

Les numéros / Transmission, tradition et patrimonialisation à la Martinique

« Présentation »

David KHATILE

Transmission, tradition et patrimonialisation à la Martinique

La problématique de la transmission est au principe même du projet anthropologique. L'existence des cultures humaines ne se trouve-t-elle pas intrinsèquement liée au fait de transmission ? Pour autant, l'acte de transmettre ne revêt pas un caractère mécanique et systématique chez l'homme au point d'imposer à chacun une assignation, même si la transmission contribue largement à conférer aux sociétés humaines de la substance et de l'épaisseur dans le temps et dans l'espace.

La transmission culturelle a surtout été appréhendée par les anthropologues à travers une approche verticale, notamment à propos des pratiques dites traditionnelles.

Elle est abordée par le courant de l'évolutionnisme dès la seconde moitié du XIX^e siècle à travers les principes qui rendraient supposément comptent de la trajectoire historique des sociétés humaines. Les théories fonctionnalistes vont ensuite l'inclure au coeur même de leurs postulats qui visent à expliquer les structures sociales dans leur contexte et la nécessaire transmission des savoirs, des croyances et des principes organisationnels comme l'une des chevilles ouvrières de l'unité et de la cohérence des sociétés humaines dans l'espace et dans le temps.

Et puisque ce numéro thématique de *Cultures-Kairós* consacré aux faits de transmission culturelle questionne le terrain martiniquais, on peut souligner qu'un courant de l'anthropologie structurale va perpétuer ces questionnements autour des survivances africaines, par delà les ruptures et les discontinuités dans la perpétuation des cultures humaines, dans ce que Roger Bastide nomma en 1967 les Amériques noires. Parmi eux, Melville Herskovits autour du *Myth of the negro past* (1941) aux États-Unis, Roger Bastide avec ses *Amériques noires* (1967) et Alfred Métraux notamment concernant le *Vaudou Haïtien* (1958).

L'anthropologie appréhende également aujourd'hui les faits de transmission culturelle d'un point de vue synchronique, dans leur horizontalité, sur une même génération afin d'éviter l'écueil de les confiner au seul regard de la verticalité chronologique de générations qui se succèdent dans le temps. Le philosophe Olivier Morin (2011) apporte à cet égard un certain éclairage sur la nécessaire tension entre horizontalité et verticalité dans les faits de transmission des traditions. En ce sens, nous cherchons ici à amorcer une plongée au coeur des chaînes d'actions de la transmission afin de pénétrer sous le vernis des mécanismes et procédés de la transmission dans les conditions de son effectuation (Severi, 2002). En effet, « décrire les phénomènes de transmission, c'est reconnaître que des concepts, des pratiques et des émotions du passé ne s'invitent pas d'eux-mêmes dans le présent... » (Berliner, 2010, p. 13).

Parmi les contributions qui figurent dans ce numéro de *Cultures-Kairós*, l'article d'Edgar Tasia, intitulé « L'acte de transmettre : de l'importance de la dimension synchronique dans le processus de

transmission », s'inscrit dans cette perspective d'approche synchronique et micro-anthropologique de « la dimension du social en train de se faire »⁽¹⁾ ; en plus de poser un certain nombre d'enjeux épistémologiques qui touchent à la socio-anthropologie des faits de transmission culturelle.

L'auteur accorde un intérêt certain aux micro-mécanismes qui opèrent dans les processus de transmission ainsi qu'aux dynamiques d'interaction qui font, de chaque expérience de transmission une situation singulière et révélatrice de mises en forme et de mises en relation particulières. Il emboîte le pas aux travaux de chercheurs comme Berliner qui s'inscrivent dans le champ de la compréhension « des modalités concrètes de transmettre » (Berliner, 2001a, p.11) et nous interpelle pour cela sur l'intérêt d'investiguer davantage les faits de transmission de manière synchronique, dans leur opérationnalité quotidienne. La référence aux théories de l'interactionnisme social y est également prononcée puisque les travaux d'Erving Goffman et de Howard Becker sont cités et lui servent de point d'ancrage méthodologique et analytique.

L'auteur souligne avec à propos l'apport déterminant de Laplantine (2003) dans le champ de l'anthropologie du petit, de l'analyse des micro-phénomènes et des « petits riens » sans lequel on ne pourrait approcher la complexité de processus que l'on décrit généralement dans la globalité de leur opérativité. Il revisite le concept de l'habitus chez Bourdieu, qui s'il pose un cadre référentiel donné, ne détermine pas pour autant l'agir social à travers les interactions qui se nouent et les formes qui s'élaborent tout au long d'un processus. L'habitus n'exclut pas tout ce qui rend incertain, imprévisible l'action sociale et qui se tisse au fil de celle-ci, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de transmettre des savoirs et des valeurs traditionnels.

Ce qui est également questionné dans ce numéro, à travers les contributions qui proposent une plongée en plein cœur de la société martiniquaise, c'est comment la patrimonialisation et la transmission des savoirs et des pratiques de la tradition contribuent à façonner le réel, quels enjeux mémoriels, identitaires, et économiques elles véhiculent ; et, d'autre part, à travers quels mécanismes et procédés s'opèrent ces transmissions dans leur effectuation. Karen Tareau dans un article qui s'intitule : « Les enjeux ethnolinguistiques dans l'acte de transmettre, l'exemple du bèlè : une pratique traditionnelle en vogue à la Martinique », met en lumière les questions identitaires qui grèvent le jeu social au cœur des dynamiques d'institutionnalisation de la transmission et de la patrimonialisation du bèlè.

Quels sont les besoins et les attentes des acteurs d'aujourd'hui ? En quoi sont-ils différents de ceux d'hier ? Comment façonnent-ils le jeu social ? Comment modèlent-ils voire en modélisent-ils les contenus formels ? Entendons par acteurs, l'ensemble de ceux qui sont engagés dans la chaîne d'actions de transmission et de patrimonialisation, qu'ils soient passeurs de patrimoines, apprenants, acteurs institutionnels.

Ce numéro consacré à la Martinique s'ouvre à l'étude des faits de transmission dans l'ensemble des composantes sociales et culturelles de ce territoire, qu'il s'agisse de descendants d'esclaves noirs, de blancs créoles, de descendants d'Indo-créoles et/ou des travailleurs noirs venus d'Afrique après l'abolition, de populations issues de flux migratoires plus récents d'origine syro-libanaise, chinoise, haïtienne, etc. La prise en compte de cette diversité est d'ailleurs une des conditions *sine qua none* pour éviter toute lecture de la société antillaise sous le prisme des cultures afro-descendantes, même si ces dernières représentent quantitativement la composante la plus importante de ce territoire. C'est aussi par ce biais que l'on pourra mettre davantage en lumière les situations complexes de ces groupes socioculturels qui, en plus d'être porteurs de filiations culturelles diverses, ont vécu des conditions d'installation, et développé - *volens nolens* pour certains - des modes divers de conservation et de transmission de leurs cultures d'appartenances. La place et le statut occupés sur l'échiquier social, l'historicité, sont aussi des facteurs qui apportent des éclairages sur les *modus operandi* et les enjeux de la transmission. C'est en grande partie à la lecture des conditions sociohistoriques d'existence des groupes socioculturels que l'on peut saisir les postures et la nature des mises en jeu de la transmission. Voici quelques un des axes privilégiés qui sont développés dans ce numéro thématique consacré à la transmission, à la tradition et à la patrimonialisation à la Martinique.

Pour une anthropologie micrologique de la transmission

Trop peu d'études s'engagent à mettre en relief les évolutions esthétiques, les réagencements des

matériaux, les réorganisations qui renvoient à la structure afin de saisir comment se reformulent les pratiques de la tradition à travers le temps et l'espace, et révéler les mécanismes peu ou prou complexes de leur mise en oeuvre.

L'une des postures épistémologiques qui sous-tend ce numéro réside dans une anthropologie micrologique (Laplantine, 2003) des expériences de transmission culturelle des savoirs et des pratiques de la tradition parce qu'elles tendent à révéler les états de passage et les transitions, même minuscules, qui jalonnent et façonnent les processus de transmission culturelle.

Une telle approche peut également éclairer les mises en tension entre apport personnel des acteurs et filiation collective patrimoniale, mais également les modalités complexes du jeu entre l'intentionnalité et la mise en oeuvre réelle.

Max Bélaïse, dans son article intitulé «Pratiques pentecôtistes haïtiennes à la Martinique. Langue, culture et valeurs en héritage : transmettre et être », nous rend compte de la place que peut avoir la créativité dans la pratique effective de transmission dans les cultes pentecôtistes. Il nous est donné à voir à travers l'apport de certains officiants qui occupent des rangs et des fonctions importants dans l'ordre ecclésial combien les opérations de reformulation et/ou de reconstruction sont présentes dans les processus de renouvellement permanent et de transmission du savoir.

La transmission en tant que processus est soumise en partie au régime de l'expérimentation. Elle met en jeu des acteurs qui sont engagés dans des dynamiques interactives. Les passeurs de patrimoine, même lorsqu'ils possèdent une connaissance analytique profonde de leur savoir, ne sont pas pour autant affranchis des incertitudes liées à l'acte de transmission.

Edgar Tasia souligne fort justement dans sa contribution que les processus de transmission ne sont pas tous voués à la réussite et que par conséquent, l'échec doit être pris en considération dans la lecture que l'on a de l'effectuation des processus de transmission. L'auteur précise : « la perpétuation du social n'est pas mécanique et est donc nécessairement rejouée durant l'interaction. Cette remise en jeu de ce qui était acquis n'aboutit pas toujours à un succès... la complexité des rapports interactionnels qui unissent les acteurs est telle que le lien social en train de se faire en devient fragile et quelque peu incertain quant à son dénouement. »

Le caractère fragile, hasardeux voire labile des procédés de transmission mis en exergue peut porter ou pas à conséquence, selon les situations vécues et les contextes sociohistoriques dans lesquels ils sont opérants. C'est ainsi que mon expérience de terrain à la Martinique, m'a conduit à faire le constat de situations d'échecs dans la transmission de la haute-taille, un genre martiniquais de contredanse/quadrille.

Dans une des enclaves rurales du François où s'est élaborée et perpétuée une esthétique singulière de la danse et de la musique de Haute-Taille que l'on nomme le style ou l'école perriolat -du nom dudit lieu (quartier rural) - la génération de danseurs et de musiciens qui avait reçu de la part de leurs aînés cet héritage de la Haute-Taille, n'a pas réussi à en faire de même avec une très grande majorité de ceux issus des générations qui lui faisaient suite. Les principales raisons de cet échec ne renvoient pas à un quelconque déficit de connaissance et/ou de savoir faire, loin s'en faut ! Les écueils sont davantage liés aux difficultés d'ordre relationnel et aux situations conflictuelles entre les postures et exigences des transmetteurs et les souhaits et attentes de ceux objets de la transmission. Les conséquences de cet échec expliquent aujourd'hui en grande partie la quasi-extinction de l'esthétique perriolat.

Voilà qui nous conduit à formuler les questionnements suivants sur les faits de transmission.

Quels compromis, quelles médiations dans le jeu des acteurs qui interagissent et quels écarts entre l'intention et l'action réelle peut-on observer ?

Langue, langage et transmission culturelle

Les problématiques qui touchent aux choix de langue et aux usages et fonctions des langages dans les

processus de transmission culturelle sont largement traitées dans ce numéro thématique. Max Bélaïse et Karen Tareau se penchent tout particulièrement sur ces deux aspects à travers leurs études respectives des faits de transmission culturelle dans les pratiques pentecôtistes haïtiennes à la Martinique pour le premier, et, des enjeux ethno-linguistiques dans l'acte de transmettre le bèlè à la Martinique ? une pratique traditionnelle en vogue à la Martinique ?, pour la seconde.

Max Bélaïse montre comment les expériences de vie en diaspora peuvent favoriser le maintien de pratiques langagières et d'usages de langues maternelles, à travers la place et les fonctions qui y sont conférées à la langue créole dans le flux ordinaire de la vie sociale, mais également dans la pratique culturelle au sein des communautés pentecôtiste haïtiennes à la Martinique. Il dévoile également des transferts fonctionnels au sein desquels la langue créole est érigée au statut de langue rituelle, faisant dorénavant valoir le caractère sacré qui lui est conféré dans la liturgie pentecôtiste.

L'auteur nous sensibilise sur la prise en compte de ce que nous révèle la langue créole dans ses manières d'habiter le corps, de dire et de vivre l'imaginaire du lieu, dans ses relations avec les régimes sensoriels mis en jeu dans certaines pratiques culturelles et artistiques des mondes créoles ? Comment cette langue créole contribue-t-elle à nourrir, percevoir, ressentir, élaborer, vivre et expérimenter en soi et en communauté, ou encore à performer certaines pratiques culturelles et artistiques ?

Les contributions de Bélaïse et Tareau montrent bien que l'on ne peut faire l'économie d'une prise en considération de la langue créole dans le vécu de la pratique quotidienne, et encore moins dans les faits de transmission de très nombreux patrimoines vivants à la Martinique, qu'il s'agisse de cultes religieux, de musiques, de danses, ou encore de conte à l'image de Serge Domi.

Comment alors procéder, puisque les choix des mots et des expressions créoles ne se confinent pas dans le seul registre de nommer une donnée formelle, mais plutôt dans celui de dévoiler la substance, la texture, les sens, le paysage sonore (audible, inaudible voire symbolique), les subtiles graduations des expressions corporelles (y compris pour le pratiquant qu'il soit musicien, lutteur, danseur, conteur, pasteur, etc.), les configurations et perceptions de l'espace réel et symbolique de la pratique ?

Dans un registre plus théorique, Edgar Tasia souligne à quel point « l'expression langagière déborde généralement les capacités cognitives conscientes des interlocuteurs ».

Il s'appuie sur les travaux de chercheurs comme Melchior (1998) pour mettre en relief le caractère déterminant de la faculté « proférentielle » du langage - *qui consiste à voir les choses se réaliser, se créer, lorsqu'on les exprime* - dans les processus de transmission culturelle. C'est la notion de jeu et les mises en jeu de langage qui revêt ici un caractère fondamental dans les dynamiques interactives qui se nouent entre ceux qui sont en interaction dans les situations de communication. L'auteur conclut à juste titre de la manière suivante. « Ce constat doit nécessairement inviter les analystes de la transmission à relativiser sa dimension diachronique ; certes, les mots (les postures, les gestes, les attitudes corporelles, etc.) sont porteurs d'*un certain* sens et, ce faisant, découlent d'une tradition socio-culturelle qu'il serait fâcheux de négliger (Bakhtine, 1977), néanmoins, à considérer trop vite que le transmissible est nécessairement antérieur au moment de l'action qui consiste à transmettre, c'est prendre le risque d'occulter une grande partie du processus et, ce faisant, se tromper sur ce qui est en jeu lors de l'acte de transmettre.

Tradition, transmission et créolisation culturelle

Nous avons déjà souligné, dans cette introduction, à quel point il est essentiel de joindre aux très nombreux travaux anthropologiques articulés autour d'une approche diachronique des faits de transmission culturelle, des recherches qui s'appuient sur une perspective synchronique et micro-anthropologique de l'acte de transmettre. Par-delà ce débat, il nous a semblé pertinent de questionner notre thématique « Transmission, tradition et patrimonialisation à la Martinique » à partir du contexte sociohistorique singulier d'une société qui se construit dans l'expérience esclavagiste et le début de la période post-abolition. Parmi les enjeux qui gravitent autour de ce choix, il y a l'inscription des processus de créolisation culturelle au sein des problématiques de ce numéro.

L'ensemble des contributions, en dehors de celle d'Edgar Tasia, appréhende la créolisation culturelle à travers ces grands principes dont celui de la métamorphose, du rhizome, des stratégies de détour et de ré-humanisation par les esclaves noirs.

C'est ainsi qu'Apollinaire Anakesa, à travers sa contribution « Transmission culturelle : une réalité vitale humaine et sociale en Martinique ? Thème et variations », contextualise les enjeux autour de la transmission à travers l'image du rhizome à partir duquel se transmettent les cultures martiniquaises. Ce concept du rhizome, emprunté à Deleuze et Guattari, véritable cheville ouvrière de la pensée Glissantienne, pose l'acte fondateur des sociétés martiniquaises esclavagistes et post-esclavagistes dans la créolisation culturelle. Apollinaire Anakesa tout au long de son examen des faits de transmission culturelle questionne la dialectique de l'ancien et du nouveau dans une perspective dynamique qui prend dans le contexte sociohistorique martiniquais une teneur toute singulière, car les valeurs référentielles et métaboliques qu'il évoque s'entremêlent des le départ pour donner lieu à « nature substantielle » réélaborée.

Et lorsqu'il souligne que « les métaboles permettent le changement et prennent au fil du temps la force de référents...et deviennent alors le transitoire du basculement vers la modernité consolidée » ⁽²⁾, ne convient-il pas de penser que les sociétés antillaises comme la Martinique proposent des paradigmes d'une modernité rhizomique significativement différente des dialectiques conventionnelles de l'ancien et du nouveau ? Nous touchons là un des questionnements majeurs des sociétés martiniquaises, guadeloupéennes mais aussi à quelques nuances près de celles de la Réunion, à propos des processus et mécanismes de construction culturelle et des faits de transmission culturelle.

On retrouve au principe même de ces sociétés le mélange et la métamorphose, sur toile de fond d'assimilation culturelle. L'absence d'arrière-pays géographique et les *modus vivendi* de l'expérience servile n'ont pas permis de structurer plus ou moins rapidement des sociétés maronnes autour de cultures bossales ⁽³⁾ fortes et pérennes. Le référentiel construit qui va servir de socle de transmission aux générations suivantes est au départ une élaboration inédite et métamorphosée, rhizomique dirons nous. La relation aux sources et la problématique de l'origine s'y trouvent non pas biaisées, mais posées à la base d'une manière singulière, *a contrario* d'une logique atavique. Elle est également significativement distincte d'autres exemples de territoires des Amériques ayant connu l'expérience esclavagiste comme Haïti, le Brésil ou encore la Guyane, où les communautés de noirs marrons se sont structurées assez rapidement durant l'expérience servile.

Le sociologue martiniquais Serge Domi, dans son texte « Réflexions sur la transmission et la tradition à la Martinique », aborde cette problématique en s'appuyant sur trois emblèmes culturels qui sont au principe des sociétés martiniquaises. La veillée mortuaire, cet espace privilégié de ré-humanisation pour les esclaves noirs ; la conque de lambi qui avec le tambour représente le principal instrument de communication et de communion chez les groupes humains qui précèdent l'expansion coloniale des européens dans les Amériques, puis chez ceux qui y sont transbordés pour devenir les esclaves du système de plantation-habitation ; et enfin le danmié, cette pratique corporelle et sonore autour de la lutte qui dévoile les interfaces complexes entre les champs du religieux, de la médecine populaire, de la magie et de la sorcellerie, de la musique et de la symbolique du sonore, de la danse et de la symbolique du geste.

L'argumentaire de l'auteur qui pose dès le départ l'inscription liminale suivante : « transformer en lieux de promesse nos lieux de souffrance » vient s'enraciner dans un moment charnière des histoires martiniquaises, à savoir celui de la société esclavagiste et de la traite négrière. Il insiste sur les fonctions et les usages essentiels que vont avoir la danse, le conte et le chant dans l'émergence des nouvelles cultures chez les esclaves noirs ainsi que dans l'acte de faire communauté. « La danse comme offrande de son corps à un processus de renaissance, (...) le chant ⁽⁴⁾ pour marquer l'opposition avec le monde du silence imposé » de l'espace habitationnaire ; et « le conte comme lanterne, repère et marqueur d'une conscience collective ».

Serge Domi souligne la nécessité d'espace-temps et de lieux-retirés pour que puissent jaillir de nouveau la vie, de nouveaux socles culturels, qui deviendront les traditions de demain. Nous sommes au principe de la créolisation culturelle, qui si dans ces dynamiques de construction doit faire face *volens nolens* à l'assimilation à la culture française, procède d'un processus transcendantal qui permet la renaissance chez les esclaves noirs. Ce n'est pas un hasard si les symboles à partir desquels l'auteur construit son argumentaire se trouvent à l'articulation des mondes de la mort et de la vie et opèrent souvent comme des médiateurs privilégiés dans les expériences de passage au sein desquelles transitent des hommes, des

objets, des entités du vivant non-humaines (dieux, esprits, totems).

Max Bélaïse, met en lumière les dynamiques actuelles au sein desquelles émergent de nouvelles formes de créolisation à la Martinique à travers son analyse des expériences de rencontres entre des cultures caribéennes anciennes issues des processus de créolisation historique. Ces rencontres s'opèrent au cœur d'expériences diasporiques, les haïtiens, les dominiquais à la Martinique et donnent à voir des expériences de partage inter-communautaires, puisque ces communautés en diaspora nouent des relations privilégiées et soutenues avec les martiniquais qui intègrent les communautés de culte auxquelles elles appartiennent. Ces néo-créolisations viennent s'ajouter telles des couches archéologiques sur d'anciennes créolisations.

Enjeux de la patrimonialisation

La patrimonialisation institutionnelle est-elle le seul recours pour la transmission des savoirs et pratiques de la tradition ?

Si, comme le souligne Nicolas Adell (2011), on note en Occident depuis au moins Aristote une forte inclination pour l'encyclopédisme autour de l'équation rassembler/classer/donner accès, on peut légitimement considérer que depuis le développement exponentiel des politiques et actions dans l'espace public autour de la patrimonialisation des patrimoines immatériels, et encore davantage depuis la convention PCI ⁽⁵⁾ de l'UNESCO de 2006 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, l'institutionnalisation de la transmission des patrimoines s'impose comme l'une des principales voies empruntées. Cette nouvelle donne du jeu social, même si elle n'épuise pas l'ensemble des faits de patrimonialisation, engendre pour autant une surenchère chez un grand nombre d'acteurs politiques et/ou culturels, tant à l'échelle locale que globale.

L'anthropologie de la patrimonialisation a encore trop peu investigué le terrain martiniquais concernant les pratiques corporelles et artistiques (Desroches, 2011 ; Khatile 2011, 2013). Nous espérons ainsi à travers ce numéro apporter une contribution sur un objet d'étude qui touche la contemporanéité martiniquaise.

Le *statu quo* que l'on peut observer à la Martinique quant aux choix de patrimonialisation des pratiques culturelles et des savoirs des descendants d'esclaves noirs et d'immigrés noirs africains post-abolition est à bien des égards évocateur. Au moment où les patrimoines immatériels porteurs de mémoires minorées et/ou bafouées sont consacrés avec grandiloquence par l'Unesco, comment ne pas questionner la singularité de la posture des Martiniquais? Aucun des principaux marqueurs identitaires des « afro-descendants » n'a jusque là fait l'objet d'une procédure officielle de demande d'inscription au PCI-Unesco. De nombreux acteurs de ces traditions vont même jusqu'à solliciter l'apport d'anthropologues locaux pour saisir au mieux la complexité des enjeux, les apports réels ou supposés et la nature des postures de reconnaissance en trompe l'œil de la patrimonialisation Unesco. Comment déjouer des processus de reconnaissance qui s'inscrivent inexorablement dans des logiques de hiérarchisation et des rapports de pouvoir similaires aux logiques et rapports coloniaux ? Comment éviter l'écueil d'une reconnaissance aux accents paternalistes des identités singulières martiniquaises reléguant en partie les inégalités sociales, économiques et politiques à la lisière du réel ? Comment patrimonialiser sans retirer aux pratiques leurs sens sociaux et symboliques ?

L'institutionnalisation de la transmission patrimoniale des pratiques corporelles et sonores, leur ancrage profond dans l'urbanité ou encore la démocratisation culturelle engendrent des modifications significatives, tant d'un point de vue des modalités de transmission que des cadres sociaux d'apprentissage. Elles vont même jusqu'à reformuler les modalités de relation entre « maître et élève ». Ces nouvelles configurations sociales de transmission révèlent des cadres d'investigation féconds qui permettent de saisir les processus de transmission dans leur effectuation, ou encore dévoilent des régimes d'expérimentation là où on pensait les outils et mécanismes déjà institués. Cet axe de réflexion s'inscrit dans une anthropologie de la transmission qui vise à « montrer le faire-passer » à travers ses modalités complexes à l'image d'un nouveau courant porté par des chercheurs comme Laurent Legrain (2010), David Berliner (2010) et Vlad Naumescu (2007, 2010), qui eux-mêmes s'inscrivent dans la continuité de Carlo Severi (2010) et de Jean Lave (1991).

L'institutionnalisation de la transmission des patrimoines immatériels contribue-t-elle, avec d'autres

facteurs comme les flux migratoires vers les pôles économiques urbains, à reconfigurer les territoires musicaux ? Quels liens sont mis en exergue entre les nouveaux espaces urbains où se pratiquent et se transmettent les traditions et les territoires historiques associés aux dites traditions ? Au-delà de la dichotomie urbain/rural, c'est toute la représentation symbolique des territoires culturels qui se trouve ainsi reformulée ou déconstruite.

Renouvellement et transfert entre traditions et (nouvelles) formes contemporaines

Les cadres sociaux de la transmission d'hier ont laissé place à de nouvelles configurations fortement marquées par l'institutionnalisation, la « démocratisation » et l'urbanisation. La nature des nouvelles attentes des acteurs de la tradition et celle des moyens humains et logistiques à disposition conduisent parfois à réinventer les cadres, les situations et les contenus d'apprentissage et de pratique.

Karen Tareau, montre comment les acteurs locaux inventent de nouveaux dispositifs et de nouveaux contenus de transmission des savoirs traditionnels pour faire face aux dangers de rupture de la chaîne de continuité historique auquel doit faire face la société martiniquaise, confrontée à de profondes mutations sociales après le milieu du XX^{ème} siècle ⁽⁶⁾ et à la charnière des vingtième et vingt-et-unième siècles. Il y a par conséquent dans les stratégies d'acteurs, une adaptabilité ainsi qu'une capacité à mettre en perspective les patrimoines vivants, tant dans leur pratique quotidienne qu'au sein des procédures et dispositifs de transmission, dès lors que les contextes sociaux, politiques et économiques changent. Ce qui signifie que la transmission culturelle se trouve de fait confrontée à l'urgence du quotidien et à faire preuve d'une efficacité certaine quant aux dispositifs qui sont mis en place. Si transmettre c'est assurer la continuité historique et mettre en tension le passé, le présent et le futur ; c'est également assumer au présent l'existence et la circulation des savoirs, des valeurs et des pratiques culturelles, reformuler les sens sociaux, symboliques et esthétiques afin de répondre à l'immédiateté et aux besoins du quotidien.

Si la transmission des savoirs et des traditions participe à la reproduction culturelle, leur renouvellement ne relève pas de la reconduite mécanique et systématique dans le temps. Il résulte d'actions, d'opérations, d'aléas, de choix dont les motivations et les enjeux touchent bien souvent à d'autres champs comme le politique, l'économie, le développement des technologies de l'information et de la communication ou encore l'émergence et le développement de l'industrie culturelle. Par quels biais certaines traditions s'inscrivent-elles dans la contemporanéité, quels sont les modalités et les termes de leur renouvellement ?

Observer les dynamiques de renouvellement des pratiques de la tradition dans un territoire dévoile les articulations qui nouent le politique et l'artistique. C'est ainsi que la décision politique du gouvernement français d'élargir l'espace radiophonique aux radio-libres en 1982 va offrir aux pratiques culturelles des noirs des espaces légaux de diffusion et de propagande idéologiques essentielles à leur renouvellement dans l'espace public. La connexion entre patrimoines musicaux des noirs et mouvements politiques prônant la souveraineté territoriale va connaître son climax.

Puisque l'on parle des radio-libres, il est important de préciser que, même si les contributions de ce numéro n'évoquent pas directement le rôle joué par les espaces médiatiques comme la radiophonie, la télévision, la presse écrite, il n'en reste pas moins vrai qu'ils représentent de précieux médiums et véhicules de transmission culturelle. On ne soulignera jamais assez l'importance des radios locales prônant la souveraineté territoriale à la Martinique, dans leur clandestinité statutaire d'avant leur légalisation en 1982 mais aussi après cette date. Des radios comme APAL (Asé Pléré An Nou Lité) ou encore RLDM (Radio Lévé Douboutt Matinik) ont apporté et continuent d'apporter une contribution majeure au maintien des traditions liées aux esclaves Noirs et à leurs descendances, à l'éducation populaire, à l'affirmation identitaire, à la valorisation patrimoniale ainsi que la re-vitalisation des mémoires sociohistoriques des noirs.

Et, à la lumière de ce qui a été mis en exergue dans les contributions qui traitent des enjeux qui gravitent autour de la langue et du langage dans les faits de transmission et dans l'existence des traditions, certaines radios clandestines devenues radio-libres en 1982-83 ainsi que des radios dites satellites comme RCI (radio caraïbe international) ont participé activement à la transmission et à la valorisation de la langue créole et des traditions populaires des noirs martiniquais à un moment charnière où celles-ci se trouvaient rejetées à la lisière du champ social, eu égard à leur représentation et à leur représentativité dans le champ

culturel martiniquais.

Dans le même ordre d'idées, l'espace numérique que représente internet ainsi que les nouvelles technologiques contribuent activement aux dynamiques de transmission culturelle, à travers la circulation desdits savoirs au sein de communautés humaines élargies, en plus de modifier les modalités et les expériences de partage et de transmission des savoirs, dont ceux issus de la tradition.

Au-delà des approches globalisantes, c'est au gré d'introspections au cœur même des processus que l'on peut saisir ce qui se renouvelle dans une pratique de la tradition. Comment sont mis en tension ce qui est conservé et ce qui ne l'est pas, comment se reformulent les paramètres formels, quelles fonctions et statuts sont assignées aux traditions renouvelées, quelles mises en discours les accompagnent ?

Le renouvellement des traditions renvoie à une expérience de l'écart entre des états et des étapes distincts. Pour saisir l'importance et la place de la tradition dans une société, il convient parfois de porter un regard sur la fréquence des transferts depuis la tradition vers de nouvelles formes, et inversement. La nature et l'importance des points d'ancrage dans ladite tradition s'avèrent également de précieux indicateurs dès lors qu'il ne s'agit pas d'emprunts de surface. Et puisqu'on évoque souvent l'informel dans les processus de transmission culturelle, la création artistique participe elle aussi à la transmission des savoirs, des techniques et des valeurs de la tradition, selon des modalités particulières qui s'avèrent souvent moins visibles et peuvent paraître peu structurés. Si d'aucuns stigmatisent l'utilisation résiduelle et/ou à minima voire décontextualisée des patrimoines humains dans les créations, il n'en reste pas moins vrai qu'elles rendent visibles et donnent à partager certains traits et valeurs traditionnels. Dans certains cas de figure, c'est même de là que survient l'expérience qui va déterminer tel individu à chercher à nouer une relation plus approfondie et soutenue avec tels patrimoines vivants de son territoire.

L'apport de la danse contemporaine et du théâtre contemporain s'avèrent à cet égard très révélateurs. Des danseuses-chorégraphes comme Léna Blou avec la tradition du gwo-ka guadeloupéen, Florence Boyer autour du concept de danse contemporaine créole qui s'appuie en partie sur la tradition afro-malgache réunionnaise du maloya, Sonia Marc avec les traditions martiniquaises bèlè et chouval-bwa, ou encore Suzi Maniri autour des danses traditionnelles de l'Inde et de la Martinique et bien d'autres réinvestissent des marqueurs identitaires emblématiques de leurs territoires respectifs au cœur de la création contemporaine ou de la création du contemporain.

Transmettre c'est également partager, communiquer, donner à voir et à entendre, interpellier l'autre (spectateur, artistes, etc.) ou encore arpenter des expériences de rencontres de cultures anciennes et contemporaines. Scénographes, metteurs en scène, chorégraphes, danseurs, musiciens, ou encore acteurs participent au processus de transmission culturelle, en véhiculant des codes, des valeurs, des esthétiques mais également des référentiels et des traits structurants de cultures humaines données et parfois de certaines traditions séculaires. Leur créativité vise en partie pour certains à construire de nouvelles interfaces entre les champs cognitif, esthétique et religieux au cœur de mises en forme et expressions inédites. Si la transmission est de l'ordre du processus, elle s'articule donc autour d'un ensemble d'actions qui oscillent entre le visible et l'invisible, l'ostentatoire et le discret, le formel et l'informel, l'immédiat et le décalé, la totalité et le fragment, le direct et l'indirect, le rectiligne et le sinueux.

Enjeux de savoir et enjeux de pouvoir

La problématique de la transmission interroge tout autant les structures et organisations qui sont dévolues à l'éducation et à l'enseignement que les acteurs sociaux qui agissent et se revendiquent passeurs de patrimoines dans la vie des composantes du champ social d'un territoire. Les liens entre savoir et autorité sont au principe de l'expérience de la transmission. Ils sont posés avec une acuité particulière dans les sociétés coloniales et postcoloniales *a priori* lorsque celles-ci ont connu un esclavagisme structurant. Ces liens se mesurent à l'aune des violences symboliques et sociales qui sous-tendent leurs formes de domination. L'expérience coloniale passe aussi nécessairement par une colonisation des savoirs avec ses stratégies et ses normes de hiérarchisation. À cet égard, l'anthropologue Nicolas Adell implique dans ces liens l'articulation du politique et du scientifique : « L'examen de ce rapport entre le savoir et le pouvoir au plan des institutions trouve dans la situation coloniale un lieu où se pratiquer particulièrement puisque ces rapports, devenus dès lors ceux du politique et du scientifique, y prennent une intensité et une visibilité spéciales » (2011, p. 240). C'est pourquoi, un des objectifs de ce numéro est d'investiguer les rapports qui se nouent entre savoir et pouvoir, les enjeux qui se forment en toile de fond touchant aux

champs de connaissances et de compétences liés aux pratiques artistiques et visions du monde dans un territoire où, la question du déni de reconnaissance figure au principe même de l'assimilation française. Nous envisageons donc une plongée au coeur des politiques d'éducation, d'enseignement, de formation de formateurs ou encore des dispositifs d'apprentissage portés par un tissu associatif d'une rare densité auquel il incombe de transmettre. En somme, quelles sont les prérogatives et exigences des projets d'enseignement, quelles places et quels statuts sont assignés aux savoirs et pratiques de la tradition ? Quelles postures sont revendiquées par les différents acteurs de la transmission, y compris les apprenants ? Comment sont mis aujourd'hui en tension les savoirs et patrimoines d'hier, et quels projets sociétaux véhiculent-ils dans l'actualité martiniquaise ?

Transmettre et valoriser des savoirs véhicule davantage qu'une simple opération de transfert de connaissances et de visions du monde à travers les générations. La transmission révèle un acte éminemment politique. Dans un contexte sociohistorique comme celui de la Martinique, la question de la résistance culturelle se pose en filigrane de nombreuses stratégies et choix de transmission des savoirs et des patrimoines culturels. Nous avons ainsi encouragé les propositions qui visaient à mettre en lumière le rôle que peut jouer l'enseignement artistique en matière de transmission des savoirs et des connaissances de la tradition dans les dispositifs de l'éducation nationale, eu égard aux nouvelles fonctions assignées. C'est ainsi que depuis la fin du vingtième siècle, les formations de l'enseignement supérieur préparant au diplôme d'État de professeur de musique, de danse et/ou de théâtre (DE), au DUMI (Diplôme Universitaire de Musicien Intervenant) délivrent des diplômes en pratiques traditionnelles ou proposent tout au moins des diplômes avec une double articulation entre pratiques « contemporaines » ou « actuelles » et traditionnelles. Comment les étudiants locaux devenus formateurs en musique, ou en danse traditionnelle, s'inscrivent-ils dans cette chaîne de transmission culturelle ?

Apollinaire Anakesa livre ainsi dans son article une expertise rigoureuse sur l'état actuel de la recherche, de l'enseignement supérieur et de la formation dans le domaine des arts vivants à la Martinique. Il accompagne son expertise de nombreuses propositions de structuration de ces champs et de leurs mises en réseau avec d'autres champs de la transmission peu ou pas institutionnalisés, dont les milieux traditionnels mais aussi avec le monde de la scène, de l'industrie du tourisme et du spectacle.

Pour emboîter le pas à des chercheurs comme De Certeau (1974) et Henri-Pierre Jeudy (1999), nous nous demandons en quoi et comment les artistes intervenant en milieu scolaire peuvent déjouer les dispositifs étatiques, ou encore en quoi l'éducation artistique peut-elle déjouer le civisme béat d'une soi-disant démocratisation de l'accès à la culture ? Nous questionnons là les interactions précises entre les discours et actions sociales (des institutionnels, et du monde de l'éducation, des politiques publiques et culturelles de développement territorial) et leur impact sur l'héritage immatériel et les représentations des Martiniquais sur leurs propres pratiques. Comment les reçoivent-ils et se les approprient-ils pour vivre, re-construire et transmettre leurs mémoires collectives ? Certains témoignages d'intervenants en milieu scolaire, pour la plupart titulaires de leurs diplômes d'état de professeur de musique (7), révèlent combien la latitude qui leur est offerte peut permettre de structurer des dispositifs pédagogiques au sein desquels ils peuvent inscrire des contenus éducatifs et informationnels qui repositionnent les enjeux de l'éducation artistique dans les contextes de domination post-coloniale et post-esclavagiste, comme c'est le cas à la Martinique. La transmission des savoirs traditionnels peut dans ces cas de figure, nourrir et sous-tendre des projections de visions du monde et de projets sociétaux plus ou moins différents de ceux véhiculés par les politiques publiques de démocratisation de l'accès à la culture. C'est là que les questions d'engagement, d'éthique, de résistance culturelle sont amenées à faire sens. Karen Tareau approche avec à propos certains de ces enjeux dans son article.

Enjeux de mémoire et enjeux identitaires

« La quête de reconnaissance devient une lutte continue pour la valorisation symbolique des qualités intrinsèques d'un groupe social, dans le cadre de rapports de pouvoir asymétriques » (Massé, 2013, p. 145).

Comment les problématiques de résistance, de reconnaissance, de résilience, de réparation ou encore de ressentiment anticolonial envers la France articulent-ils le jeu social et donnent à voir les paradoxes antillais à travers les postures et actions de la patrimonialisation et de la transmission des savoirs dans le champ de l'éducation ? Le renouvellement des pratiques corporelles et sonores relevant de la tradition est soumis en partie aux fluctuations des schèmes de la représentation identitaire et aux enjeux mémoriels. L'instrumentalisation des pratiques de la tradition au sein de processus de construction identitaire et de

revitalisation de mémoires peuvent donner à lire les pensées dominantes à un moment donné de l'histoire d'un territoire. Sans aller jusqu'à parler de déterminisme, on assiste dans certains cas à des formes d'essentialisation de certains patrimoines culturels, voire même de certains répertoires qui viennent dès lors représenter le genre entier auquel ils appartiennent. Ces choix ne sont souvent pas neutres et ni aléatoires. L'affirmation d'identités singulières et de mémoires minorées implique chez certains groupes des dynamiques d'investissement sur l'existence de pensées et organisations (symboliques) rituelles de leurs ascendants. Ce qui amène à se demander : Comment s'opèrent ces processus de reconstructions mémorielles, comment procèdent les acteurs pour tenter de rétablir des discontinuités historiques ? Et, surtout, à quelles fins et pour quels quels usages entendent-ils réinvestir des langages dont ils n'ont plus la maîtrise, ni ne dominent la connaissance ?

Précisons enfin que la transmission des savoirs et des patrimoines renvoie à des champs disciplinaires qui dépassent l'anthropologie. C'est pour cela que nous avons considéré et ouvert ce numéro à des contributions transdisciplinaires qui touchent à des domaines comme la sociologie, la psychologie cognitive, la philosophie ou encore à l'histoire.

Bibliographie :

ADELL, Nicolas, *Anthropologie des savoirs*, Paris : Armand Colin, 2011.

BAKHTINE, Michail, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Éditions de minuit, 1997.

BASTIDE, Roger, *Les Amériques noires*, Paris : Payot, 1967.

BERLINER, David (Dir.), *Transmettre, Terrain* n° 55, 2010.

BERTHON, André, *RCI radio caraïbes carnets secrets*, Caraïbeditions, 2016.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit, 1980.

CERTEAU, Michel De, *La culture au pluriel*, Paris : Seuil, 1974.

DESROCHES, Monique, « Geste performanciel et stylistique musicale », communication à la Journée d'études *Signature performancielle et construction identitaire*, Université des Antilles-Guyane pôle Martinique, 2011. URL : <http://www.manioc.org/fichiers/V12037>.

GOFFMAN Erving, *Façons de parler*, Paris, Editions de minuit, 1987.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de minuit, 1973.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de minuit, 1974.

HERSKOVITS, Melville, *Myth of the negro past*, New-York : Harper and Brothers, 1941 (trad. Fr. "L'héritage noir: mythe et réalité", Paris : Payot, 1966.

JACQUES-JOUVENOT Dominique et VIEILLE-MARCHISET Gilles (Dir), *Socio-anthropologie de la transmission*, Paris, L'Harmattan, 2012.

HERSKOVITS, Melville, *Myth of the negro past*, New-York : Harper and Brothers, 1941 (trad. Fr.

"L'héritage noir: mythe et réalité", Paris : Payot, 1966.

JACQUES-JOUVENOT Dominique et VIEILLE-MARCHISET Gilles (Dir), *Socio-anthropologie de la transmission*, L'harmattan, Paris, 2012.

JEUDY, Henri-Pierre, *Les usages sociaux de l'art*, Paris : Circé, 1999.

KHATILE, David, « La Haute-Taille : enjeux identitaires et patrimonialisation de la danse à la Martinique », in PRICE Jérémy (sous la direction de), *Langue, musique et identité*, Paris : Publibook collection SHS Ethnologie, 2011, p. 193-203.

KHATILE, David, « Enjeux patrimoniaux, mémoriels et identitaires dans la Haute-Taille et le conte à la Martinique », in ELBAZ Gilbert (Dir.), *Lire, traduire, écrire la culture*, Paris : Publibook, 2013, p. 213-237.

LAPLANTINE, François, *De tout petits liens*, Paris : Mille et une nuits, 2003.

LAVE, Jean et étienne WENGER, *Situated learning. Legitimated peripheral participation*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

LE BRETON, David, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Puf, 1995.

LEGRAIN, Laurent, « Transmettre l'amour du chant ? », *Terrain 55*, 2010, p. 54-71.

MASSÉ, Raymond, « Créolisation et quête de reconnaissance », *L'Homme* 207-208, 2013, p. 135-158.

MELCHIOR, Thierry, *Créer le réel. Hypnose et thérapie*, Paris, Seuil, 1998.

MÉTRAUX, Alfred, *Vaudou Haïtien*, Paris : Gallimard 1958.

NAUMESCU, Vlad, *Modes of religiosity in Eastern Christianity*, Berlin: Lit Verlag, coll. « Halle Studies in the anthropology of Eurasia, 2007.

NAUMESCU, Vlad, « Le vieil homme et le livre », *Terrain 55*, 2010, p. 73-89.

MORIN, Olivier, *Comment les traditions naissent et meurent*, Paris : Odile Jacob, 2011.

SEVERI, Carlo, « Memory, reflexivity and belief. Reflexion on the ritual use language », *Social Anthropologie* vol.10, N°1 p. 23-40, 2004.

SEVERI, Carlo, *Le principe de la chimère*, Paris : Aesthetica, 2010.

Notes :

1. Pour paraphraser l'auteur.
2. Cf. p.3 du texte de l'auteur.
3. Esclaves noirs des Amériques nés en Afrique que l'on distingue des esclaves nés dans l'univers des

plantations.

4. Le chant qui lui-même est un élément à part entière de la veillée funéraire martiniquaise, notamment dans le conte. On dit d'ailleurs à la Martinique : « chanté an kont » (chanter un conte et non dire un conte).

5. PCI : patrimoine culturel immatériel.

6. Polarisation urbaine de l'économie et des installations humaines, exode massif vers la France (dont le dispositif étatique du Bumidom), recul des traditions culturelles qui régentaient la vie sociale des anciens milieux ruraux, avènement de l'électricité, développement des infrastructures routières, fin du système économique de plantation/habitation et disparition progressive des traditions musicales et corporelles qui étaient associées à certaines activités (préparation du manioc, labour de la terre, pêche, développement du secteur tertiaire, etc.), recul des secteurs d'activités traditionnels comme la pêche et des pratiques culturelles qui leurs sont traditionnellement associées (musique, rituels magiques, pratiques langagières, etc.).

7. Pour des raisons que les lecteurs comprendront, il convient de garder l'anonymat concernant l'identité desdits formateurs.

Pour citer ce document:

David KHATILE , « Présentation », *Cultures-Kairós* [En ligne], Les numéros, Transmission, tradition et patrimonialisation à la Martinique, Mis à jour le 02/10/2016

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1243>

Cet article est mis à disposition sous sous [contrat Creative Commons](#)