

Le patrimoine vivant en situation d'urgence

Actes du 9^e colloque
international du CFPCI

11





CAHIERS DU CFPCI

Une collection du Centre français du patrimoine culturel immatériel Maison des Cultures du Monde Créée par Séverine Cachat et dirigée par Nolwenn Blanchard

Cette édition en ligne est le prolongement du 9^e colloque international intitulé « Le patrimoine vivant en situation d'urgence : prévenir, résister, réparer et réconcilier », organisé à Vitré les 17 et 18 novembre 2022 par l'ethnopôle Centre français du patrimoine culturel immatériel (CFPCI).

Ce volume reflète les résultats de deux journées d'étude où se sont rencontrés des acteurs de tous horizons, professionnels du patrimoine et anthropologues.

Avec le soutien de la direction générale des Patrimoines et de l'Architecture du ministère de la Culture et de la Ville de Vitré, en partenariat avec la Chaire Unesco « Patrimoine culturel immatériel et développement durable » et en collaboration avec les universités Rennes 2 et Bretagne Occidentale.



Illustration de couverture :
Structures de protection des avalanches sur le Schiahorn, montagne surmontant Davos.
© Stefan Margreth, SLF Davos.

Numéro coordonné par Alice Fromonteil
Relecture et corrections Alice Fromonteil, Marie Guérinel et Lily Martinet
Mise en page Marie Guérinel

Copyright 2025
Maison des Cultures du Monde • Centre français du patrimoine culturel immatériel

Table des matières

Introduction Lily Martinet et Alice Fromonteil	9
La gestion du risque d'avalanche : vers un nouveau modèle pour penser le PCI Entretien avec Florence Graezer Bideau et Chiara Bortolotto	13
Le fest-noz au risque du Covid-19 : de l'adaptation à l'organisation collective Julie Léonard	23
La soupe au giraumon : un patrimoine intime sur la Liste représentative de l'Unesco Ricarson Dorcé	39
Invisible yet perceptible: The impact of civil war on intangible heritage Stanley Jachike Onyemechalu and Dacia Viejo Rose	57
Who is going to teach me the lullabies to sing to my baby? Sara Green	69

Ont contribué à ce numéro

Chiara Bortolotto

Anthropologue des politiques du patrimoine et de la gouvernance mondiale, Chiara Bortolotto travaille sur le pouvoir performatif des dispositifs administratifs et le rôle des émotions dans la fabrique de la gouvernance mondiale. Centrées sur la vie sociale de la Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, ses recherches se focalisent sur l'intersection entre le patrimoine et le développement durable. En suivant les transformations d'une convention internationale, de l'arène globale aux projets locaux, elle collabore avec l'Unesco, des agences patrimoniales et des organisations non gouvernementales. Cette position complexe l'amène à interroger de manière réflexive les limites de l'observation participante classique, la distance analytique et les dilemmes liés à la recherche collaborative. Elle a été l'investigatrice principale du projet "Unesco frictions : Heritage-making across global governance" à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris (2014-2020).

Ricarson Dorcé

À titre de ministre conseiller à la Délégation d'Haïti à l'Unesco, Ricarson Dorcé a rédigé la proposition de candidature pour inscrire la soupe au giraumon sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité (Unesco). Membre du Centre de recherche Cultures Arts Sociétés (CÉLAT) et de l'Institut du patrimoine culturel de l'université Laval, il étudie les mécanismes de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en temps de crise.

Florence Graezer Bideau

Florence Graezer Bideau est professeure titulaire d'anthropologie au Collège des Humanités et à la Section d'architecture de l'EPFL, où elle dirige le groupe de recherche Patrimoine, Anthropologie et Techniques. Spécialiste des politiques patrimoniales en Chine, en Malaisie et en Suisse, elle s'intéresse plus largement aux rapports entre politiques culturelles, approches critiques du patrimoine et transformations urbaines. Ses recherches portent sur les effets des conventions internationales et des instruments administratifs dans la reconnaissance et la redéfinition des pratiques culturelles, en particulier dans le cadre des dispositifs de gouvernance du patrimoine. Elle co-dirige le comité de recherche (CR) 44 Héritage et Patrimoine de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française (AISLF). En tant que chercheuse ou investigatrice principale, elle a pris part à des projets marquants, parmi lesquels le premier inventaire des traditions vivantes en Suisse (2009-2014), l'inscription de l'urbanisme horloger sur la Liste du patrimoine mondial de l'Unesco (2016-2018) et l'intégration de la gestion des risques

d'avalanche à la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité (Unesco) en Suisse (2023-2024).

Sara Green

Sara Green a fondé Art for Refugees in Transition (A.R.T.) et en est la directrice générale. A.R.T. est une organisation non gouvernementale (ONG) accréditée par l'Unesco pour fournir des services consultatifs au Comité intergouvernemental dans le cadre de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (PCI). En 2023, A.R.T. a reçu le Prix international de Jeonju pour la promotion du patrimoine culturel immatériel.

Titulaire d'un Master of Business Administration en finance et en économie dans le cadre de la Columbia Business School, Sara Green a également obtenu une licence en danse et une licence en histoire de l'université d'État de l'Ohio. Sa collaboration avec A.R.T. a débuté en 2001 par un voyage au Kosovo avec le Comité international de secours afin d'examiner les programmes destinés aux enfants dans les conflits armés. Depuis 2003, elle a mis en œuvre les programmes d'A.R.T. en Thaïlande, en Colombie, en Égypte, en Jordanie, en Israël, au Tadjikistan, en Palestine et au Cameroun.

Sara Green a dansé professionnellement pendant dix ans en Europe et aux États-Unis. Son travail a été présenté dans les ouvrages *More Than 85 Broads* de Janet Hanson, ainsi que *The Art of Doing Good* de Charles Bronfman et Jeffrey Solomon.

Stanley Jachike Onyemechalu

Stanley Jachike Onyemechalu (BA & MA University of Nigeria) is a Gates Cambridge Scholar and PhD Candidate in Archaeology at King's College, University of Cambridge. His doctoral research explores the intersections of cultural heritage and the legacies of violent conflicts in the context of the Nigeria-Biafra war. The data from his fieldwork, some of which form part of this article, was supported through the Royal Anthropological Institute's Emslie Horniman Anthropological Scholarship Fund. He is also a graduate member of the Cambridge Heritage Research Centre.

Julie Léonard

Depuis 2013, Julie Léonard est responsable des inventaires du patrimoine culturel immatériel au sein de l'association Bretagne Culture Diversité. Elle est l'autrice d'une thèse en sociologie/ethnologie sur les processus de patrimonialisation à travers l'exemple de l'inscription du fest-noz sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité (Unesco).

Dacia Viejo Rose

Dacia Viejo Rose (BA Tufts, MA City University, PhD Cambridge) is an associate professor in Heritage and the Politics of the Past in the Department of Archaeology, University of Cambridge, and director of the Cambridge Heritage Research Centre. Her books include *Reconstructing Spain: Cultural Heritage and Memory after Civil War* (Sussex Academic Press, 2013) and the coedited volumes *War and Cultural Heritage* (Cambridge University Press, 2015) and *Memorials in the Aftermath of War* (Palgrave 2019).

Le patrimoine vivant en situation d'urgence : prévenir, résister, réparer et réconcilier

Intangible cultural heritage in
emergencies: prevent, resist,
repair and reconcile

Introduction

Au tournant du ^{xxi}^e siècle, alors même que la communauté internationale a été sensibilisée à nouveau aux risques pesant sur le patrimoine mondial — que ce soit en raison du changement climatique, qui menace notamment d’engloutir Venise sous les eaux, ou des conflits armés causant pillages et destructions de biens culturels, comme celle des Bouddhas de Bamiyan en 2001 ou celle des mausolées de Tombouctou en 2012 — la question du patrimoine vivant en situation d’urgence n’a été formalisée que de façon très récente dans l’arène internationale¹. Le Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (PCI) a adopté en 2019, à Bogota (Colombie) lors de sa quatorzième session, les « Principes et modalités opérationnels pour la sauvegarde du PCI dans les situations d’urgence ». Pourtant, ce patrimoine est tout autant vulnérable aux situations d’urgence que le patrimoine bâti. Pour ces raisons, « Le patrimoine vivant en situation d’urgence » a été le thème du 9^e colloque international organisé les 17 et 18 novembre 2022 à Vitré par l’ethnopôle Centre français du patrimoine culturel immatériel (CFPCI) en partenariat avec la Chaire Unesco « PCI et développement durable » et le soutien du ministère de la Culture.

Les bouleversements que connaît notre époque, tels que la guerre, l’érosion de la biodiversité ou bien les mégafeux et les tempêtes, influent aussi bien sur la préservation et la conservation du patrimoine dit matériel et naturel que sur la viabilité du patrimoine vivant (Isnart, Hottin, 2024). Cependant, en étant porté par des communautés, et dans bien des cas lié à des ressources naturelles ou à des espaces culturels, le PCI est exposé non seulement aux risques qui affectent le patrimoine matériel, mais aussi à des menaces distinctes. À titre d’exemple, la pandémie de Covid-19, qui a plutôt préservé le patrimoine naturel et culturel (notamment des effets délétères du tourisme) a lourdement grevé le patrimoine vivant². Les carnivals et les fêtes ont dû être annulés. Certains rituels ont été adaptés, comme la procession circulaire millénaire de Valenciennes, « le Tour du Saint-Cordon », qui s’est déroulée de façon restreinte en 2020³. Les processus de formation et d’éducation ont été interrompus. La transmission d’expressions culturelles et de savoirs traditionnels est devenue d’autant plus incertaine que la communauté les portant est âgée. Certaines communautés ont d’ailleurs identifié adéquatement ce nouveau

¹ Voir notamment les « Principes et modalités opérationnels pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans les situations d’urgence » adoptés lors de la quatorzième session du Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, qui s’est tenue à Bogota (Colombie) du 9 au 14 décembre 2019.

² Unesco, *Le patrimoine vivant face à la COVID-19*, 2021, disponible [en ligne] https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377671_fre.locale=fr [consulté le 16 septembre 2025].

³ « Le Tour du Saint-Cordon (Valenciennes) », fiche incluse à l’Inventaire national du PCI en 2023, [en ligne] <https://www.culture.gouv.fr/Media/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Files/Fiches-inventaire-du-PCI/le-tour-du-saint-cordon-valenciennes> [consulté le 16 septembre 2025].

danger pesant sur le PCI. En janvier 2021, la Nation Cherokee d'Oklahoma a par exemple donné aux personnes parlant couramment le Cherokee un accès prioritaire aux premières doses de vaccin contre la Covid-19 afin d'assurer et de protéger la transmission et les pratiques liées à leur langue et à leur culture (Gregory, 2011 : 51).

De la même façon, le déplacement forcé de population, qu'il soit dû à des inondations, des sécheresses, des persécutions ou des conflits armés, fragilise les processus de transmission du patrimoine vivant. En effet, le déplacement forcé d'une communauté de ses terres ancestrales altère son mode de vie, et la prive de l'accès aux sites religieux et culturels associés à son patrimoine vivant⁴. La sauvegarde du PCI en situation d'urgence exige par conséquent d'emprunter de nouvelles approches.

Une des spécificités présentées par le patrimoine vivant est sa nature duale : il n'est pas seulement une victime passive des situations d'urgence, mais il constitue aussi une ressource précieuse malléable et mobilisable par les communautés en amont des situations d'urgence (Bortolotto, 2025). Certaines connaissances et pratiques ont en effet pour objet de prévenir, d'éviter ou de réduire des risques⁵. D'autres éléments du patrimoine vivant forment des moyens puissants de redressement et de réconciliation pour les « populations touchées⁶ ». Le patrimoine vivant, en tant que levier du développement durable, est de plus l'un des ressorts à la disposition des communautés pour se rétablir après une situation d'urgence ou une catastrophe. Il peut faciliter la reconstitution d'une identité culturelle en partage, raviver un sentiment d'appartenance ou favoriser le maintien de la paix. Il est également d'un secours précieux pour restaurer le patrimoine matériel endommagé ou détruit. Par exemple, la reconstruction des mausolées de Tombouctou a conduit à mobiliser des systèmes de savoirs portés par des maçons traditionnels (Fałkowska-Clarys, Martinet, 2020).

Ce volume des Cahiers du Centre français du PCI ne constitue pas des actes de colloque, mais plutôt le prolongement de la réflexion menée pendant ces deux journées d'étude réunissant des acteurs de tous horizons, professionnels du patrimoine et anthropologues, afin d'interroger d'une part la façon dont le patrimoine vivant est investi par les communautés confrontées à des risques et à des situations d'urgence et, d'autre part, la résistance et l'évolution des pratiques culturelles pendant et après les crises et catastrophes. Au fil d'un entretien, Florence Graezer Bideau et Chiara Bortolotto donnent à entendre les originalités de l'inscription en 2018 de la gestion des risques d'avalanche (GRA) par la Suisse et l'Autriche sur la Liste représentative du PCI de l'humanité (UNESCO). Résultant d'une approche idéologique et avant-gardiste soutenue par des experts, la reconnaissance de cet élément ordinaire, quotidien et préventif, entre savoir-faire « traditionnels » et innovations technologiques, a contribué à élargir la compréhension et l'imaginaire jusqu'alors associés au champ du patrimoine vivant.

Soulignant que le PCI est susceptible de devenir un outil d'adaptation et de résistance en temps de crise, Julie Léonard se penche sur la créativité déployée par les

⁴ Commission africaine des droits de l'Homme, *Center for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group (on behalf of Endorois Welfare Council) v. Kenya*, Communication n°276/03, 25 novembre 2009, [en ligne] <https://caselaw.ihrda.org/fr/document/qlw2i6u4vw8> [consulté le 16 septembre 2025].

⁵ Voir notamment la gestion du danger d'avalanches, élément proposé par la Suisse et l'Autriche et inscrit en 2018 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

⁶ Décision 11.COM 15 adoptée lors de la onzième session du Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, qui s'est tenue à Addis-Abeba (Éthiopie) du 28 novembre au 2 décembre 2016.

collectifs, acteurs et passionnés du fest-noz en Bretagne pour continuer de partager des festoù-noz pendant le premier confinement lié à la pandémie de Covid-19. Malgré les interdictions et les restrictions imposées dans le cadre de l'état d'urgence sanitaire, les ressources mobilisées et les contextes inédits créés pour faire la fête ensemble rejoignent les mobilisations sociopolitiques déployées à la faveur du fest-noz moderne et présentent des continuités avec certaines initiatives amorcées dix ans plus tôt à l'origine de la candidature du fest-noz sur la Liste représentative du PCI de l'humanité.

Par une description analytique de l'histoire, des caractéristiques et des enjeux associés à la soupe au giraumon, élément inscrit en 2021 par Haïti sur la Liste représentative du PCI de l'humanité, Ricarson Dorcé révèle que le patrimoine vivant est à même d'être investi par des communautés pour jouer un rôle cathartique, régénérateur et fédérateur pendant et après des persécutions. À l'échelle internationale, la reconnaissance des pratiques et des savoir-faire relatifs à ce plat emblématique tend à éclairer que ce « patrimoine intime post-colonial résilient » incarne la liberté et la résistance contre la colonisation et l'esclavage, s'inscrivant dans la lutte pour l'émancipation d'Haïti, la dignité et la liberté acquise.

À partir du cas de la guerre du Biafra au Nigeria, Dacia Viejo Rose et Stanley Onyemechalau analysent la manière dont le PCI peut être affecté et transformé dans le contexte singulier des guerres civiles, tout en acquérant un potentiel transformateur en tant que stratégie effective et levier efficace pour faciliter la cohésion du tissu social et la consolidation de la paix. Prolongeant ces réflexions avec une autre perspective, ce volume se conclut par un témoignage reflétant les points de vue, les expériences et les espoirs portés par une organisation non gouvernementale (ONG) accréditée auprès du Comité intergouvernemental de sauvegarde du PCI de l'Unesco. Sara Green explique les raisons pour lesquelles la transmission des berceuses se place au cœur d'un programme mené par Art for Refugees in Transition (A.R.T.) dans le camp de réfugiés de Dheisheh en Cisjordanie, Palestine. À la croisée d'un témoignage personnelle et d'un retour d'expérience professionnelle, elle dépeint la manière dont les berceuses transmises de génération en génération ont été entonnées par les femmes pour en faire un patrimoine vivant porteur de résilience et de renouveau, pour faire face aux traumatismes engendrés par la violence des conflits ayant sévi au Moyen-Orient en 2023. Ce texte illustre que le PCI peut être une ressource efficace et une source d'inspiration par et pour les actrices et acteurs qui en héritent et le font vivre en réponse aux défis vécus en situation d'urgence.

Lily Martinet et Alice Fromonteil

Lily Martinet est chargée de mission pour le patrimoine culturel immatériel auprès du Département de la recherche, de la valorisation et du PCI du ministère de la Culture. Elle a été responsable du Centre français du patrimoine culturel immatériel de 2021 à 2022. Elle a auparavant occupé le poste de Senior Research Fellow à l'Institut Max Planck Luxembourg pour le droit procédural (2018-2021) après avoir soutenu, en 2017, une thèse sur les expressions culturelles traditionnelles en droit international. Admise au barreau de Paris en 2014, elle est enfin également diplômée de l'École européenne supérieure d'art de Bretagne

Alice Fromonteil est l'auteurice d'une thèse en anthropologie linguistique sur les arts de la parole à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale). Elle a été responsable de l'ethnopôle Centre français du patrimoine culturel immatériel (CFPCI) à la Maison des Cultures du Monde, de 2022 à 2025.

Bibliographie

BORTOLOTTO Chiara. *Will heritage save us?*. Cambridge University Press, 2025, [en ligne] <https://doi.org/10.1017/9781009509114>.

FAŁKOWSKA-CLARYS Martyna, MARTINET Lily. « Keeping the delicate mosaic together: can the ICC deal with intangible cultural heritage? ». In *Intersections of Law and Culture at the International Criminal Court*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing), 2020, 81-101, [en ligne] <https://doi.org/10.4337/9781839107306.00012> [consulté le 15 septembre 2025].

GREGORY Alice. "How Did a Self-Taught Linguist Come to Own an Indigenous Language?". In *New Yorker*, 19 avril 2021.

ISNART Cyril, HOTTIN Christian. « Catastrophes patrimoniales ». Dans *In Situ. Au regard des sciences sociales* [en ligne] 2024, <https://journals.openedition.org/insituarss/3504> [consulté le 15 septembre 2025].

La gestion du risque d'avalanche : vers un nouveau modèle pour penser le PCI

Entretien avec Florence Graezer Bideau et Chiara Bortolotto¹

Alice Fromonteil [AF] : À quoi renvoie l'élément intitulé « La gestion du danger d'avalanches » inscrit sur la Liste représentative du PCI de l'humanité ?

Florence Graezer Bideau [FGB] : Présentée conjointement par la Suisse et l'Autriche, la gestion des risques d'avalanche (GRA) a été inscrite en 2018 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel (PCI) de l'Unesco. Les avalanches étant susceptibles de se déclencher sur tout terrain présentant une pente supérieure à 30° et une couche de neige d'au moins 50 cm, la GRA concerne de vastes zones de territoires autrichiens et suisses, affectant ainsi leurs habitants durant la saison hivernale. Le dossier soumis par les deux pays définit la GRA comme l'ensemble des pratiques visant à atténuer les risques liés aux avalanches. Cela inclut l'aménagement du territoire, l'installation de stations de contrôle, la mise en place de structures de défense telles que les paravalanches, la construction d'édifices résistants aux avalanches adaptés aux zones à risque, le partage des informations sur les conditions d'enneigement ainsi que la transmission de toponymes et de légendes évoquant et rappelant les dangers liés aux caractéristiques particulières de chaque lieu. Dans cette démarche, les pratiques et les connaissances traditionnelles de prévention des risques sont considérées comme des atouts essentiels pour la planification territoriale, notamment en vue de protéger les habitations et les infrastructures. Selon le dossier d'inscription, les connaissances empiriques liées à la GRA sont documentées depuis le xv^e siècle et transmises à travers une pratique quotidienne ancrée dans



Fig. 1 Grosse avalanche dans la Vallée de la Sionne en Suisse. © Yann Gross, 2015, avec la permission de l'Unesco.

¹ Mené par Alice Fromonteil en juillet 2024 et retranscrit par Alexia Fagot, assistante en documentation à la Maison des Cultures du Monde-CFPCI (février-juillet 2024), cet entretien s'inspire d'un texte à paraître : "Creativity and Innovation in Heritage Bureaucracy: Avalanche Risk Management as Intangible Cultural Heritage in Switzerland". In Peter Bille Larsen and Florence Graezer Bideau (eds.). *The heritage, creativity and innovation nexus: critical approaches and interdisciplinary perspectives*. London: Routledge. Il s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche interdisciplinaire intitulé *Understanding local risk culture(s) in the context of climate crisis: avalanche hazard from the perspective of anthropology and natural sciences & technologies*, financé par le programme Collaborative Research on Science and Society (CROSS) de l'EPFL et de l'UNIL pour la période 2023-2024.

l'environnement alpin. Portées par une expérience directe du terrain, ces connaissances s'inscrivent dans une logique de confrontation au danger et sont souvent associées à un fort sentiment de solidarité face à ce que l'on appelle le « danger blanc ». Elles ont permis aux populations locales de faire face aux risques d'avalanche pendant plusieurs siècles. Ces compétences deviennent d'autant plus cruciales aujourd'hui que les changements climatiques laissent présager une augmentation de la fréquence et de la violence des avalanches.

AF : De quelle manière et pour quelle(s) raison(s) le projet de cette inscription est-il né ?

FGB : En 2008, la Suisse a ratifié conjointement les Conventions de 2003 pour la sauvegarde de PCI et de 2005 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. L'une des obligations découlant de la Convention de 2003 est de créer un inventaire. Or, à cette époque, la Suisse ne disposait pas, à proprement parler, d'un inventaire recensant ce que la Convention désigne comme des traditions vivantes, autrement dit du PCI. Il a donc fallu commencer par élaborer un tel inventaire. La Suisse se distingue à cet égard par son système fédéraliste, fondé sur le principe de la subsidiarité. Un dialogue constant s'instaure entre le niveau fédéral, incarné par l'Office Fédéral de la Culture (OFC) chargé de développer les politiques culturelles à l'échelle nationale, et le niveau cantonal. Les vingt-six cantons qui composent la Suisse ont la responsabilité de mettre en œuvre les politiques culturelles définies au niveau fédéral. Pour établir un nouvel inventaire, il a donc fallu s'adresser aux offices culturels des vingt-six cantons et trouver une manière de les faire collaborer. L'objectif initial était d'identifier dans chaque canton un certain nombre de traditions ou de formes de PCI présentes sur leur territoire. Sur la base de ces apports cantonaux, à savoir une série d'inventaires établis aux niveaux cantonal et régional, un premier inventaire national a été élaboré, conformément aux recommandations de la Convention. C'est dans ce contexte que débute le processus.

Plutôt que de suivre à la lettre le processus des *Directives opérationnelles* de l'Unesco, l'OFC a choisi d'élaborer ses propres Directives opérationnelles nationales, en y intégrant une certaine flexibilité adaptée au contexte suisse. La première forme de liberté offerte aux cantons était de s'organiser comme ils l'entendaient pour identifier les éléments du PCI sur leur territoire. Certains ont fait appel à un expert, par canton ou par entité, chargé d'identifier des traditions sur le territoire, tandis que d'autres ont privilégié une approche *bottom-up* (ascendante), en sensibilisant la population et les diverses associations locales afin de recueillir directement, par leurs biais, des propositions d'éléments patrimoniaux. La seconde flexibilité concernait la possibilité pour les cantons de travailler soit de manière individuelle — ce qui aurait pu aboutir à produire vingt-six listes cantonales à partir desquelles seraient extraites un certain nombre d'éléments pour constituer l'inventaire national —, soit en collaboration, par binôme ou en groupes, pour établir des listes communes. Il est d'ailleurs intéressant de constater que, dans la pratique, différents modes d'organisation ont été mis en œuvre selon les cantons, témoignant de la diversité des dynamiques régionales au sein du système fédéral. Au final, douze listes cantonales ont été établies. Deux d'entre elles ont été produites de manière collective : les cantons de la Suisse centrale et les cantons de la Suisse orientale [à l'est], se sont regroupés pour élaborer chacun une liste commune. Deux autres groupes de cantons ont travaillé en binôme. Et tous les autres ont procédé de manière individuelle. L'ensemble des propositions des cantons, soit un total initial de 369 éléments, a ensuite été centralisé par une commission fédérale. Pour des raisons logistiques et d'équilibre territorial, environ

quinze éléments par canton ont été retenus, qu'ils proviennent des listes cantonales, bi-cantonales ou collectives. À partir de ces 369 traditions recensées, environ 169 ont été sélectionnées pour constituer le premier inventaire national. C'est dans ce cadre que la GRA a été proposée par le canton du Valais, qui souhaitait mettre en valeur des pratiques exemplaires, représentatives de son territoire. L'idée de faire figurer une tradition liée à la gestion de la neige est rapidement apparue, et la GRA s'est imposée à ce moment-là. Cette tradition a d'abord été inscrite dans la liste cantonale du Valais, avant d'être transmise au niveau fédéral. Le groupe d'experts chargé de constituer l'inventaire national a ensuite décidé de la retenir parmi les éléments à mettre en avant. La GRA a ainsi été sélectionnée parmi les huit traditions vivantes appelées à faire l'objet d'une candidature pour rejoindre progressivement la Liste représentative du PCI de l'Unesco.

Chiara Bortolotto [CB] : Il est intéressant de souligner que ce projet se présente comme novateur et constitue indéniablement une démarche très sophistiquée par comparaison aux candidatures fondées sur une compréhension plus conventionnelle et folklorique du PCI. Ce projet résulte d'une démarche intellectuelle portée par des experts avec une formation ethnologique et une vision très progressiste quant à la place du PCI dans la société contemporaine. Il ne s'agit donc pas d'une démarche initiée et soutenue par les gens, porteurs et praticiens des savoirs qui font l'objet de la reconnaissance patrimoniale. Ces gens, ceux que l'Unesco désigne dans son jargon comme « les communautés », ont été informés de cette démarche et ont été impliqués dans le montage du projet dans la mesure du possible, mais ils n'en sont pas à l'origine.

FGB : Une fois l'élément retenu pour intégrer la Liste représentative de l'Unesco, la question de l'identification des porteurs s'est rapidement posée. De manière assez naturelle, un acteur principal s'est imposé : l'Institut de recherche sur la neige et les avalanches (WSL-FSL), basé à Davos. En tant qu'institution fédérale, il apparaissait comme le porteur le plus légitime pour assurer ce rôle et soutenir ce projet. Il est intéressant de noter que cet institut est situé dans le canton des Grisons, et non dans le canton du Valais, à l'origine de la proposition. Une fois la candidature valaisanne retenue par le Conseil fédéral, parmi les huit traditions sélectionnées pour une soumission progressive à l'Unesco en faveur de la Liste représentative, il a fallu identifier également des acteurs institutionnels capables de garantir la légitimité de la démarche au niveau national. C'est dans ce cadre que l'Institut de Davos a été sollicité pour assumer la responsabilité principale de cette candidature. D'autres institutions nationales ont également été associées, notamment la Fédération suisse des guides de montagne et le Club Alpin Auisse (CAS), afin de renforcer la portée collective et représentative du projet. La recherche des porteurs s'est ainsi orientée vers des acteurs institutionnels disposant d'une reconnaissance nationale, capables de soutenir et de légitimer la proposition.

AF : Sur le sens de ce projet, quels étaient l'intérêt et l'originalité recherchés au travers de cette patrimonialisation ?

CB : Avec ce projet, la Suisse s'est positionnée au niveau international pour porter un discours explicitement et clairement fondé sur la notion de développement durable. L'objectif était de proposer un dossier qui soit relativement étonnant, décoiffant, original et alternatif, contrastant avec la majorité des éléments inscrits plus folkloriques généralement, y compris pour les éléments suisses. Par exemple, le carnaval de Bâle, la fête des vigneronnes ou les Processions de la Semaine sainte à Mendrisio renvoient en effet à des formes plus conventionnelles du patrimoine immatériel. Mais la Suisse a cherché



Fig. 2 Sauveteurs, bénévoles et guides de montagne recherchent des survivants sur une piste de ski à Gargellen (Autriche). Cette avalanche de 4,5 mètres de haut a mobilisé 140 personnes. La solidarité et la rapidité d'intervention sont importantes pour retrouver d'éventuels survivants.
© Friedrich Juen, 2012, avec la permission de l'Unesco.

progressivement à inscrire des pratiques davantage liées à la gestion du territoire, comme la saison d'alpage, l'art de la construction en pierre sèche ou encore l'irrigation traditionnelle. Sans doute, la GRA est le plus, je dirais, inattendu parmi ces éléments, car l'aspect folklorique est vraiment absent. Pour autant, cet élément s'inscrit dans une tradition, en mobilisant des connaissances relatives à l'observation de la neige, du vent, des conditions météorologiques, etc., évidemment transmises de génération en génération, et qui correspondent à la définition du PCI, mais sans renvoyer à un élément folklorique ou spectaculaire. Il s'agit de connaissances très pragmatiques. À travers cette candidature, la Suisse souhaitait ainsi mettre en avant un projet inattendu, pour déstabiliser ainsi la perspective communément admise de ce qu'est le PCI, afin d'élargir ses contours et de faire évoluer le domaine. Mais il s'agit là d'une démarche intellectuelle et d'une volonté politique portée par l'OFC et aussi par les ethnologues impliqués dans la démarche.

FGB : En complément, deux éléments ont été fondamentaux dès le départ dans cette démarche. Premièrement, et nous l'avons observé lors de la constitution et de la validation du premier inventaire national en Suisse, mais aussi dans le cadre plus large de la Liste représentative de l'Unesco, le domaine des savoirs et des connaissances en lien avec la nature et l'univers était nettement moins représenté que les deux ou trois premiers domaines de la définition, en particulier les rituels sociaux et les festivités. Consciente de ce déséquilibre, la Suisse a rapidement souhaité se démarquer en jouant une carte plus originale. Certes, parmi les huit traditions sélectionnées pour être proposées à la Liste, comme vient de le souligner Chiara, plusieurs éléments relèvent d'un registre traditionnel attendu. Cependant, très vite, l'idée a émergé d'introduire un élément qui correspond

au quatrième domaine de la Convention, celui des connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers. Ce domaine restait alors peu mis en avant, souvent méconnu ou difficilement identifié comme relevant du patrimoine immatériel. En ce sens, la Suisse a voulu être avant-gardiste en proposant la candidature de la GRA, précisément pour valoriser un aspect du PCI encore marginalisé.

Le second élément très important, également central dans les objectifs de l'inventaire national, a été la volonté d'introduire, dans la mesure du possible, des éléments en lien avec la technologie, l'innovation, voire l'industrie. L'inventaire suisse reflète en effet une forte distinction entre différentes réalités territoriales : la Suisse des plaines et celle des montagnes, celle des villes et des villages, des espaces urbains et ruraux, la Suisse plus traditionnelle et plus urbaine. Pour rééquilibrer cette représentation, les experts au niveau fédéral ont cherché à intégrer, çà et là, des éléments mettant en valeur des savoirs liés à l'innovation technologique et à l'ingénierie. C'est cette orientation que la Suisse a souhaité affirmer. L'exemple des savoir-faire des métiers de l'horlogerie (*watch making*) est particulièrement significatif. Il s'agit de pratiques traditionnelles transmises de génération en génération, mais étroitement liées à une culture de la précision, de l'ingénierie et de l'innovation. Cette inscription souligne l'importance d'une articulation entre savoir-faire traditionnel et ingénierie et technologie, une articulation que peu de pays avaient valorisée à ce stade dans le cadre de la Convention.

Pour rebondir aussi sur ce que Chiara évoquait, on constate, à travers la définition proposée en introduction du dossier de nomination, que la Suisse a volontairement élargi la conception du PCI et de la tradition. Elle a proposé un élément qui dépasse les représentations du sens commun, en articulant deux dimensions rarement associées : un savoir-faire traditionnel et sa dimension technologique. Dans le dossier de la GRA, les savoir-faire traditionnels sont décrits à partir de sources historiques, iconographiques et littéraires riches remontant au xv^e siècle, et transmises de génération en génération. Ce type de transmission renvoie généralement à des pratiques dont les représentations sont spontanément associées à des formes dites folkloriques. Or la candidature établit un lien original entre cette forme attendue de représentation des traditions et une approche plus technique, incarnée notamment par l'expertise des ingénieurs. La spécificité de la candidature réside dans la manière dont le dossier parvient à articuler tradition et technologie dans une présentation cohérente et originale. Son objectif est de redéfinir les contours du patrimoine immatériel en y intégrant des formes de transmission liées à l'ingénierie contemporaine.

AF : Ce patrimoine vivant est-il menacé ?

CB : La communauté des acteurs, telle qu'elle est représentée dans le dossier de candidature, regroupe à la fois des personnes présentes sur le terrain qui, au quotidien, observent le manteau neigeux, les chutes de neige, le vent, bref, celles qui, par leur expérience sensible et directe, sont en mesure d'anticiper les risques et les effets liés aux avalanches. En même temps, cette communauté inclut également des acteurs scientifiques, comme les chercheurs de l'Institut de Davos, qui s'appuient sur des instruments d'observation et d'analyse très sophistiqués, ainsi que des organismes institutionnels et techniques tels que l'Office de la météorologie. Cette diversité de profils, mêlant savoirs empiriques et expertises technologiques, reflète une approche élargie et complémentaire de la gestion des risques d'avalanche. Concernant la viabilité de cet élément, deux facteurs principaux sont à souligner. D'une part, les observateurs locaux sur le terrain,

considérés comme des partenaires fondamentaux par les scientifiques à Davos, sont de moins en moins nombreux. Les évolutions sociales ont profondément transformé les modes de vie. En effet, les habitants ne vivent plus en permanence dans leur chalet au fil des saisons. Leur mobilité croissante, notamment durant les périodes de vacances, fait qu'ils ne sont plus toujours présents pour mesurer, observer et anticiper les risques d'avalanche. D'autre part, les effets du changement climatique modifient sensiblement la période durant laquelle ces observations sont nécessaires. Des événements qui étaient auparavant rares deviennent plus fréquents, tandis que certains risques, autrefois cantonnés à l'hiver, tendent à s'étendre à d'autres moments de l'année, comme le printemps. Ces transformations sociales et climatiques remettent en cause les conditions de transmission et de pratique de ces savoirs empiriques.

FGB : L'Institut de Davos nous a également fait part des difficultés croissantes rencontrées pour recruter des jeunes observateurs. Ces derniers sont souvent des employés de stations ou des guides de montagne. Or, les exigences liées à cette fonction, notamment les observations à réaliser deux fois par jour, rendent la tâche particulièrement contraignante, ce qui complique le renouvellement des effectifs. Du point de vue de la viabilité, nous n'avons pas vraiment observé l'émergence de nouvelles mesures de sauvegarde à proprement parler. Toutefois, depuis la pandémie de Covid-19, on constate une popularité croissante des activités hivernales, notamment le ski de randonnée. Cette présence humaine accrue en montagne a entraîné une intensification des actions de sensibilisation aux risques auprès de la population, menée par l'Institut de Davos ainsi que par diverses fédérations sportives ou professionnelles. Il s'agit toutefois davantage de réponses sociales observées sur le terrain que de mesures formalisées dans le cadre de la sauvegarde du PCI. Le nombre de personnes potentiellement exposées aux avalanches augmentant, les initiatives de prévention et les cours de formation se sont multipliés, portés par des associations, des clubs de sports ou des organisations locales. Ces actions reflètent une mobilisation croissante de la société face à l'augmentation des risques, comme en témoigne la survenue tardive et meurtrière d'avalanches cette année. Dans ce contexte, et compte tenu de la hausse constante du nombre de pratiquants, il serait pertinent d'interroger l'Institut sur de possibles évolutions ou renforcements des mesures de sauvegarde existantes. À ce jour, l'application *White Risk*², mentionnée dans le dossier de candidature, continue d'être développée et améliorée, mais, à notre connaissance, aucune nouvelle mesure officielle de sauvegarde n'a été mise en place depuis l'inscription.

AF : Qui sont les victimes principales et à quelles fréquences ces catastrophes causent-elles des accidents et des dégâts ?

FGB : Au cours de nos entretiens avec les personnes concernées, il a souvent été souligné que la problématique des risques d'avalanches réside dans le fait que chaque génération n'est pas nécessairement confrontée aux mêmes défis, et que les infrastructures en montagne varient sensiblement d'un village à l'autre. Par « infrastructures », j'entends ici l'ensemble des éléments qui constitue le paysage de montagne, soit les routes, les villages, les ponts et les tunnels, etc. La difficulté majeure, en ce qui concerne la GRA, tient au fait que toutes les générations n'y sont pas exposées, et heureusement

² Application gratuite de l'Institut WSL pour l'étude de la neige et des avalanches SLF, *White Risk* permet d'évaluer en montagne l'hiver en proposant divers outils et informations comme le bulletin interactif d'avalanches, ou des données nivologiques et météorologiques. *White Risk* [en ligne] <https://whiterisk.ch/fr> [consulté le 11 septembre 2025].

d'ailleurs. Cela pose néanmoins un véritable défi en matière de transmission des savoirs et des pratiques. En l'absence d'expérience directe, il existe un risque que certaines pratiques soient perdues, oubliées ou mal transmises. Le dossier de candidature soumis à l'Unesco porte principalement sur les avalanches en montagne, affectant surtout les itinéraires de ski de randonnée, et par conséquent les randonneurs. Il est relativement rare que ces avalanches endommagent directement des villages ou des infrastructures majeures, en raison des nombreuses structures de protection mises en place. Toutefois, il y a quelques années, aux Diablerets, une coulée a perturbé certaines infrastructures, notamment le petit train reliant la vallée à la montagne. Heureusement, si je me souviens bien, il n'y a eu aucun décès. Il est donc important de distinguer les phénomènes observés en montagne, voire en haute montagne, des infrastructures qui s'y trouvent, et qui peuvent être menacées. En Suisse, une sensibilisation constante à ces enjeux est assurée à travers les différents médias.

CB : Tous ont souligné que, par le passé, les avalanches représentaient avant tout un danger pour les infrastructures des villages. En d'autres termes, elles avaient un impact direct sur la vie quotidienne des habitants des zones de montagne. Aujourd'hui, ces risques sont de plus en plus associés aux sports d'hiver et au tourisme. Les changements sociaux et les nouveaux usages de la montagne ont modifié les enjeux liés à la GRA. Auparavant, les sports d'hiver étaient pratiqués par un nombre bien plus restreint



Fig. 3 Les cours du Club Alpin Suisse (CAS) permettent aux jeunes d'apprendre à évaluer les dangers d'avalanches en utilisant des cartes topographiques, des bulletins d'avalanches et les prévisions météorologiques. Ces exercices sont indispensables pour compléter les connaissances transmises sur le terrain. © Markus Stähelin, 2015, avec la permission de l'Unesco.

de personnes, ce qui réduisait naturellement les risques dans ce domaine. Pour revenir à la question des mesures de sauvegarde, nous n'avons effectivement pas observé de nouvelles initiatives visant à renforcer la transmission des pratiques. Depuis la patrimonialisation, nous n'avons pas repéré de changements notables, ou d'interventions significatives en matière de sauvegarde.

FGB : Pour donner un exemple, l'Institut pour l'étude de la neige et des avalanches de Davos propose depuis longtemps des formations destinées aux observateurs et aux guides, dans le but de sensibiliser au maximum les personnes responsables des infrastructures aux dangers liés aux avalanches. Ces cours existaient déjà bien avant l'inscription au patrimoine, et ils se poursuivent encore aujourd'hui. En ce sens, on peut dire que ces démarches s'inscrivent dans les mesures existantes, sans pour autant constituer des initiatives nouvelles et innovantes introduites spécifiquement après la reconnaissance patrimoniale. Ces formations sont d'ailleurs bien intégrées au dispositif national, et bénéficient aussi d'une portée internationale puisque certains cours sont proposés en anglais et s'adressent à des personnes venant de l'étranger. Si les mesures de sauvegarde mentionnées dans le dossier de candidature renvoient à ce type d'initiatives, aucun développement ou renforcement notable n'a été observé depuis l'inscription.

CB : Autrement dit, ce n'est pas l'inscription au patrimoine qui a transformé la situation. Aucun impact évident sur la pratique n'a été constaté.

AF : Quelles ont été les réactions suscitées par cette inscription de la part des communautés concernées, ou de la part d'autres acteurs ?

FGB : C'est une question que nous avons régulièrement posée au cours de nos entretiens et de nos observations. Pour la majorité des acteurs impliqués, notamment institutionnels — qu'il s'agisse des instituts, des fédérations, ou encore des administrateurs et élus locaux — l'inscription n'a pas suscité d'émotion particulière. Certains ont exprimé ressentir parfois une certaine fierté, non pas tant liée à l'inscription elle-même, mais plutôt à la reconnaissance de leurs savoirs et du travail réalisé au quotidien, souvent dans l'ombre. Aucun engouement spécifique ou dynamique nouvelle ne semble toutefois avoir émergé à la suite de cette inscription au patrimoine.

En menant des entretiens à Davos, nous avons rencontré le directeur à l'origine du projet, très investi et enthousiaste. Il s'est dit extrêmement heureux et fier que le dossier ait été positivement évalué par les experts du comité scientifique de l'Unesco. Toutefois, les échanges avec d'autres chercheurs, ingénieurs et employés de l'Institut, ont révélé une perception plus neutre de l'inscription. Ces derniers n'ont pas manifesté d'émotion particulière à son sujet, y voyant surtout une forme de reconnaissance du travail accompli dans le cadre habituel de leurs responsabilités. De la même manière, les représentants de la Fédération des guides ou du Club alpin ont exprimé leur satisfaction et leur fierté quant à la connaissance de leurs pratiques et de leurs expertises par l'Unesco, tout en soulignant que cela n'avait pas entraîné de changements notables dans leurs manières d'agir ou dans leur organisation.

CB : Peut-être, à ce propos, faut-il souligner le faible niveau d'enjeux et d'implication des personnes concernées dans la démarche. Si la plupart ont été informées du projet, et s'en sont dit contentes et fières, elles ne l'ont pas vécu comme une distinction honorifique les touchant personnellement. La reconnaissance a été reçue de manière plutôt passive, comme un cadeau apprécié mais sans réelle appropriation. Ce caractère peu

conflictuel, presque consensuel, s'explique précisément par cette absence d'enjeu. La reconnaissance n'a pas véritablement suscité des débats, ni mobilisé les acteurs locaux. Elle n'a eu, en somme, que peu d'impact sur leur quotidien. Une petite cérémonie a bien été organisée pour marquer l'événement, mais la visibilité de l'inscription reste assez limitée. Disons que la dimension patrimoniale est généralement perçue de manière positive, mais sans produire de transformation tangible dans la vie des personnes concernées. Je pense que cette inscription revêt surtout un intérêt pour les personnes de l'OFC et pour les ethnologues impliqués, parce qu'ils ont réussi à proposer une vision de ce que le patrimoine immatériel pourrait être. Il s'agissait un peu d'une sorte de revendication ou de *statement* politique pour dire que le patrimoine immatériel peut aussi inclure des savoirs techniques, liés à la gestion des risques, et ne se limite pas aux formes traditionnelles ou folkloriques. En ce sens, la portée programmatique de cette inscription est sans doute plus forte que ses effets concrets sur le terrain, lesquels restent relativement mesurés, neutres, sans tension mais également sans engouement.

FGB : Parmi les huit traditions vivantes sélectionnées par la Suisse pour figurer sur la Liste représentative de l'Unesco, la GRA est la seule à avoir nécessité la création d'une brochure explicative. Cette initiative visait à sensibiliser un public plus large et à souligner que l'inscription de la GRA comme élément du PCI n'allait pas de soi. Pour la première fois, l'OFC, avec le soutien des ethnologues à l'origine de la démarche, a dû entreprendre un travail d'explicitation. Ce besoin de clarification et d'explication révèle combien la dimension émotionnelle reste discrète. Comme le soulignait Chiara, pour beaucoup d'acteurs, la GRA s'inscrit dans un quotidien familier, partagé entre les guides, les alpinistes, les randonneurs et les chercheurs.

AF : Quelles ont été les conséquences de cette inscription ?

FGB : Jusqu'à présent, il n'a entraîné aucune retombée concrète, ni touristique ou d'un autre ordre. D'ailleurs, rien de tel n'était réellement attendu à la suite de cette inscription, contrairement à d'autres formes de patrimonialisation portant sur des éléments plus folkloriques, susceptibles d'attirer un large public. C'est aussi ce qui fait la singularité de la GRA. Pour les habitants de la montagne, la GRA fait partie du quotidien : elle est perçue comme un dispositif de protection, une manière de se prémunir contre la « mort blanche ». Il ne s'agit pas d'un élément destiné à être spectaculaire ou mis en scène. On ne cherche pas à rendre « spectaculaire » le risque, ni à attirer du monde autour de l'idée d'une avalanche. À la différence d'un festival ou d'un pèlerinage, dont la dimension rituelle et publique repose justement sur une certaine mise en spectacle, la GRA se vit dans la discrétion, dans l'efficacité, et surtout dans une logique de prévention.

CB : En effet, l'inscription n'a pas vraiment modifié la pratique elle-même. Les seules conséquences observées se situent davantage sur un plan « méta ». Autrement dit, elles relèvent du symbolique, touchant avant tout le champ du patrimoine et la manière dont ce projet a contribué à redéfinir les périmètres de nos représentations du patrimoine vivant. Cette inscription a donc eu un impact sur notre imaginaire du patrimoine, en invitant à élargir notre compréhension de ce que le PCI est, ou pourrait être. Même si elle ne touche pas la pratique en elle-même, cette conséquence reste significative. Cette patrimonialisation marque une avancée importante dans la manière d'envisager le PCI.

Le fest-noz au risque du Covid-19 : de l'adaptation à l'organisation collective

Julie Léonard

Résumé

Le 17 mars 2020, la France se fige. Face à la pandémie mondiale de Coronavirus, le premier confinement entre en vigueur et, avec lui, toute une série de mesures, entre restrictions et contraintes. Parmi les interdits, celui de faire la fête : boîtes de nuit et bars ferment, festivals et fest-noz sont annulés. Passé le temps de la stupeur, les acteurs et passionnés du fest-noz vont s'adapter, chacun à leur manière, avec les moyens dont ils disposent (recours au numérique, manifestations clandestines ou originales, etc.). De cette période particulière émerge également un collectif régional qui ambitionne de travailler à la mise en œuvre d'un « plan fest-noz ». Proposant de réinscrire cette période dans le temps long des mobilisations sociales et patrimoniales en faveur du fest-noz moderne, cet article revient sur une partie des actions mises en place en Bretagne entre mars 2020 et octobre 2024.

Mots-clés : patrimoine culturel immatériel, Covid-19, fest-noz, Bretagne

Abstract

On March 17, 2020, France came to a standstill. Faced with the global coronavirus pandemic, the first lockdown went into effect, bringing with it a whole series of measures, including restrictions and constraints. Among the prohibitions was that of partying: nightclubs and bars closed, and festivals and fest-noz events were canceled. Once the initial shock had passed, those involved in and passionate about fest-noz adapted, each in their own way, using the means at their disposal (digital technology, clandestine or original events, etc.). This unusual period also saw the emergence of a regional collective which aims to work on the implementation of a "fest-noz plan." Proposing to place this period within the long history of social and heritage movements in favor of the modern fest-noz, this article reviews some of the actions implemented in Brittany between March 2020 and October 2024.

Keywords: intangible cultural heritage, Covid-19, fest-noz, Brittany

Le 17 mars 2020, la France se fige. Face à la pandémie mondiale de Coronavirus, le premier confinement entre en vigueur et, avec lui, toutes une série de mesures, entre restrictions et contraintes. Parmi les interdits, celui de faire la fête¹ : les pouvoirs publics décident que la fête devient « non-essentielle² » — pour reprendre la terminologie officielle — en ce qu'elle représente un espace propice à l'augmentation des probabilités de contamination, un temps qu'il convient de supprimer dans la perspective de réduire les risques. Boîtes de nuit et bars ferment, festivals et fest-noz³ sont annulés.

« Le fest-noz, c'est la convivialité, la proximité, la chaleur humaine, c'est physique aussi. Souvent, c'est en intérieur, on se prend par la main, on se prend par les bras, on change de cavalier, on est proche les uns des autres (fig. 1) et on fait du sport, on souffle, on souffle très fort. [...] À partir de là, nous savions malheureusement que nous allions être longtemps impactés (fig. 2)⁴ » (Crespel, 2021 : 18).



Fig. 1 Suite gavotte menée par un chanteur et répondue par plus de 200 personnes qui chantent et dansent en même temps. Printemps de Châteauneuf, 2017. © Éric Legret.

¹ Comme le rappelle l'anthropologue Laurent-Sébastien Fournier, ce n'est pas la première fois dans l'histoire de nos sociétés que les pouvoirs publics, dans un contexte de gestion des menaces collectives liées à des maladies, doivent interdire les rassemblements festifs. Par exemple, « pendant les périodes de peste, au Moyen Âge, les fastes des cérémonies traditionnelles étaient suspendus. Chacun se cloîtrait chez soi ou se réfugiait à la campagne (Goudsblom, 1987) » (Fournier, 2021 : 6).

² Dans son article intitulé « La fête est-elle non essentielle ? », Laurent-Sébastien Fournier propose de revenir sur « le caractère essentiel ou, au contraire, non essentiel » de la fête en analysant l'évolution historique de la place de la fête dans les sociétés traditionnelles et modernes (2021).

³ Considéré comme une pratique culturelle vivante, « recréée en permanence », « transmise de génération en génération » et procurant « un sentiment d'identité et de continuité », le fest-noz a été inscrit le 5 décembre 2012 par le Comité intergouvernemental de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel sur la Liste représentative de la Convention de 2003. Le fest-noz — du breton « fête de nuit » — ne fait pas référence à toutes les fêtes qui ont lieu la nuit en Bretagne, mais renvoie à une forme spécifique de fête. Défini dans le dossier de candidature comme un « rassemblement festif basé sur la pratique collective des danses traditionnelles de Bretagne, accompagnées de chants ou musiques instrumentales », le fest-noz est une fête populaire et singulière constitutive du paysage culturel breton. Dans ses formes contemporaines, le fest-noz revêt un caractère polymorphe et pluriel investissant différents lieux : tout autant héritage culturel que loisir parmi d'autres, il s'en organise (hors pandémie mondiale) en moyenne un millier par an aussi bien en ville qu'à la campagne, de la petite salle des fêtes au Parc des expositions de Rennes.

⁴ Propos de Glenn Jégou, alors directeur de Skeudenn Bro Roazhon, l'entente culturelle bretonne du pays de Rennes.



Fig. 2 Prévention contre la Covid-19 : les gestes à adopter.
© Ministère des Solidarités et de la Santé.

« Comme tout le monde, nous avons été sidérés par l'annonce du premier confinement. [...] Nous avons donc d'abord stoppé net l'élaboration de nos programmations pour l'année dans l'attente d'annonces ou d'indices de reprise normale d'activité. Assez rapidement, nous avons compris qu'il serait difficile d'organiser, au moins jusqu'au mois de septembre, nos traditionnels rendez-vous⁵ » (Crespel : 22).

Comme en témoignage Stefañ Julou, coordinateur culturel de l'association Tamm-Kreiz⁶, « il a fallu gérer les annulations [qui] arrivaient au compte-gouttes ou par paquets, en fonction de la situation sanitaire ou de ce qu'annonçait le gouvernement. Au lendemain de chaque annonce, je recevais des annulations en masse » (Crespel : 24). Passé le temps de la stupeur, les acteurs et passionnés du fest-noz vont s'adapter avec les moyens dont ils disposent. Nous proposons ainsi, dans une première partie, de revenir sur quelques-unes des initiatives mises en place par différentes associations pendant le confinement⁷ — et, plus largement, dans le cadre de l'état d'urgence sanitaire instauré en France — afin de maintenir une dynamique culturelle autour du fest-noz. Parallèlement à ces initiatives, un collectif régional des acteurs du fest-noz est créé en mai 2020. Analysant, dans une seconde partie, les revendications portées par ce collectif, il nous a paru intéressant de réaliser une mise en parallèle de ce dernier avec le collectif régional constitué dans les années 2010 à l'origine de la candidature du fest-noz sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel (PCI) de l'Unesco. Réinscrivant cette période pandémique dans un temps long, l'analyse des similitudes entre les deux démarches permet de dessiner une forme de continuité et d'actualiser la compréhension des mobilisations sociales et politiques mises en œuvre en faveur du fest-noz moderne⁸.

⁵ Propos de Yann Le Boulanger, président de l'association Dañs Tro, organisatrice de la Nuit de la Gavotte à Poullaouen en septembre.

⁶ Tamm-Kreiz est une association créée en 2001 par Jérôme Floury et un groupe d'amis. Cet agenda en ligne recense les festoù-noz organisés chaque jour en Bretagne. Depuis 2012, avec l'inscription du fest-noz sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco, l'association a, entre autres missions, celle de développer un observatoire régional du fest-noz (comme cela avait été proposé dans le plan de sauvegarde du dossier de candidature). Pour plus d'informations, voir le site de l'association [en ligne] www.tamm-kreiz.bzh [consulté le 9 septembre 2025].

⁷ La communication dont est tirée cet article a été réalisée en novembre 2022 dans le cadre du 9^e colloque international du CFPCI, soit un peu plus de deux ans après l'annonce du premier confinement. Afin de saisir, dans la mesure du possible, les réactions et témoignages des différents acteurs cités ici dans une certaine immédiateté, nous avons décidé de travailler à partir d'interviews réalisées pendant cette période particulière ou au sortir de celle-ci en nous appuyant majoritairement sur des interviews réalisées dans la presse quotidienne, des magazines culturels ou sur les réseaux sociaux, plutôt que de réaliser des entretiens *a posteriori*.

⁸ (Ré)inventé dans les années 1950 par des militants culturels bretons (parmi lesquels le militant culturel Loeiz Ropars), le fest-noz est inspiré des pratiques dansées qui avaient lieu lors de veillées organisées après les travaux collectifs agricoles (battages...) et domestiques (tassement du sol en terre battue...) ou qui rythmaient les occasions sociales (noces, baptêmes...) au sein de la société agricole rurale dans une dizaine de cantons du Centre-Bretagne. Le fest-noz entre dans la modernité en opérant un passage de la sphère privée (la cour de ferme) à la sphère publique (la salle des fêtes communale). Le concept est uniformisé sur le modèle du bal (alors très prisé par la jeunesse de l'époque) avec une mise en scène spatiale (les chanteurs ne sont plus dans la danse mais sur une estrade) et sonore (électrification et présence de micros).

S'adapter, réinventer, résister

En avril 2020, l'Entité du patrimoine vivant de l'Unesco lançait une enquête afin de saisir l'impact de la pandémie de Covid-19 sur le patrimoine culturel immatériel et ses communautés. Parmi les principaux résultats, le rôle joué par les outils numériques est souligné.

« Les communautés ont exploré de nouvelles façons d'exprimer, de transmettre et de sauvegarder leur patrimoine vivant malgré les restrictions liées à la distanciation physique, en particulier en utilisant les technologies numériques et les réseaux sociaux, et en trouvant d'autres lieux pour les représentations. [...] De cette manière, les communautés ont trouvé des moyens de préserver la pertinence de leur patrimoine culturel immatériel dans le contexte de la pandémie et de donner du sens à la poursuite de sa pratique » (Unesco, 2021 : 29).

Les fest-noz du confinement

Dès mars 2020, l'association Tamm-Kreiz organise le tout premier fest-noz du confinement⁹ afin de continuer à « faire vivre » virtuellement les habituels fest-noz du samedi soir.

« J'ai lancé l'idée sur ma page Facebook en demandant tout simplement qui était partant pour faire un peu de musique le samedi suivant. En une heure, j'ai eu des réponses de la part d'une cinquantaine de musiciens environ¹⁰ » (Crespel : 26).

L'idée est simple : les musiciens se filment chez eux et Tamm-Kreiz assure la diffusion via un live Facebook, alternant les formations avec un ordre de passage défini comme dans un « vrai » fest-noz. Les danseurs et danseuses peuvent, quant à eux, danser en direct de leur salon (fig. 3).



Fig. 3 Capture d'écran de la vidéo « Fest-noz du confinement à la maison », 22 mars 2020, YouTube. © Philippe Bancourt.

« Dès la première minute, ce fest-noz virtuel enregistre 3 000 connexions. [...] Et ce qui était très drôle, c'est que nous recevions en même temps, en messagerie privée, des vidéos d'internautes qui se filmaient en train de danser¹¹ ».

⁹ Même si le contexte d'organisation évoqué ici est propre à un contexte sanitaire particulier, l'idée d'un fest-noz diffusé en ligne n'est pas tout à fait nouvelle. On peut, par exemple, évoquer le cyber fest-noz, créé en 1999 par l'association An tour tan. Fest-noz interactif, il y est proposé, par un jeu cybernétique de caméras et de diffusion en live sur Internet, de « réunir » le temps d'un fest-noz des personnes du monde entier. Dix ans plus tard, en 2009, 180 000 cyber-spectateurs suivront l'édition.

¹⁰ Propos de Stefañ Julou, coordinateur culturel de l'association Tamm-Kreiz.

¹¹ *Ibid.*

La semaine suivante, l'expérience est renouvelée et, de mars à mai 2020, cinq fest-noz du confinement seront ainsi organisés via Facebook (fig. 4 haut). Stefañ Julou rappelle que « ces festoù-noz ont réuni pas mal de monde. [...] C'était un peu fou !¹² ».

S'adaptant aux directives ministérielles, le fest-noz du confinement devient le fest-noz du déconfinement (fig. 4 bas). Si les danseurs sont toujours chez eux, les musiciens, eux, se réunissent sur une scène improvisée dans un bar afin de faciliter les aspects techniques.

Le samedi 3 avril 2021 sera organisé le dixième et dernier fest-noz virtuel, après quasiment un an d'existence. Malgré « les très bons retours » et le nombre important de personnes « présentes », l'audience a petit à petit diminué : « je pense que les gens, à un moment, veulent du réel et du physique, pas du virtuel »¹³. L'organisation de ces fest-noz représentait également un coût que Tamm-Kreiz ne pouvait plus assumer, notamment dû à un manque de rentabilité avec l'absence d'une billetterie d'entrée et d'une buvette, éléments centraux dans l'économie du fest-noz.



Fig. 4 Affiches des fest-noz du confinement et du déconfinement, 2020-2021. © Tamm-Kreiz.

Pour autant, ces fest-noz du confinement et du déconfinement ont permis de maintenir *a minima* un sentiment de lien au sein de la communauté. D'autres associations s'en inspireront, comme l'entente Skeudenn Bro Roazhon qui a été partenaire en juin 2020 d'un fest-noz du déconfinement en association avec différents médias télévisuels. Organisée au Parquet de bal à Rennes, la prestation des musiciens, sonneurs et chanteurs présents ce soir-là est diffusée en direct sur les chaînes de télévision régionales TVR, Tébéo, Tébésud et rediffusé sur Facebook.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 26-27.

« Les festoù-noz filmés que nous allons proposer au printemps prochain représenteront des cachets pour les groupes, pour les techniciens et les intermittents qui travaillent autour de TVR comme Koroll par exemple, nous assurerons la location de la salle, etc. Nous devons utiliser les fonds qui nous ont été octroyés pour Yaouank¹⁴. Les collectivités ne nous les ont pas retirés et ils ont bien voulu nous suivre dans nos alternatives, pourvu que celles-ci soutiennent l'activité, emploient des artistes et techniciens, les accompagnent, etc. Et c'est ce que nous essayons de faire. On ne lâche pas. Il ne faut pas lâcher, sinon, on tombe dans la sinistrose¹⁵ » (Crespel : 20).

Ces initiatives locales et régionales s'inscrivent plus largement dans le prolongement des différentes stratégies mises en place par les communautés, utilisant notamment les technologies numériques et les réseaux sociaux comme canaux de pratique du patrimoine vivant en situation de pandémie (Unesco, 2021). Mais le numérique suffit un temps et d'autres actions vont être mises en place afin de réinstaurer un lien social direct.

La livraison de gavottes à domicile

Si le premier confinement est terminé, les restrictions de circulation et de rassemblement sont encore en vigueur à la rentrée de septembre 2020 et les alternatives virtuelles à la fête commencent à lasser. S'inspirant des services de livraison à domicile, l'association Dañs Tro¹⁶ a l'idée d'adapter le principe pour livrer des gavottes à domicile.

« Nous avons ressorti une vieille idée que nous n'avions pas eu l'occasion de mettre en œuvre auparavant : Gavotte service, la gavotte à votre service ! L'idée est assez simple : mettre en place un service de livraison de gavottes à domicile par des sonneurs ou des chanteurs¹⁷ » (Crespel : 22).

Plusieurs gavottes ont ainsi été « livrées » gratuitement par des chanteurs ou sonneurs, notamment dans plusieurs communes du Finistère (Spézet, Plounévezel, Poullaouen, Crozon, Douarnenez, Melgven, etc.).

« Cette initiative originale a vraiment reçu un bel accueil et nous a permis d'exister dans cette période si particulière. [...] C'est important pour nous [...] de rester en contact avec notre public et de livrer à tous ceux qui, comme nous, sont amoureux de la gavotte et qui ont du mal à s'en passer, leur dose quotidienne de gavotte ! [...] Et nous nous sommes beaucoup amusés¹⁸. »

Pour certains, ces initiatives originales et pleines d'humour ne permettent pas pour autant de remplacer les occasions de convivialité et de sociabilité réelle.

« Ce que je ressens, c'est beaucoup d'impatience, du trépignement de la part de la majorité des gens. Certains, parmi les plus âgés, ont certes des craintes mais, dans

¹⁴ Créé en 1999, le festival Yaouank (en breton « jeune ») est « le plus grand fest-noz de Bretagne ». En 2019, près de 10 000 danseuses et danseurs y participeront.

¹⁵ Propos de Glenn Jégou.

¹⁶ L'association Dañs Tro organise depuis 1989 la Nuit de la Gavotte. Programmée le troisième week-end de septembre, la Nuit de la gavotte est un fest-noz où seule la gavotte est dansée. Depuis plusieurs années, la soirée du samedi s'inscrit dans un programme plus large sur l'ensemble du week-end avec l'organisation de stages, de conférences, de débats, etc. En 2020, l'équipe a dû renoncer à l'organiser.

¹⁷ Propos de Yann Le Boulanger.

¹⁸ *Ibid.*, 22-23.

la majorité des cas, les gens n'attendent que ça, de se retrouver, danser à nouveau, se tenir par la main, faire la fête¹⁹. »

Les fest-noz clandestins

« Ils bravent les restrictions lors de festoû-noz clandestins » : tel est le titre d'un article du *Télégramme* publié le 13 avril 2021 interviewant des personnes ayant décidé de ne plus attendre l'autorisation pour aller en fest-noz et faire la fête (Le Doujet, 2021).

Le phénomène n'est pas propre à la Bretagne : petit à petit, les fêtes clandestines se multiplient un peu partout en France, comme en témoigne régulièrement l'actualité²⁰. Ces dernières redeviennent ainsi, dans ce contexte particulier, un objet politique, un acte de résistance souligne l'anthropologue Emmanuelle Lallement.

« Ce qui est intéressant [...], c'est de voir à quel point depuis le mois de mars et l'interdiction des rassemblements festifs, ce caractère dangereux donne à la fête une dimension de transgression que d'habitude elle n'a pas. Avant cette crise pandémique, certains considéraient que la fête était devenue trop sage, trop policée, trop organisée, trop institutionnalisée, voire trop mercantile. [...] Mais à partir du moment où [les fêtes] deviennent interdites, [elles] nous montrent à quel point elles sont nécessaires. Parce qu'elles contiennent et expriment tout ce qui nous manque : une occupation de l'espace public, l'élargissement de notre sphère sociale, le sens du collectif » (Geoffroy, 2021).

« Résister », « dire non », « continuer à danser encore » : c'est ce que certains ont décidé de faire en organisant ou en participant à des festoû-noz clandestins²¹. On ignore leur nombre, mais ils pouvaient réunir de quelques personnes à plusieurs dizaines, de la salle à manger au hangar. Certains jugeront les participants à ces rassemblements « irresponsables » et « égoïstes » à une époque où on en appelle à la « responsabilité collective », mais pour celles et ceux qui y participent, il s'agit de « combler un manque », d'avoir l'impression de « retrouver la vie d'avant ».

« Actuellement, la vie se résume au travail et à la famille. On n'a plus le droit de sortir, c'est désespérant. Cette situation fait du mal et provoque désarroi, pauvreté et isolement social. On se sent en camisole, c'est affreux ! » (Le Doujet, 2021).

Pour d'autres, participer à des festoû-noz clandestins revient à « faire acte de résistance culturelle » dans un quotidien devenu trop restrictif : « J'ai du mal à me dire que c'est illégal de passer du bon temps » ou encore « Ces moments sont de vraies catharsis, on ne cède pas à la peur et on résiste dans la joie » (Le Doujet).

¹⁹ *Ibid.*, 26. Propos de Stefañ Julou.

²⁰ L'épidémie et ses restrictions ayant duré plusieurs mois, on a constaté au fur et à mesure la multiplication de sujets dans l'actualité sur « le phénomène des fêtes clandestines » organisées un peu partout en France, entraînant avec elles dénonciations, polémiques et arrestations. Voir « Covid-19 : les fêtes clandestines se multiplient ». Dans *France Info*, 12 avril 2021. [en ligne] https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/coronavirus/confinement/covid-19-les-fetes-clandestines-se-multiplient_4369139.html [consulté le 9 septembre 2025].

²¹ Là non plus, la réaction n'est pas nouvelle. On peut citer, par exemple, les bals clandestins qui étaient organisés pendant la Seconde guerre mondiale en réaction à l'interdiction qui a eu cours de mai 1940 à juin 1945 sur tout le territoire français.

Comme le souligne Emmanuelle Lallement, cette période nous a rappelé que « nous sommes des êtres sociaux qui avons besoin d’aller au-delà de l’entre-soi, de pouvoir être en interaction avec une sphère plus large que la seule sphère familiale, et donc d’éprouver notre humanité en relation, avec d’autres que soi. À long terme, nous avons besoin “d’être au monde”, et ce monde ne peut pas être limité tel qu’il l’est actuellement. Sinon, ce n’est peut-être plus vraiment “un monde”²² ».

S’organiser collectivement : le collectif des acteurs du fest-noz

L’arrêt net des festoù-noz²³ (fig. 5) a marqué un « manque à gagner » pour l’ensemble des structures organisatrices et une baisse de revenus pour tous les artistes professionnels et intermittents du spectacle (musicien·nes, sonneur·ses, chanteur·ses, professionnel·les du son, technicien·nes, etc.). Certaines dispositions vont être mises en œuvre par les pouvoirs publics régionaux, comme le maintien des subventions par certaines collectivités malgré les annulations, ou l’élargissement du dispositif Cafés Cultures pour les organisateurs occasionnels²⁴. Toutefois, pour le collectif d’acteurs du fest-noz qui va se constituer en mai 2020, ces dispositions ne suffisent pas.

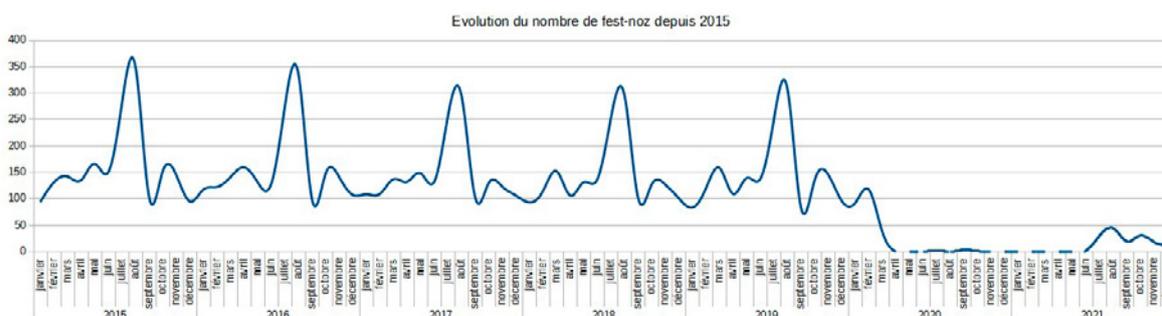


Fig. 5 1500 fest-noz et fest-deiz ont été annulés ou non-organisés en Bretagne de mars à décembre 2020. Entre la mi-mars 2020 et fin septembre 2021, ce sont 2700 festoù-noz et festoù-deiz qui n’ont pas pu avoir lieu. © Tamm-Kreiz, 2021.

Création d’un collectif régional et d’un appel

Face aux inquiétudes suscitées par le contexte, une démarche régionale émerge à l’initiative de Fañch Loric²⁵ et de Mathieu Sérot²⁶.

²² Entretien avec Emmanuelle Lallement : « La fête est une nécessité pour le lien social, d’autant plus quand celui-ci est en train de se faire, pendant la jeunesse ». Dans *Le Monde*, 17 mars 2021. [en ligne] https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/03/17/la-fete-est-un-element-essentiel-de-fondement-et-de-renforcement-du-lien-dans-les-societes-humaines_6073478_3224.html [consulté le 9 septembre 2025].

²³ Une légère reprise est constatée durant l’été 2020 mais n’est pas réellement significative.

²⁴ Le GIP Cafés Cultures est un dispositif d’aide destiné aux cafés, bars et restaurants qui organisent occasionnellement des concerts. Après plusieurs échanges avec le conseil régional de Bretagne, le dispositif est étendu de façon expérimentale aux organisateurs occasionnels de fest-noz et de concerts de musique traditionnelle jusqu’en août 2022. Le dispositif sera ensuite pérennisé.

²⁵ Accordéoniste et facteur d’instrument, Fañch Loric est également le vice-président de l’association Petra Neue qui organise le festival Roue Waroch en février à Plescop.

²⁶ Mathieu Sérot est sonneur de bombarde et de flûte traversière. Il joue en fest-noz et dans plusieurs formations musicales.

« Lors du premier confinement, lorsque j'appelais mon ami Mathieu Sérot, qui, lui, est talabarder²⁷ et musicien professionnel, on se disait qu'il était temps de réfléchir à ce que pourrait être le fest-noz et que le Covid ne soit pas le fossoyeur du fest-noz. [...] Vu qu'on ne pouvait pas jouer, il était temps de réfléchir et de lancer un mouvement. Donc on a pris notre bâton de pèlerin et on a contacté pas mal de personnes en Bretagne [...] en essayant d'être le plus large²⁸. »

Début mai 2020, une première réunion est organisée en visioconférence. « Le Covid évidemment prenait énormément de place dans les débats. [...] Mais l'idée était de commencer à réfléchir sur les problèmes qu'il y avait avant²⁹. » Le collectif informel « Les acteurs du fest-noz » va ainsi être créé avec l'objectif d'imaginer « l'avenir du fest-noz » et de « construire après la crise sanitaire »³⁰. Le 6 juillet 2020, le collectif se réunit « en présentiel » dans les locaux de la Kerlenn Pondi à Pontivy. Environ 70 personnes se rassembleront parmi lesquelles des acteur·rices associatif·ves, des représentant·es de festivals, des chanteur·ses, des musicien·nes, des programmeur·rices, etc., dont les activités ont été directement impactées par la pandémie et les séries de mesures de restriction prises par le gouvernement.

Un appel est rédigé dans lequel sont présentées trois propositions :

« À court terme, nous invitons les organisateurs occasionnels à se saisir du dispositif mis en place par la Région Bretagne pour soutenir financièrement l'embauche de musiciens professionnels. À moyen terme, il s'agit, en mutualisant forces et compétences, de créer un outil de veille permanente sur la vitalité du fest-noz ; outil à l'écoute des initiatives et des structurations en cours et attentif aux aides à pérenniser ou à instituer. À long terme, travailler ensemble à l'institution du fest-noz au diapason des pratiques culturelles contemporaines et à leur égale reconnaissance tout en promouvant le respect de l'environnement, la dynamique de la vie locale et les droits culturels de chacun³¹. »

« Les acteurs du fest-noz » : un second collectif régional dans l'histoire du fest-noz moderne

La création du collectif « les acteurs du fest-noz » n'est pas sans rappeler le groupe de travail régional créé en janvier 2009 à la suite de l'organisation des Rencontres du patrimoine culturel immatériel de Bretagne en décembre 2008 à Rennes³². Si ce dernier travaillait à l'époque à inscrire le fest-noz sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco, alors que celui constitué en 2020 travaille sur « l'avenir du fest-noz » après la crise sanitaire, on constate des similitudes sur plusieurs aspects. À commencer par le fait que ces deux collectifs sont informels et qu'aucune existence

²⁷ Sonneur de bombarde en breton.

²⁸ Propos de Fañch Loric lors d'une émission de radio diffusée en 2022 : « Pourquoi une « commission régionale du fest-noz » ? ». Dans *Radio Bro Gwened*. [en ligne] <https://rbg.bzh/episode/52016/> [consulté le 9 septembre 2025].

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Extrait de l'appel rédigé par le collectif « Les acteurs du fest-noz », 2020.

³¹ *Ibid.*

³² Ces Rencontres du PCI de Bretagne marquent en quelque sorte le point de départ de toute la démarche associative mise en place à l'échelle régionale en faveur du PCI. L'ensemble des éléments relatifs à ces rencontres, au groupe de travail créé en 2009 et, plus largement, à la candidature du fest-noz sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité sont issus de nos travaux de recherche (Léonard, 2019).

administrative ne les structure. « Ouvert à tous » était déjà le mot d'ordre en 2009. Les personnes à l'origine de la création de ces deux collectifs ont toutefois fait appel à leurs réseaux respectifs, ce qui participe à expliquer que les personnes présentes au sein des deux collectifs ne soient pas tout à fait les mêmes. On retrouve toutefois dans le collectif de 2020 la présence de trois associations régionales qui étaient au cœur de la démarche de patrimonialisation du fest-noz quelques dix années auparavant³³. Citons pour commencer Charles Quimbert. Aujourd'hui à la retraite, il était en 2009 le directeur de l'association Dastum à l'origine de l'organisation des rencontres de 2008 et de la création du groupe de travail qui portera la candidature du fest-noz à l'Unesco. En tant que cheville ouvrière de la candidature, l'association Dastum est, quant à elle, représentée en 2020 par son président Ronan Guéblez³⁴. Est également présent Jonathan Le Guénnec pour les fédérations régionales de cercles celtiques Kendalc'h et War 'l Leur, elles aussi particulièrement investies dans la candidature patrimoniale. Il sera ensuite rejoint par Mathieu Lamour, le directeur de la fédération Kenleur³⁵. L'association Tamm-Kreiz est également représentée par Stéfañ Julou, premier salarié embauché en 2012 dans le contexte de l'inscription du fest-noz à l'Unesco. À l'époque, l'association avait bénéficié d'une subvention du conseil régional de Bretagne pour embaucher un salarié et développer une mission d'observatoire régional du fest-noz.

Une autre similitude entre les deux collectifs est le mode d'action choisi afin de mobiliser les pouvoirs publics régionaux : la rédaction d'un appel. *L'Appel à la reconnaissance du PCI en Bretagne* rédigé en 2009 portait une revendication sur la reconnaissance du PCI dans sa globalité et une motion de soutien au projet d'inscrire « des éléments majeurs du PCI de la Bretagne, en premier lieu desquels le fest-noz ». Celui-ci étant désormais inscrit à l'Unesco, il s'agit maintenant d'en assurer sa sauvegarde. C'est là un autre aspect sur lequel nous reviendrons.

L'appel lancé en 2020 sera entendu par le conseil régional de Bretagne³⁶. Sur proposition du président de région, Loïc Chesnay-Girard, un groupe de travail est constitué à la suite d'un échange avec des membres du collectif « les acteurs du fest-noz » le 6 février 2021, « son objectif est d'établir des propositions pour améliorer la situation du fest-noz³⁷ ». L'animation des réunions du groupe de travail (fig. 6) et la rédaction des propositions sont confiées à Charles Quimbert³⁸. La direction de la culture de la Région a, quant à elle, assisté le groupe dans ses travaux (secrétariat, logistique, etc.). Précisons que le vice-président délégué à la culture du conseil régional de Bretagne en 2021 était Jean-Michel Le Boulanger, qui, élu en 2010, affirmait à cette époque « prioritaire la place

³³ Ces trois associations régionales sont issues des entreprises culturelles qui ont émergé en Bretagne à la sortie de la Seconde guerre mondiale, et plus particulièrement de la vague des années 1950 — période durant laquelle le mouvement breton se recompose autour de sa branche culturelle — et des années 1970 — période des mouvements folk et revivaliste.

³⁴ Chanteur de kan-ha-diskan, Ronan Guéblez est président de Dastum depuis 2007.

³⁵ En juin 2020, les deux fédérations de cercles celtiques Kendalc'h et War 'l Leur ont fusionné en une seule fédération régionale baptisée Kenleur.

³⁶ Extrait du compte-rendu de la réunion en visioconférence du groupe de travail régional le 7 mai 2021 [non publié].

³⁷ *Ibid.*

³⁸ En septembre 2011, à la suite de la fermeture des trois structures issues de la Charte culturelle de 1977, Charles Quimbert avait déjà été missionné par Jean-Yves Le Drian, alors président du conseil régional de Bretagne, pour réaliser une « mission prospective » relative à la création d'un futur établissement répondant aux orientations nouvelles de la politique culturelle régionale présentées par Jean-Michel Le Boulanger, vice-président délégué à la culture et aux pratiques culturelles. Du rapport qu'il rendra en fin d'année « Matière de Bretagne et diversité culturelle : éléments pour un projet » [non publié] naîtra en 2012 l'association Bretagne Culture Diversité (BCD) dont il assurera la direction jusqu'en juin 2020. De 2012 à 2016, BCD a assuré la coordination du groupe de travail régional à l'origine de la candidature du fest-noz à l'Unesco que nous évoquons dans cet article (Léonard, 2019 : 289-290).



Fig. 6 Réunion du collectif pour élaborer des préconisations le 2 avril 2021 à Pontivy. Photographie issue de la lettre adressée à toutes les listes candidates aux élections régionales de 2021. © Collectif « Les acteurs du fest-noz ».

du patrimoine culturel immatériel au sein de la politique culturelle régionale³⁹ ». Il y a donc là aussi une forme de continuité au niveau des interlocuteurs politiques qui s'inscrit dans le prolongement d'une convergence entre mouvement associatif et volonté politique amorcée dans les années 2010. Un duo souvent efficace et nécessaire en matière de projets patrimoniaux.

Les propositions rédigées par le groupe de travail animé par Charles Quimbert seront envoyées à toutes les listes candidates aux élections régionales de 2021 afin de solliciter des engagements de leur part « pour que puisse se développer un véritable plan fest-noz⁴⁰ ». Les constats réalisés en 2011 et en 2021, bien que différents, témoignent d'une même réalité : la fragilisation du fest-noz perdure. Si en 2011, les rédacteurs du dossier de candidature déploraient « une baisse du nombre de festoù-noz », en 2021, l'accent est davantage mis sur « la diminution de la fréquentation » (indépendamment du contexte lié à la crise sanitaire) et donc de la fragilisation du modèle économique du fest-noz :

« On constate depuis quelques années une baisse du nombre de festoù-noz, due essentiellement à l'épuisement d'organisateur·s bénévoles face aux difficultés croissantes imposées par la réglementation⁴¹. »

« Le fest-noz fait face aujourd'hui à une diminution de la fréquentation qui engendre notamment un problème de rentabilité pour les organisateur·s⁴². »

De ces deux constats, un objectif commun : accompagner les organisateur·s de fest-noz. Et ce n'est pas la seule revendication commune que l'on peut relever entre les deux périodes comparées. En effet, parmi les préconisations et les demandes formulées en 2021, beaucoup d'entre elles font écho aux mesures de sauvegarde rédigées dix ans auparavant dans le cadre du dossier de candidature du fest-noz à l'Unesco. Prenons, pour illustrer notre propos, trois exemples relatifs à l'enseignement, la communication et la structuration des organisateur·s.

³⁹ Voir Jean-Michel Le Boulanger. « Mission VII. Bretagne, l'ambition culturelle. Enjeux – méthodes – priorités ». Dans Jean-Michel Le Boulanger, *Politique culturelle du conseil régional de Bretagne*, mai 2011.

⁴⁰ Lettre adressée par le collectif « les acteurs du fest-noz » à toutes les listes candidates aux élections régionales de 2021.

⁴¹ *Le fest-noz, rassemblement festif basé sur la pratique collective des danses traditionnelles de Bretagne*. Dossier de candidature n° 00707 pour l'inscription sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, 2012. [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/RL/le-fest-noz-rassemblement-festif-base-sur-la-pratique-collective-des-danses-traditionnelles-de-bretagne-00707> [consulté le 9 septembre 2025].

⁴² Extrait de la lettre adressée aux listes candidates aux élections régionales en 2021.

L'écosystème du fest-noz reposant majoritairement sur le bénévolat, le collectif 2021 entend « se focaliser sur les petits fest-noz, le niveau local et pas les gros fest-noz déjà institués⁴³ ».

« Le travail va se faire sur les petits fest-noz parce qu'il faut relancer, il faut donner l'envie à des groupes de gens qui veulent se mettre en association ou des associations qui existent déjà, d'organiser des fest-noz. Ça, c'est le premier truc⁴⁴. »

Dans les mesures de sauvegarde rédigées dans le dossier de candidature pour l'Unesco, on pouvait déjà lire :

« La levée des freins financiers et administratifs est donc essentielle pour assurer la vitalité du fest-noz dans la société et s'organisera autour des axes suivants :

- Soutien aux organisateurs occasionnels [...]
 - Aide à l'emploi
 - Levée de la suspicion de lucrativité qui pèse sur l'organisation des festoû-noz, presque toujours organisés par des associations à but non-lucratif⁴⁵. »

Pour cela, il faut apporter une « aide aux organisateurs occasionnels potentiellement nombreux, très nombreux, mais isolés et souvent ignorants du cadre législatif et des aides financières encadrant ce type d'événements. Face à ces difficultés, nombre d'entre eux délaissent le fest-noz pour organiser d'autres événements (lotos, tombolas, repas, etc.) a priori plus "rentables" économiquement⁴⁶ ». Le groupe de travail préconise ainsi un « soutien financier à la mise en place d'un service d'aide aux organisateurs occasionnels, nécessitant notamment la création d'un emploi⁴⁷ ».

En matière de communication, les acteurs soulignent l'importance de travailler l'image du fest-noz qui « n'est pas toujours portée par des outils de qualité (photos, vidéos, etc.), entre autres dans la presse, la publicité ou les campagnes de communication⁴⁸ ». Déjà en 2011, il y avait une volonté d'améliorer la place de la culture régionale dans les médias dominants, notamment les médias publics⁴⁹ ».

Mais lutter contre ce qui est perçu comme « un phénomène de ringardisation du fest-noz⁵⁰ » ne suffit pas. Les acteurs engagés dans les deux collectifs considèrent l'enseignement comme central afin d'assurer la transmission d'un élément du PCI tel que le fest-noz.

« Si cette pandémie dure [...], il y a tous les jeunes pratiquants de la musique traditionnelle qui ne pourront pas s'exprimer. [...] Ils perdent aussi une formation pour pouvoir jouer sur scène, devant les gens et pouvoir peut-être un jour, devenir professionnels. Il a fallu mettre au tour de la table toutes ces problématiques-là mais qui,

⁴³ Propos de Fañch Loric, *op. cit.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Le fest-noz, rassemblement festif basé sur la pratique collective des danses traditionnelles de Bretagne.*, *op. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Propos de Fañch Loric, *op. cit.*

finalement, existaient avant parce que c'est de plus en plus difficile pour un jeune musicien, une jeune musicienne de pouvoir s'exprimer en fest-noz⁵¹. »

Dès 2011, cet enjeu avait été traduit dans le plan de sauvegarde du dossier de candidature du fest-noz avec l'objectif de « favoriser les interventions en milieu scolaire d'artistes porteurs de cette culture⁵² », objectif réaffirmé en 2021, considérant que « la transmission auprès des plus jeunes (EAC, formations...) est cruciale⁵³ ».

Des collectifs qui peinent à s'inscrire dans le temps

En 2012, le conseil régional de Bretagne attribuait à Tamm-Kreiz une subvention, nous l'évoquons, qui lui a permis d'embaucher son premier salarié. Les revendications portées 10 ans plus tard dans le contexte de la pandémie mondiale aboutiront à l'embauche d'un second salarié au sein de l'association à partir d'une subvention elle aussi allouée par le conseil régional de Bretagne dont Loïc Chesnay-Girard s'est vu réélu à la présidence en 2021. Désigné par le collectif comme « maître d'œuvre » pour créer ce poste, Tamm-Kreiz a ainsi embauché Thomas Postic en février 2022 en tant que chargé de mission pour l'accompagnement des organisateurs occasionnels. Soutien pratique, il les aide dans les aspects administratifs (déclaration de musiciens ou techniciens au guichet unique du spectacle occasionnel (Guso), GIP Cafés Cultures, etc.) et logistiques (location de plancher, de sonorisation, etc.). Il assure également des permanences dans différentes communes de Bretagne ou encore des actions de promotion (comme au concours interlycées à Lannion⁵⁴). La création de ce poste constitue, à ce jour, la seule préconisation à être mise en place. De plus, bien que la commission fest-noz se soit structurée lors de la réunion du 30 avril 2022 avec l'élection de 27 membres « élus » pour deux ans, le conseil d'administration de Tamm-Kreiz a officiellement informé le collectif en octobre 2024 qu'elle mettait fin à la planification et à l'animation de la commission régionale du fest-noz. Plusieurs constats ont conduit les membres du conseil d'administration à prendre cette décision parmi lesquels une « participation aléatoire et sporadique » aux réunions de la commission, l'absence des membres fondateurs à la douzaine de réunions programmées entre juillet 2023 et juillet 2024⁵⁵, le fait que de nombreux inscrits, parmi les 27 « élus », n'ont jamais pris part aux réunions, le report et l'annulation de réunions faute de participants, des textes « toujours en attentes de "livraison" », etc.⁵⁶.

Ainsi, quatre ans après leur création, le collectif « les acteurs du fest-noz » et la commission régionale pour le fest-noz ne se réunissent plus. Cet aspect marque également une autre similitude avec le groupe de travail constitué en 2009 qui a également arrêté de se réunir en 2016⁵⁷. Comment expliquer alors que ces collectifs n'arrivent-ils pas à

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Le fest-noz, rassemblement festif basé sur la pratique collective des danses traditionnelles de Bretagne., op. cit.*

⁵³ Lettre adressée par le collectif « les acteurs du fest-noz » à toutes les listes candidates aux élections régionales de 2021.

⁵⁴ Créé en 1996 par un groupe de jeunes du lycée Le Dantec à Lannion, le concours interlycées est un concours-tremplin musical pour des groupes de musique bretonne issus de différents lycées de Bretagne qui participe à faire émerger de nouveaux groupes de fest-noz. En avril 2025 avait lieu la 20^e édition.

⁵⁵ Il serait intéressant d'analyser plus en détails les raisons de cette absence des membres fondateurs au moment où un relais associatif avec un salarié dédié est mis en place.

⁵⁶ Propos extraits du communiqué de l'association Tamm-Kreiz envoyé aux membres du collectif « Commission régionale du fest-noz », 6 octobre 2024, Saint-Brieuc [non publié].

⁵⁷ Il serait également intéressant d'analyser plus précisément les raisons qui ont conduit à la fin de ce premier collectif en 2016.

s'inscrire dans le temps long pour mener les actions nécessaires à la sauvegarde d'un fest-noz qu'ils constatent de plus en plus fragile ? Est-ce dû à leur structuration informelle, à la fin d'une dynamique (la candidature à l'Unesco dans les années 2010) ou à une réponse face à une situation de crise ponctuelle (les fest-noz ayant repris les musicien·nes et chanteur·ses professionnel·les ne perçoivent-ils plus « le danger » ?) ?

Conclusion

Au moment où nous écrivons cet article, cinq années ont passé depuis l'annonce du premier confinement. Les mesures de distanciation sociale ne sont plus et l'organisation des fest-noz a repris. Tamm-Kreiz recensait pour l'année 2024 un total de 1 175 fest-noz organisés en Bretagne, soulignant une progression de 3,5 % par rapport à l'année 2023⁵⁸. Si la pandémie mondiale de Covid-19 a constitué une période de forte fragilité pour les éléments du PCI, parmi lesquels le fest-noz, elle a aussi permis d'éprouver la créativité dont ont su faire preuve les membres des communautés patrimoniales qui les font vivre ainsi que l'attachement qu'ils leur portent.

La situation d'urgence qu'a représentée cette pandémie a également été l'occasion pour les acteurs du fest-noz de s'organiser collectivement pour poursuivre, sans forcément s'en réclamer, un travail commencé 10 ans plus tôt dans le cadre du plan de sauvegarde élaboré pour le dossier de candidature du fest-noz à l'Unesco. Pour autant, ces dynamiques engagées n'arrivent pas à s'inscrire dans le temps long et leur relance reste aujourd'hui le principal défi face à un fest-noz dont la fragilité demeure. Mais qu'en sera-t-il dans un contexte national où le financement public de la culture est marqué par une diminution des subventions⁵⁹ ? Car si les communautés patrimoniales et le politique se mobilisent de façon efficace lors de situations critiques, cela souligne plus largement que le devenir du fest-noz dépend tout autant de ces communautés patrimoniales concernées que de l'action publique et de la responsabilité du politique.

Bibliographie

BAUDIER, Laura. « J'irai jouer chez vous ! ». Dans *Le Télégramme*, 19 septembre 2020. [en ligne] <https://www.letelegramme.fr/finistere/carhaix-29270/jirais-jouer-chez-vous-video-3696805.php> [consulté le 9 septembre 2025].

BAUDOUIN, Franck. « Réuni à Pontivy, un collectif régional lance des pistes de réflexion pour sauvegarder le fest-noz ». Dans *Pontivy journal*, 8 juillet 2020. [en ligne] <https://actu.>

⁵⁸ Tamm-Kreiz. *Zoom sur l'activité du fest-noz en 2024*. [en ligne] : <https://mag.tamm-kreiz.bzh/index.php/2025/01/31/zoom-sur-lactivite-du-fest-noz-en-2024/> [consulté le 11 septembre 2025].

⁵⁹ Selon le baromètre 2025 réalisé par l'Observatoire des politiques culturelles (OPC) et présenté à l'occasion du Festival d'Avignon en juillet 2025, « entre 2024 et 2025, 49 % des collectivités et intercommunalités ont baissé leurs budgets culturels de fonctionnement (hors masse salariale) contre 21 % entre 2023 et 2024 ». 60 % des régions ont voté un budget à la baisse. Dans un tel contexte, le conseil régional de Bretagne, qui a « sanctuarisé » le budget alloué à la culture pourra-t-il maintenir encore longtemps cette décision ? À ce sujet, voir notamment l'article publié dans *Le Monde* intitulé « Le soutien des collectivités territoriales à la culture s'effondre partout en France, selon un baromètre national » (disponible [en ligne] : https://www.lemonde.fr/culture/article/2025/07/09/barometre-des-budgets-culturels-des-collectivites-territoriales-une-rupture-historique_6620080_3246.html [consulté le 9 septembre 2025]).

fr/bretagne/pontivy_56178/reuni-a-pontivy-un-collectif-regional-lance-des-pistes-de-reflexions-pour-sauvegarder-le-fest-noz_3482011.html [consulté le 9 septembre 2025].

CREPEL, Gaëtan. « Fest-noz par temps de Covid : faire avec et sans... ». Dans *Musique bretonne*, 2021, n° 266. [en ligne] <https://www.dastum.bzh/wp-content/uploads/2021/02/MB266-18-27-fest-noz-par-temps-de-Covid-rec.pdf> [consulté le 9 septembre 2025].

FOURNIER, Laurent-Sébastien. « La fête est-elle non essentielle ? ». Dans *La Vie des idées*, 23 mars 2021. [en ligne] <https://laviedesidees.fr/La-fete-est-elle-non-essentielle> [consulté le 9 septembre 2025].

GEOFFROY, Romain. « À partir du moment où elles deviennent interdites, les fêtes nous montrent à quel point elles sont nécessaires ». Dans *Le Monde*, 5 janvier 2021. [en ligne] https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/01/05/a-partir-du-moment-ou-elles-deviennent-interdites-les-fetes-nous-montrent-a-quel-point-elles-sont-necessaires_6065269_3224.html [consulté le 9 septembre 2025].

LE DOUJET, Corentin. « Ils bravent les restrictions lors de festoù-noz clandestins ». Dans *Le Télégramme*, 13 avril 2021. [en ligne] <https://www.letelegramme.fr/bretagne/toutes-les-infos/ils-bravent-les-restrictions-lors-de-festou-noz-clandestins-178340.php> [consulté le 9 septembre 2025].

LÉONARD, Julie. *Des cours de fermes à l'UNESCO : la patrimonialisation du fest-noz en Bretagne*. Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Tiphaine Barthélémy, université de Picardie Jules Verne, 2019. [en ligne] <https://hal.science/tel-03588446> [consulté le 15 septembre 2025].

UNESCO. *Le patrimoine vivant face à la Covid-19*. Paris : Unesco, mai 2021. [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/le-patrimoine-vivant-et-la-pandmie-de-covid-19-01179> [consulté le 9 septembre 2025].

La soupe au giraumon : un patrimoine intime sur la Liste représentative de l'Unesco

Ricarson Dorcé

Résumé

La soupe au giraumon, un plat emblématique faisant partie du riche patrimoine culinaire intime d'Haïti, a été inscrite en 2021 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité. À l'origine, ce mets était réservé aux colons et se composait de viande, de légumes (carottes, céleri, navet, courge) et de pâtes. Depuis le 1^{er} janvier 1804, faisant suite à la première révolte d'esclaves réussie sous le leadership de Jean-Jacques Dessalines, père fondateur de la nation haïtienne, la soupe au giraumon est devenue un symbole de liberté et de résistance contre la colonisation, contre l'esclavage et contre le racisme. Ce plat incarne les valeurs de dignité transmises de génération en génération. Célébré traditionnellement lors du Nouvel An, ce patrimoine intime favorise l'inclusion et représente un puissant marqueur identitaire pour les Haïtiens, symbolisant leur optimisme envers l'avenir, même au cœur des tragédies.

Mots-clefs : soupe au giraumon, patrimoine culturel immatérielle, Haïti, résistance

Summary

Giraumon soup, an iconic dish that is part of Haiti's rich intimate culinary heritage, was inscribed in 2021 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Originally, this dish was reserved for settlers and consisted of meat, vegetables (carrots, celery, turnip, squash) and pasta. Since January 1st, 1804, following the first successful slave revolt under the leadership of Jean-Jacques Dessalines, founding father of the Haitian nation, giraumon soup has become a symbol of freedom and resistance against colonization, against slavery and against racism. This dish embodies the values of dignity passed down from generation to generation. Traditionally celebrated on New Year's Eve, this intimate heritage promotes inclusion and represents a powerful marker of identity for Haitians, symbolizing their optimism for the future, even in the midst of tragedies.

Keywords: giraumon soup, intangible cultural heritage, Haiti, resistance

Introduction

La « soupe joumou », également connue sous le nom de soupe au giraumon, a une signification historique importante pour Haïti, symbolisant une déclaration de liberté et de résistance. Pendant l'ère coloniale française, ce plat était exclusivement réservé aux propriétaires d'esclaves. Toutefois, selon la tradition orale, lors de l'indépendance d'Haïti en 1804, Marie-Claire Heureuse Félicité Bonheur, la femme du leader révolutionnaire haïtien, l'empereur Jean-Jacques Dessalines, a brisé cette interdiction, permettant aux personnes désormais libres de savourer cette soupe¹. C'était une façon d'affirmer le statut nouvellement acquis d'Haïti en tant que nation libre et indépendante. Aujourd'hui, cette soupe chargée de symbolisme est un élément central des festivités traditionnelles du Nouvel An, coïncidant avec le jour de la Fête de l'Indépendance d'Haïti. C'est également une tradition hebdomadaire bien établie dans tout le pays où la soupe est préparée et dégustée chaque dimanche matin.

La soupe au giraumon est concoctée à partir d'une variété de potiron du même nom, qui était cultivée par les peuples autochtones de la région des Caraïbes. La recette traditionnelle comprend des ingrédients tels que le malanga, l'igname, le navet, le mirilton, l'oignon, la carotte, la banane plantain, la pomme de terre, le chou, la viande, les pâtes et le piment. Le giraumon est bouilli et transformé en purée, après quoi les autres ingrédients sont ajoutés progressivement. Du persil et du jus de citron sont ajoutés juste avant la fin de la cuisson (fig. 1 et 2). Symbole de solidarité sociale, d'union, de droit à la vie, d'héroïsme, de la résistance à l'injustice et du rejet de l'inégalité, la soupe au giraumon rappelle surtout la première défaite des troupes napoléoniennes en Haïti (Le Glaunec, 2021).



Fig. 1 La soupe à la louche. © Délégation permanente d'Haïti-UNESCO 2021.



Fig. 2 La chaudière, faite en Haïti, pleine de soupe. © Délégation permanente d'Haïti-UNESCO 2021.

¹ Voir le site [en ligne] <https://www.ipimh.org/recherche/la-soupe-joumou> [consulté le 15 septembre 2025].

Transmis de génération en génération au sein des familles, ce patrimoine culinaire ancestral d'Haïti, comme tout produit du terroir, permet de « recréer le lien entre le lieu de production et le lieu de consommation » (Turgeon, 2010a), renforçant ainsi le sentiment d'appartenance communautaire. Il possède une sorte de pensée magique (Fischler, 1996) qui contribue à maintenir la cohésion sociale. Le rapport des Haïtiens avec cette tradition est très intime. C'est un rapport sacré qui nourrit le sens de l'altérité. L'acte de consommer la soupe au giraumon par les Haïtiens implique une appropriation de toute l'abondance symbolique qui enrichit cette tradition. C'est un rituel qui en dit long sur l'histoire et l'identité collective de ce peuple.

La notion de « cuisine identitaire » (Margarito, 2008) pourrait aider à comprendre le rôle joué par la soupe au giraumon (appelée aussi soupe de la liberté) dans la culture haïtienne, étant un pilier de la vie quotidienne des communautés, que ce soit en ville ou à la campagne. Sa préparation est non seulement un savoir-faire, mais aussi une tradition riche de valeurs sociales. Il existe des personnes ou des associations qui offrent de la soupe dans les hôpitaux, les prisons, les orphelinats, sur les places publiques et lors de veillées funéraires. La recette se transmet de manière directe au sein des foyers, mais également grâce à des livres, des émissions télévisées et via les réseaux sociaux. Les écoles culinaires s'ouvrent de plus en plus à cette tradition, instaurant une transmission formelle de ce plat historique. À travers ces mécanismes de transmission, les nouvelles générations sont sensibilisées à la richesse de la médecine traditionnelle, la soupe au giraumon étant reconnue pour ses nombreuses propriétés curatives, notamment contre le ver solitaire et certaines formes de tuberculose.

En décembre 2021, la demande d'inscription de la soupe au giraumon sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité a été approuvée par le Comité intergouvernemental de la Convention de 2003, après des évaluations techniques. Cet article explorera la manière dont la soupe au giraumon, symbole de lutte contre la colonisation et le racisme, est considérée comme un patrimoine intime s'inscrivant dans la lutte pour la reconnaissance de la dignité et de la liberté acquise.

Un patrimoine intime

La soupe au giraumon, désormais inscrite sur la Liste représentative du PCI de l'humanité, reste avant tout un élément profondément ancré dans l'expérience vécue de chaque Haïtien, de chaque famille haïtienne, de chaque région d'Haïti, ainsi que de la diaspora partout où elle se trouve. Les rituels liés à sa préparation soulignent ce lien intime. Par exemple, chaque région ou famille ajoute des ingrédients qui leur sont précieux dans la préparation de ce plat, utilisant des objets et des outils qui font déjà partie de leur vie quotidienne et qui ont une signification importante pour eux (fig. 3 et 4).

Chaque 1^{er} janvier, consommer la soupe au giraumon en famille et en communauté est un acte patriotique. C'est l'occasion de faire et de vivre, autour d'une table, une plongée intime dans l'histoire de la première République noire libre au monde, une nation forgée par une révolution menée au nom de la liberté. Cette révolution était le fruit « des mouvements populaires et des activités de cette masse d'individus et de leurs chefs, pour la plupart inconnus, qui y participaient avec des aspirations et des formes d'organisation propres » (Fick, 2017 : 48). L'objectif était de renverser les fondements du système occidental, colonial et raciste de l'époque qui refusait aux Nègres leur dignité humaine et leur droit à l'autodétermination. En d'autres termes, la soupe au giraumon est le lieu où

Fig. 3 Complicité autour du partage.
© Délégation permanente d'Haïti-Unesco, 2021.



Fig. 4 Le pilon, fait en Haïti, le joumou et les épices.
© Délégation permanente d'Haïti-Unesco, 2021.

l'histoire devient un patrimoine partagé. C'est un lieu de résistance qui prend en compte le passé en vue de poser des jalons pour un avenir plus prometteur.

En janvier 2022, dans le journal *The Guardian*, Lyonel Trouillot, romancier et poète haïtien, a traité de la symbolique de la soupe du Nouvel An en Haïti. Selon lui, la soupe au giraumon porte une dimension sacrée, même pour un athée convaincu. Elle est au cœur d'un rassemblement sacré entre amis. Elle incarne une occasion de partager des épreuves et des moments de joie avec des personnes qui apportent bonheur, espoir et sécurité. Selon l'écrivain, partager la soupe au giraumon avec quelqu'un qui est un traître engendrerait un souvenir douloureux.

La soupe au giraumon est un patrimoine intime dont le caractère relationnel mérite d'être mis en évidence. Lyonel Trouillot reconnaît qu'elle symbolise la contribution des Haïtiens au monde. En réponse à la brutalité du colonialisme et de l'esclavage moderne, les Haïtiens ont créé leur propre pays, leur langue, ainsi que des biens, des idées, des modes de vie, de l'art, souligne le poète, avant de se demander :

“What is soup joumou to me personally? I do not ask myself. The great poet René Philoctète wrote a beautiful poem about the questions he does not ask himself: ‘why I stay here, why I do the things I do’. The answer is too simple: because that is the way of being myself. Without my soup joumou, I would feel odd or incomplete” (Trouillot, 2022).

La soupe au giraumon pourrait être considérée comme le symbole fort de la « patrie intime » (Rosiers, 2013). C'est une patrie pour laquelle nous sommes prêts à nous sacrifier et que nous portons en nous. Ce patrimoine gastronomique consolide notre sentiment d'attachement à notre territoire, notre culture et notre histoire. La communauté de Jeune Chambre Internationale (JCI/Tabarre) exprime bien ce sentiment dans sa déclaration de consentement, disponible sur le site de l'Unesco² : « la soupe au giraumon, véritable patrimoine culinaire en Haïti, représente pour nous un symbole de liberté et de fierté. D'ailleurs, le premier janvier, jour de l'indépendance d'Haïti, nous organisons plusieurs activités de distribution de soupe au giraumon au bénéfice des membres de la communauté de Tabarre en vue de témoigner de notre sentiment d'appartenance à notre passé historique ». Le geste de JCI/Tabarre peut être considéré comme un acte de cohésion sociale.

La soupe au giraumon comme patrimoine intime correspond à un processus qui nous permet d'intérioriser l'essence universelle présente en chacun de nous. L'intime est le gardien de l'universel. En d'autres termes, la mise en valeur de ce patrimoine culinaire intime est une manière de définir notre identité en lien avec les autres, c'est-à-dire une « définition du soi qui ne soit pas trop strictement ou mécaniquement séparée du non-soi » (Nandy, 2007 : 157). La déclaration de consentement de l'Observatoire Patrimoine met en évidence l'essence universelle de cet élément patrimonial, en mettant en avant son aspect historique, la dimension universelle de la Révolution haïtienne et le symbolisme de ce plat qui justifie sa nomination en tant que patrimoine de l'humanité.

En 2020, François Laplantine a publié un livre intitulé *Penser l'intime*. Selon lui, les sciences humaines ont largement négligé l'intime, car ce domaine est vague et difficile à définir. Il ne peut pas être étudié de manière concrète dans un cadre spécifique. Même la psychanalyse, d'après l'auteur, n'a pas vraiment exploré le champ de l'intime en raison

² « Consentement des communautés » disponible [en ligne] sur la page dédiée à l'inscription de la soupe au giraumon sur le site de l'Unesco : <https://ich.unesco.org/fr/RL/soupe-au-giraumon-01853> [consulté le 14 novembre 2024].

notamment de sa vision pessimiste des rapports entre le sujet et le social. En anthropologie, la notion n'est pas pleinement acceptée à cause de la forte dominance de l'approche positiviste. L'intime n'est pas considéré comme un fait social total et résiste à toute tentative de définition et d'attribution de caractéristiques spécifiques par les sciences sociales. Il n'a pas de fondement ontologique défini, ce qui le rend difficile à conceptualiser de manière générale et abstraite : « L'intime est tellement imperceptible, flou, vague et indéterminé que les sciences humaines et sociales l'ont pratiquement éliminé du champ de la connaissance. À quelques exceptions néanmoins » (Laplantine, 2020 : 10). Par exemple, François Laplantine a fait référence à Malinowski qui, dans son *Journal d'ethnologue*³, offre un compte rendu détaillé de son séjour parmi les habitants des îles Trobriand, au large de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, entre 1914 et 1918, et relate sa vie quotidienne, ses expériences, ses observations et ses défis sur le terrain. Aussi, avec *L'Âge d'homme* (2014 [1939]), une œuvre autobiographique écrite dans un style rétrospectif, Michel Leiris parle de son identité et de son rapport au monde, son enfance, sa jeunesse, sa vie d'adulte, ses inquiétudes, sa sexualité, ainsi que d'autres thèmes tels que la mort, la religion, l'art et la littérature, etc.

Selon Laplantine, une ethnographie de l'intime nécessite une approche polygraphique. Les manifestations de l'intimité ne se limitent pas à l'écriture. On peut également utiliser d'autres formes d'expression pour se dévoiler, se comprendre et se raconter, comme la peinture, la photographie, la musique, la vidéographie, la scénographie, le théâtre, etc. : « Il existe un "théâtre intime", thème forgé par Strindberg, avec des dramaturges comme Jean-Claude Grumberg, Olivier Py, Bernard Marie Koltès, une peinture et une photographie intimes qui fécondent la tradition de l'autoportrait, de Rembrandt au selfie » (Laplantine, 2020 : 67). Sur les réseaux sociaux, particulièrement le 1^{er} janvier, les Haïtiens partagent de nombreuses photos liées à la soupe au giraumon. Ces photos sont une façon pour eux de raconter leurs histoires, leurs victoires, leurs luttes et leurs lieux de vie.

La géographie intime et le patrimoine intime sont étroitement liés. Dans le formulaire de candidature de la soupe au giraumon⁴, il est précisé que cet élément est présent dans toutes les régions d'Haïti et partout où se trouve la diaspora haïtienne. L'acte de s'approprier la soupe au giraumon est une façon de savourer le territoire national, de le faire entrer dans notre être intérieur. La soupe au giraumon est la mémoire que l'on savoure, s'ancrant profondément dans des lieux (Nora, 1984). À travers elle, nous portons en nous ces régions. Des lieux que nous valorisons et auxquels nous sommes liés. Joëlle Zask, une théoricienne pionnière de la démocratie participative, explore, dans son livre très personnel intitulé *Se tenir quelque part sur la Terre*, la notion de géographie intime pour mettre en lumière l'identité, les racines et l'appartenance (2023). Selon l'auteure, les lieux de vie sont essentiels pour chacun de nous. Ils forment notre personnalité. Ils doivent être reconnus et revitalisés en vue de contrecarrer la déception à la base des postures politiques extrêmes.

La soupe au giraumon se manifeste dans nos différents lieux de vie. Elle nous permet de repenser notre manière d'appréhender le monde. Le portrait de l'être haïtien ne peut être complet sans évoquer cet élément patrimonial, qui symbolise notre

³ Voir Nadia Mohia, 2008 : 37-95.

⁴ Voir le dossier *Soupe au giraumon* [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/RL/soupe-au-giraumon-01853> [consulté le 9 septembre 2025].

courage à atteindre la liberté dans un monde marqué par le racisme, l'esclavagisme et le colonialisme :

« [...] nous étions un sujet d'étonnement et d'émerveillement pour nous-mêmes. Car seuls contre tous, nous avons eu l'audace de devenir libres, et, en dépit de tous, nous prétendions maintenir notre indépendance. Il y avait de quoi nous persuader que nous étions sortis tous armés de la tête de Dambalah Ouédo. De là cette manie d'invoquer à tout bout de champ nos héros [...]. Nous étions donc naturellement portés à nous faire une image héroïque de nous-mêmes, à nous voir et à nous peindre en beau » (Laroche, 1968).

La soupe au giraumon évoque notre histoire, nos luttes collectives et les souffrances que nous avons endurées. Elle nous perturbe, nous sensibilise et nous rappelle que « de tous les humains, le Nègre est le seul dont la chair fut faite marchandise » (Mbembe, 2013). Les liens entre la psychanalyse et le colonialisme méritent d'être approfondis (Hartnack, 2023), et la soupe au giraumon pourrait être étudiée comme un patrimoine intime post-colonial résilient. Dans ce contexte, l'intime représente ce qui reste lorsque tout a été détruit (Mons, 2012), et la reconstruction de notre communauté humaine passe par la solidarité envers toute forme de vie (Mbembe, 2020).

La notion de patrimoine intime doit être comprise dans son contexte historique et varie d'une culture à l'autre. L'expérience de la soupe au giraumon est une expérience de révolte, de victoire, de cœur, de sincérité, de familiarité, de communauté, de convivialité. Elle est donc une expérience qui lie la sauvegarde du patrimoine à la création des liens sociaux. Dans ce contexte, le patrimoine intime nous permet de réfléchir à ce qui nous unit. Il représente un lien puissant basé sur la confiance, l'engagement, l'entente et le partage. C'est un espace où nous pouvons librement exprimer nos doutes et nos certitudes, où le passé joue un rôle prépondérant tout en nous aidant à envisager l'avenir. Ce type de patrimoine, enraciné dans l'histoire, détient une forte portée symbolique. Dans sa lettre de soutien, l'équipe du Centre d'Études sur le Patrimoine et le Tourisme souligne cette dimension symbolique de la soupe au giraumon : « [...] l'élément, de par sa valeur symbolique en rapport à l'indépendance du pays le 1^{er} janvier 1804, est apprécié tant dans le milieu haïtien qu'au niveau de la diaspora⁵ ».

La soupe au giraumon en tant que patrimoine intime est un bien commun qui lie l'intime et le social sans les dissocier. Ces deux notions s'intègrent dans un même mouvement : « l'intime est encore et toujours du social, parce qu'un moi pur, où les autres, les lois, l'histoire ne seraient pas présents est inconcevable » (Ernaux, 2003). Ce type de patrimoine résiste au narcissisme et au rejet des autres. L'intime ne se réduit pas au repli sur soi, mais se forme également dans une connexion avec autrui (Mons, 2016). Il repose sur un accord social implicite, créant ainsi une intimité métissée.

Un patrimoine métissé

La soupe au giraumon, préparée à partir d'une variété de potiron appelée giraumon, a des racines profondes dans la culture des Caraïbes. Cultivée autrefois par les peuples autochtones de la région, cette courge appartient à la famille des *cucurbitaceae*.

⁵ Ibid.

Le terme « giraumon » trouve son origine dans « jirumum », un mot tupi, une langue amérindienne. Aujourd'hui, cette soupe est un élément incontournable des cuisines caribéennes et latino-américaines, existant sous diverses variantes, et contribuant ainsi de manière significative au patrimoine culinaire de ces régions.

La soupe au giraumon illustre parfaitement l'importance des métissages, puisant son originalité et son dynamisme dans un mélange culturel pendant la période coloniale incluant des influences amérindiennes, africaines, européennes, ainsi que celles interaméricaines développées après l'indépendance nationale. D'ailleurs, selon René Depestre, c'est la culture haïtienne dans son ensemble qui est le produit d'un processus de création syncrétique impliquant des influences européennes, africaines et indigènes (1980).

Dans le contexte actuel marqué par les migrations massives des Haïtiens (Audebert 2012), la soupe au giraumon devient un plat transnational, se renouvelant continuellement en intégrant de nombreux échanges multiculturels. Elle devient un symbole identitaire puissant, offrant un terrain commun de reconnaissance. Elle exerce une véritable fonction symbolique. L'inscription de cet élément du patrimoine haïtien sur la Liste de l'Unesco célèbre cette richesse culturelle et son histoire métissée, soulignant ainsi les contributions des diverses communautés à la formation de l'identité haïtienne.

La soupe au giraumon met en avant la capacité des sociétés américaines anciennement esclavagisées à réinterpréter les éléments de leurs patrimoines. L'Institut haïtien patrimoine et tourisme (Inapat), dans sa lettre de consentement, reconnaît dans cette tradition culinaire un patrimoine métissé célébré comme un symbole par les peuples dont les ancêtres ont participé au façonnement de l'Amérique : « [...] l'inscription de cet élément du patrimoine haïtien sur cette prestigieuse Liste de l'Unesco va être célébrée par tous les peuples dont les ressortissants franchissaient l'Atlantique en négriers ou en captifs pour venir façonner l'espace autochtone de nos premiers peuples en Amérique⁶ ».

La soupe au giraumon, fruit de nombreux échanges interculturels au fil du temps, incarne l'innovation, l'ouverture et la diversité culturelle. Presque toutes les activités humaines contribuent à cette diversité. Ainsi, la soupe au giraumon, en tant qu'activité humaine, peut être perçue comme un élément préservant la diversité culturelle, notamment à l'échelle mondiale. Elle met en valeur l'idée de bien commun. Elle se veut le socle d'une société d'avenir fondée sur le partage. La force du patrimoine en contexte interculturel dépend, entre autres, de sa capacité à anticiper l'avenir (Autant-Dorier, 2015).

Les États parties doivent être encouragés à adopter des politiques reconnaissant la contribution du patrimoine culturel immatériel présent sur leur territoire à la diversité culturelle et à la richesse de leur pays (Unesco, 2024 : 140). D'ailleurs, l'une des caractéristiques originales de la Convention de 2003 est la suivante : « respecter ce patrimoine en tant que source d'identité, de créativité, de diversité et de cohésion sociale » (Aikawa, 2004). Le rôle du patrimoine en tant qu'instrument de dialogue interculturel doit être valorisé. La nature dynamique et vivante du patrimoine culturel immatériel doit être constamment respectée. S'il est vrai que l'objet patrimonial sert généralement d'élément fédérateur pour une nation, il n'en demeure pas moins que l'unicité patrimoniale laisse, de plus en plus, la voie libre à la diversité (Moisa et Roda, 2014). L'authenticité et l'exclusivité ne doivent pas être des obstacles à la viabilité du patrimoine culturel immatériel.

⁶ *Ibid.*

Pour Françoise Lempereur, le *xxi*^e siècle pose un défi complexe quant à la préservation des patrimoines culturels, entre le risque d'homogénéisation des modes de vie par le biais de la mondialisation et la *folklorisation* des traditions suivant la logique du protectionnisme culturel, soulignant ainsi la nécessité de préserver et d'ouvrir les patrimoines tout en acceptant les métissages culturels et en réévaluant constamment les valeurs internes de chaque communauté. Selon elle, cela semble réalisable uniquement sous deux conditions.

« La première concerne la relation au temps : si la culture veut s'ouvrir, elle doit remodeler constamment les contenus patrimoniaux et inventer de nouvelles formes d'expression dans le temps et dans l'espace, autrement dit chaque communauté doit accepter de ne pas figer ses traditions et de ne pas sacraliser ses différences afin de s'ouvrir aux métissages et aux exigences de la vie sociale actuelle. La seconde concerne l'inscription des valeurs : devant la profusion de valeurs proposées par la diversité culturelle, chaque communauté doit sans cesse réévaluer ses propres valeurs et réaffirmer celles qu'elle estime forger son identité culturelle. Ces deux conditions ne sont pas contradictoires, dans la mesure où l'identité se fonde à la fois sur une transmission patrimoniale interne à la communauté et sur des métissages avec d'autres patrimoines culturels. Chaque communauté revendique son attachement à ce qui la différencie, tout en s'ouvrant aux métissages culturels qui la relie à d'autres communautés » (Lempereur, 2017 : 48-49).

Dans cet article, le patrimoine métissé est vu comme un lieu d'expérience (Tornatore, 2019). Une expérience en lien avec un passé que l'on habite dans toute sa complexité. Préparer ou savourer cette soupe devient ainsi une manière de revivre l'histoire, de plonger dans une tradition qui évolue au fil du temps. Pour appréhender cette pratique gastronomique, il est essentiel de saisir la richesse des expériences qui la sous-tendent, en prenant en considération la variété des situations dans lesquelles elle s'inscrit. La soupe au giraumon est un patrimoine en mouvement, enrichi par la complexité des expériences qui interagissent de manière dynamique. Chaque Haïtien se construit à partir de cette interaction. Cette idée est bien détaillée dans la fiche de candidature⁷.

La soupe au giraumon est consommée partout où se trouvent les communautés haïtiennes dans le monde. Le dossier de candidature a mis en lumière comment la popularité de cette tradition au sein des communautés haïtiennes de la diaspora peut, suite à l'inscription, renforcer sa reconnaissance en tant que symbole international de diversité, favorisant ainsi les échanges interculturels entre des pratiques patrimoniales semblables ou offrant de nouvelles opportunités de rencontres et de partage d'expériences entre différentes communautés engagées dans la préservation de la soupe au giraumon, notamment dans la région caribéenne.

Dans son ouvrage intitulé *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Laurier Turgeon explore, de manière captivante, les mécanismes par lesquels le métissage contribue à la construction et à la transmission du patrimoine. Il examine comment le métissage culturel émerge d'une interaction continue entre différentes cultures, se déroulant dans des espaces de rencontre où se jouent des enjeux identitaires et se développent des stratégies de négociations, d'appropriations et de résistances. Le chercheur souligne l'importance du métissage culturel dans la vie quotidienne de chaque

⁷ Ibid.

communauté, notant que la plupart des aspects culturels ont été façonnés à un moment donné par des pratiques venant d'ailleurs, même si les personnes concernées aujourd'hui ne le réalisent pas toujours. Selon lui, autrefois associé au mélange ethnique dans les colonies, le métissage se manifeste désormais à grande échelle dans les mouvements de populations des anciens territoires colonisés vers des métropoles devenues multiethniques et multiculturelles (Turgeon, 2003).

La soupe au giraumon est un patrimoine métissé qui s'inscrit dans ces mouvements. Elle évolue constamment grâce aux interactions et aux échanges entre divers individus et groupes. Elle représente une construction collective, offrant ainsi une multitude d'interprétations et d'appropriations. Elle soulève des questions sur l'identité nationale et les expériences de la diaspora haïtienne, tout en fournissant un moyen de revendiquer une voix. Une voix pour se souvenir et intervenir ensemble. Il faut examiner cette voix à plusieurs niveaux.

En effet, dans le dossier de candidature, il est précisé que les techniques associées à la préparation de cette soupe ont subi des variations régionales, et une nouvelle génération de chefs s'intéresse à sa redécouverte sur la scène gastronomique mondiale et en fait un patrimoine remodelé (Dautruche, 2013), ce qui témoigne de sa vivacité et de son évolution. Son inscription sur la Liste sensibilise à la préservation de la créativité humaine et de la diversité culturelle, tout en promouvant le respect des pratiques traditionnelles partagées par différentes communautés, notamment au sein de la diaspora haïtienne. En tant que symbole de liberté depuis l'indépendance nationale, cette inscription contribue à la reconnaissance des cultures et des expériences des peuples anciennement colonisés, ainsi qu'à la lutte contre le racisme et l'exploitation humaine.

Bien que toute mémoire ne soit pas nécessairement considérée comme patrimoine, il est indéniable que le patrimoine, tel que le symbolise la soupe au giraumon, est souvent associé à une forme de mémoire. La notion de patrimoine intime favorise la connaissance de soi en lien avec la mémoire collective et exprime le désir de reconnaissance. Dans sa déclaration d'appui à la candidature de la soupe au giraumon sur la Liste représentative, le Centre d'études interdisciplinaires sur les médias haïtiens met en exergue la reconnaissance de la soupe au giraumon tant par les médias nationaux qu'internationaux : « Vu que la soupe au giraumon a une valeur symbolique liée à la proclamation de l'indépendance d'Haïti comme première république noire du monde le premier janvier 1804, elle fait souvent la une des médias nationaux et internationaux⁸. » Ce type de patrimoine offre un espace de visibilité et de reconnaissance.

La lutte pour la reconnaissance

À travers la soupe au giraumon comme patrimoine intime, les Haïtiens expriment le besoin d'être reconnus en toute dignité. Le patrimoine intime et métissé suscite la recherche de reconnaissance, un besoin universel incontestable. Les attitudes méprisantes fondées sur la classe sociale et le racisme entravent l'émancipation de l'être humain et son besoin d'être reconnu dans son intégrité. Plus on est exploité, plus ce besoin se manifeste. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth, philosophe et sociologue allemand, explore la question des conflits sociaux en examinant la quête essentielle de

⁸ *Ibid.*

reconnaissance. Ainsi, il révèle que l'individu se définit véritablement lorsqu'il est reconnu par les autres, notamment par les liens de reconnaissance qui se tissent à travers l'amour, le droit, la solidarité (Honneth, 2013). Cette nécessité de reconnaissance émerge et provient de l'expérience du mépris. Comment pouvons-nous échapper à ce cycle de « la société du mépris » (Honneth, 2006) ?

Le mépris représente un blocage à la dynamique de reconnaissance, selon Axel Honneth (2013). Ce dernier identifie trois formes d'expression du mépris : la violence physique restreignant la liberté du corps, le non-respect privant l'individu de responsabilité morale et le dénigrement excluant l'approbation sociale de son mode de vie. Ces expériences liées au mépris sont les forces fondamentales qui sous-tendent les luttes pour la reconnaissance. Différents acteurs des mouvements sociaux mettent en avant le concept de reconnaissance. Les féministes se battent pour la reconnaissance des droits des femmes. Les immigrés du Sud demandent aux États occidentaux de reconnaître leurs histoires liées à l'esclavage et à la colonisation. Les ouvriers estiment que leur contribution n'est pas suffisamment reconnue. Les écologistes défendent un mode de vie durable et respectueux de la planète. Les minorités sexuelles, religieuses et ethniques dénoncent les discriminations auxquelles elles sont confrontées. Ces groupes minoritaires et bien d'autres ne recherchent pas seulement un gain matériel, mais également, dans une perspective bourdieusienne, un capital symbolique qui « n'existe que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres [...] » (Bourdieu, 1997 : 200). Le sentiment d'injustice motive la lutte pour la reconnaissance, qui favorise l'épanouissement moral de la société en améliorant ses principes de justice et en renforçant les liens communautaires. La théorie sociale d'Axel Honneth encourage une politique basée sur une éthique de la reconnaissance orientée vers l'émancipation. Il est nécessaire de favoriser une société fondée sur la reconnaissance mutuelle.

La soupe au giraumon soulève la question politique de la reconnaissance : comment pouvons-nous coexister harmonieusement ? Ce patrimoine ancestral combine sensibilité et raison, et lors des efforts de sauvegarde du patrimoine, diverses sensibilités individuelles et sociales se mêlent et fusionnent en permanence (Auzas et Tran, 2011). Dans sa lettre de consentement accessible sur le site de l'Unesco⁹, Michel Degraff, professeur de linguistique au Massachusetts Institute of Technology et membre fondateur de MIT-Ayiti¹⁰, met aussi en exergue le symbole que représente la soupe au giraumon dans le combat contre le racisme. « Cette pratique culturelle devrait aider le monde entier à se rappeler qu'Haïti a lancé le mouvement *#BlackLivesMatter* bien avant que ce symbole du hashtag n'émerge sur les réseaux sociaux. Alors que le monde entier participe à ce mouvement *#BlackLivesMatter*, il est très important de saisir chaque occasion pour nous souvenir de l'histoire de ce mouvement qui a débuté en Haïti au XVIII^e siècle », souligne le chercheur, tout en ajoutant que c'est en Haïti que les Noirs ont initié un mouvement révolutionnaire pour lutter contre l'exploitation en vue de concrétiser un principe fondamental des droits de la personne humaine : l'égalité et la dignité pour tous, sans distinction de couleur, de race, de religion, de sexe, etc.

Ainsi, la soupe au giraumon incarne la liberté pour tous. Cette tradition, selon le linguiste, est adoptée à travers le monde par des communautés qui reconnaissent la place fondamentale d'Haïti dans l'histoire de l'humanité en tant qu'« exemple d'un peuple

⁹ *Ibid.*

¹⁰ MIT-Ayiti assure la promotion de l'utilisation du kreyòl dans les disciplines de la science, de la technologie, de l'ingénierie et des mathématiques (STEM). Voir [en ligne] <https://mit-ayiti.net/> [consulté le 9 septembre 2025].

souverain qui lutte depuis des décennies pour la dignité de tous, malgré tous les obstacles mis par les anciens et nouveaux colons sur la voie de notre libération ». Le professeur a ainsi conclu sa déclaration :

« Vu que l'Unesco a déjà reconnu le 23 août 1791 (date de la cérémonie du Bois Caïman durant laquelle nos ancêtres ont lancé la lutte contre l'esclavage) comme date de commémoration de l'abolition de l'esclavage, il est donc temps pour l'Unesco de reconnaître la soupe au giraumon comme l'un des symboles ayant aidé nos ancêtres, et cela continue de nous aider à célébrer cette victoire de la libération. Cette tradition est basée sur le partage. L'Unesco peut nous aider à la partager avec le monde entier ».

« La culture étant devenue un champ de bataille ayant pour enjeu la reconnaissance, l'idéologie de la culture de l'Unesco est un projet politique luttant pour la reconnaissance publique [...] » (Nielsen, 2013). La reconnaissance par l'Unesco offre aux communautés la possibilité de faire usage de leur patrimoine comme un élément essentiel pour construire leur image (Desnoilles, 2007). L'étude de la soupe souligne l'importance de continuer à défendre des valeurs universelles de reconnaissance. Elle permet de réunir ce qui était autrefois disjoint, formant ainsi les fondations d'une pensée politique de l'intime.

Selon François Laplantine, l'un des auteurs aptes à « nous aider à relier ce qui a été séparé et à construire une pensée politique de l'intime est Spinoza » (2020 : 122). En effet, le philosophe a profondément marqué la pensée politique moderne avec la publication de son ouvrage majeur, *L'Éthique*, publié après sa mort en 1677 pour éviter la censure, explorant — à la manière des mathématiciens — des thèmes liés à la nature humaine, comme la passion, la sagesse, le bonheur, la liberté et la politique. Sous l'angle éthique, « l'Homme n'est pas pour Spinoza sans dignité » (Delassus, 2009). Spinoza reconnaît l'interconnexion entre nos connaissances, notre capacité d'être, notre éthique et notre bonheur, démontrant ainsi l'indissociabilité du sensible et du social, de l'émotion et de la raison, de l'affect et du concept. Dans cette perspective, le champ de l'intime constitue l'une des bases de la démocratie. Il favorise notre compréhension de nous-mêmes et de notre environnement. Il plaide pour l'égalité. Il vise à revitaliser les liens sociaux. Il a le potentiel d'injecter de l'éthique dans le champ politique, donc de « figurer au rang d'idéal commun » (Foessel, 2008).

La soupe au giraumon comme patrimoine intime soulève également des questions esthétiques. Des tableaux, des poèmes, des contes, des lodyans et des chansons – largement partagés sur les réseaux sociaux -, mettent en valeur cette tradition culinaire haïtienne ancestrale. L'art se présente comme une externalisation de ce type de patrimoine intime, qui encourage le partage d'un destin commun. Le documentaire sur ce patrimoine culinaire, disponible sur le site de l'Unesco¹¹, suscite un grand intérêt, en capturant des scènes illustrant la vie individuelle et collective autour du partage de cette soupe. L'inscription de cet élément patrimonial sur la Liste représentative du PCI de l'humanité a renforcé sa narration, sa mise en scène et sa diffusion à travers différents médias traditionnels et réseaux sociaux. La quête d'une meilleure visibilité du patrimoine est d'ailleurs au cœur de l'article 16 de la Convention de 2003 : « Pour assurer une meilleure visibilité du patrimoine culturel immatériel, faire prendre davantage conscience de son importance et favoriser le dialogue dans le respect de la diversité culturelle, le Comité, sur pro

¹¹ *Soupe au giraumon, op. cit.*

position des États parties concernés, établit, tient à jour et publie une liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité¹² ».

L'influence d'Internet sur la valorisation du patrimoine est largement reconnue. Les activités en ligne offrent une nouvelle perspective sur la démocratisation du patrimoine, incitant les individus à renouer avec leurs racines. Elles facilitent également la découverte d'une multitude d'éléments patrimoniaux dans lesquels les membres des communautés peuvent se retrouver. Par exemple, les réseaux sociaux comme Facebook jouent un rôle fondamental en rendant le patrimoine plus accessible et en mettant en avant des formes collaboratives d'engagement différentes de celles des institutions traditionnelles (Istasse, 2017), renforçant ainsi le pouvoir d'agir des acteurs communautaires en vue de provoquer des changements sociaux.

L'Unesco préconise que les États parties favorisent les campagnes médiatiques en diffusant des contenus relatifs au patrimoine vivant. Toutefois, bien avant son inscription sur la Liste représentative du PCI de l'humanité, l'expérience de la soupe au giraumon était celle de l'intimité et du métissage rejetant la logique du confinement, tout en se transformant en une expression créative. Par ailleurs, « l'intime est une notion dans laquelle il y a toujours du manque [...]. Elle met l'intelligence et l'imagination au travail » (Laplantine, 2020 : 161). Autrement dit, l'expérience intime, tout comme celle du métissage, est intrinsèquement liée à la réflexivité (Defreyne et al., 2015). Il ne s'agit pas d'une réflexivité allergique aux émotions. Le patrimoine intime et métissé d'une communauté est mobilisé à la fois par la passion et la raison. La passion de connaître son histoire et sa culture. Mais cette passion doit être guidée par la raison. C'est là une leçon majeure tirée par Edgar Morin, dans *Leçons d'un siècle de vie* : « toute passion doit comporter de la raison en veillesse, et que toute raison doit comporter de la passion en combustible » (2022 : 75-76).

Conclusion

Dans cet article, il était question d'explorer un nouveau concept que nous appelons « patrimoine intime » pour cerner les aspects identitaires et émotionnels ancrés dans la vie quotidienne et l'histoire du peuple haïtien, en considérant la soupe au giraumon comme exemple emblématique de ce type de patrimoine également métissé.

La soupe au giraumon, souvent préparée pour célébrer la Fête de l'Indépendance nationale, constitue un élément clé de la mémoire collective du peuple haïtien. Ce patrimoine ancestral englobe divers éléments tels que les savoir-faire, les objets précieux, les coutumes, les recettes traditionnelles, les légendes, les histoires orales, les pratiques sociales et les rituels qui lui sont associés. La transmission de la soupe au giraumon se réalise souvent au sein des familles et des communautés, contribuant ainsi à préserver cette tradition culinaire unique tout en renforçant la cohésion sociale, dans une dynamique de quête de reconnaissance.

Comme tout patrimoine culturel immatériel, la soupe au giraumon est « recrée en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur

¹² Voir [en ligne] https://ich.unesco.org/fr/convention?fbclid=IwARoHzE65_sYLpHXcVSJoBgoEEeK2USK-KV4nktxrkdq2LvmmwF6U2NfclKA [consulté le 9 septembre 2025].

interaction avec la nature et de leur histoire¹³ ». Elle offre aux membres des communautés haïtiennes une voie pour exprimer leur vision du monde, un moyen de consolider leurs identités, notamment dans ce contexte de globalisation des échanges qui définissent les sociétés contemporaines. Le patrimoine est ainsi considéré comme « un moyen efficace de lutte contre la mondialisation par le développement d'un sentiment d'appartenance, le soutien à la créativité humaine et la revitalisation des groupes socio-culturels » (Turgeon, 2010b).

La préservation de cette tradition culinaire est une question primordiale pour les ethnologues haïtiens. Comme le soutient Samuel Regulus, bien que les apports des historiens et des géographes soient précieux, les ethnologues sont particulièrement qualifiés pour œuvrer à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel d'Haïti. Il rappelle que pendant la période d'occupation américaine de 1915 à 1934, l'ethnologie a joué un rôle déterminant dans la défense de la culture haïtienne. Aujourd'hui encore, elle continue d'accompagner la communauté dans sa réflexion et ses actions pour préserver l'identité et la créativité locales, précise le chercheur en ethnologie et patrimoine (Regulus, 2016). À l'Unesco, les anthropologues demeurent sollicités en qualité d'experts, notamment pour procéder à l'évaluation des dossiers de candidature. Toutefois, Chiara Bortolotto, experte reconnue dans le domaine patrimonial de l'Unesco, illustre précisément comment la politisation du patrimoine vivant se déroule. Elle met en évidence les défis politiques que l'anthropologue en tant qu'expert doit affronter dans un système qui le met sur le même plan que les détenteurs du patrimoine, qu'ils soient praticiens ou membres de la communauté (Bortolotto, 2015). En effet, le 17 octobre 2003, lors de la Conférence générale de l'Unesco, une évolution majeure a été introduite dans le domaine de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel avec l'adoption de la Convention pour la sauvegarde de ce patrimoine. Auparavant, la définition et la sauvegarde du patrimoine étaient déterminées par des experts et des institutions culturelles. Mais cette approche a été remplacée par une nouvelle perspective, où les communautés elles-mêmes sont responsables de ces décisions. Cela signifie que le patrimoine n'est plus simplement défini par des experts, mais par ceux qui le vivent. En ce sens, le patrimoine culturel immatériel devient un patrimoine citoyen.

La soupe au giraumon est ici considérée comme un exemple de « patrimoine citoyen », caractérisé par des logiques communautaires et participatives. Le concept de patrimoine citoyen souligne l'importance accordée aux communautés dans la définition et les mécanismes de sauvegarde de leur patrimoine (Lewi et al., 2016). Ainsi, le dossier de candidature met en avant le rôle essentiel des détenteurs tout au long du processus, en accord avec la philosophie de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Toutes les parties prenantes et les associations concernées ont été engagées dans le processus dès le début, démontrant un intérêt immédiat pour le projet. Elles ont fourni des données et des documents précieux pour élaborer la candidature. Le dossier a été entièrement construit de manière collaborative.

La soupe au giraumon est beaucoup plus qu'un simple plat. Elle incarne un patrimoine intime et métissé significatif qui renforce la cohésion communautaire, stimule la fierté nationale et illustre l'identité collective unie par les traces de son histoire. Les membres des communautés sont au cœur de la sauvegarde de ce patrimoine. Ce dernier

¹³ Voir l'article 2 de la Convention de 2003 de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel.

est vital pour leur existence. Il agit comme une passerelle entre les générations, créant un lien indissociable entre le passé, le présent et le futur. Un futur considéré « comme de plus en plus menaçant vis-à-vis duquel la sauvegarde du patrimoine est proposée comme antidote et garde-fou » (Bortolotto, 2020).

Au-delà de son aspect culinaire, la soupe au giraumon « nourrit les imaginaires par l'intermédiaire desquels nous entrons en relation avec le monde » (Csergo, 2020). Elle est liée à un ensemble de discours, de symboles, de croyances, de traditions, de savoirs, de valeurs sociales. Elle participe à la construction de nouveaux rapports sociaux. Elle est perçue comme un symbole d'humanisme régénéré, ancré dans les principes de solidarité et de responsabilité. Ce terme, introduit par Edgar Morin (2021), renvoie à un humanisme qui valorise les droits de tous les êtres humains, indépendamment de leur origine, de leur sexe ou de leur âge.

Hérolde Toussaint, docteur en sociologie de l'École des hautes études en sciences sociales et coordonnateur de la Fondation jeunesse, connaissance et engagement citoyen (FONJCEC), évoque, dans sa lettre de consentement, l'esprit humaniste incarné par cet élément du patrimoine culinaire haïtien, doté d'une grande portée historique : « En Haïti, la tradition du Nouvel An correspond à la Fête de l'Indépendance nationale. La préparation et la consommation de la soupe au giraumon permettent de célébrer ce double événement. C'est un moment de partage qui rappelle que l'union fait la force. Donc, l'élément symbolise l'ouverture aux autres et participe à la fête de la Terre qui rapproche tous les humains¹⁴ ».

L'humanisme régénéré de la soupe au giraumon implique de reconnaître que nous sommes liés par un destin commun. Celui de combattre la déshumanisation institutionnelle, de corriger les inégalités issues de l'esclavage et aggravées par le racisme systémique, de décoloniser nos imaginaires, de promouvoir le dialogue interculturel, de comprendre notre humanité partagée, de favoriser des sociétés plus équitables et d'aspirer à un monde meilleur. L'humanisme régénéré de la soupe au giraumon rejette catégoriquement toutes formes de discrimination. Donc, la soupe au giraumon est, au sens où l'entend Jean-Pierre Rioux, « un message d'avenir lancé à toutes les générations » (2019)¹⁵.

Bibliographie

AIKAWA, Noriko. « Panorama historique de la préparation de la Convention internationale pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco ». Dans *Museum International*, 2004, vol. 56, n° 1-2 : 137-149.

AUDEBERT, Cédric. *La Diaspora haïtienne : territoires migratoires et réseaux*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012.

AUTANT-DORIER, Claire. « Le Patrimoine au défi de l'interculturalité : enjeux et nouvelles pratiques ». Dans *Alterstice*, 2025, vol. 5, n° 2 : 7-19.

¹⁴ *Soupe au giraumon*, op. cit.

¹⁵ Une version similaire de cet article a été publiée récemment : Ricarson Dorcé. « La soupe au giraumon : un patrimoine intime sur la Liste représentative de l'Unesco ». Dans *Rabaska*, 2024, vol. 22 : 65-83, [en ligne] <https://doi.org/10.7202/> [consulté le 10 septembre 2025].

AUZAS, Vincent, et TRAN, Van Troi. *Patrimoines sensibles : mots, espaces, pratiques*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2011.

BORTOLOTTI, Chiara. "Unesco and Heritage Self-Determination: Negotiating Meaning in the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the ICH". In ADELL Nicolas et al. *Between Imagined Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen : Göttingen University Press, 2015.

BORTOLOTTI, Chiara. « Le patrimoine immatériel et le tabou de l'authenticité : de la pérennisation à la durabilité ». Dans *Le Patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales : Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, septembre 2012*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020.

BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil, 1997.

CSENGO, Julia. « Gastronomie : un ancrage d'un imaginaire ». Dans CSENGO Julia, ETCHEVERRIA Olivier, LAPERRIÈRE Jean-Philippe (dir.). *Imaginaires de la gastronomie*. Chartres : Menu Fretin éditeur, 2020 : 9-26.

DAUTRUCHE, Joseph Ronald. « Tourisme culturel et patrimoine remodelé : dynamique de mise en valeur du patrimoine culturel immatériel en Haïti ». Dans *Ethnologies*, 2023, vol. 35, n° 1 : 145-161.

DES ROSIERS, Joël. *Métaspora : Essai sur les patries intimes*. Montréal : Éditions Triptyque, 2013.

DEFREYNE, Élisabeth, HAGDAD MOFRAD, Ghazaleh, MESTURINI, Silvia et VUILLEMENOT Anne-Marie (eds.). *Intimité et réflexivité : itinérances d'anthropologues*. Louvain-la-Neuve : Academia, 2015.

DELASSUS, Éric. « La notion de personne dans l'Éthique de Spinoza ». Dans *L'Enseignement philosophique*, 2009, 59^e Année n° 6 : 21-37.

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris : Robert Laffont, 1980.

DESNOILLES, Richard. « Politiques patrimoniales au xx^e siècle à la recherche de l'utopie urbaine ». Dans *Patrimoine et patrimonialisation. Entre le matériel et l'immatériel*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2007 : 37-52.

ERNAUX, Annie. *L'écriture comme un couteau : Entretien avec Pierre-Yves Jeannot*. Paris : Stock, 2003.

FICK, Carolyn E. *Haïti, naissance d'une nation : La révolution de Saint-Domingue vue d'en bas*. Port-au-Prince : Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2017.

FISCHLER, Claude. « En matière d'alimentation, personne n'est à l'abri de la pensée magique ». Dans FISCHLER, Claude (dir.). *Pensée magique et alimentation aujourd'hui. Les Cahiers de l'Ocha n° 5*, 1996 : 5-8.

FOESSEL, Michaël. *La privation de l'intime : mises en scène politiques des sentiments*. Paris : Seuil, 2008.

HARTNACK, Christiane. « Psychanalyse et colonialisme. Le cas de l'Inde britannique ». Dans BONI Livio, MENDELSON Sophie (dir.), *Psychanalyse du reste du monde*, Paris : La Découverte, 2023 : 44-58.

HONNETH, Axel. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Paris : Éditions La Découverte, 2006.

- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Gallimard, 2013.
- ISTASSE, Manon. « Facebook et les amateurs de patrimoine. Participation, engagement et démocratie ». Dans *Réseaux*, 2017, vol. 206, n° 6 : 193-218.
- LAPLANTINE, François. *Penser l'intime*. Paris : CNRS éditions, 2020.
- LAROCHE, Maximilien. *Portrait de l'Haïtien*. Montréal : Les éditions de Ste-Marie, 1968.
- LE GLAUNEC, Jean-Pierre. *L'armée indigène : la défaite de Napoléon en Haïti*. Montréal : Lux Éditeur, 2021.
- LEIRIS, Michel. *L'âge d'homme, précédé de L'Afrique fantôme*. Paris : Gallimard, 2014 [1939].
- LEMPEREUR, Françoise (dir.). *Patrimoine culturel immatériel*. Liège : Presses universitaires de Liège, 2017.
- LEWI Hannah, SMITH Wally, MURRAY Andrew and COOKE Steven (eds). "Visitor, Contributor and Conversationalist: Multiple Digital Identities of the Heritage Citizen". In *Historic Environment*, 2016, vol. 28, n° 2: 12-24.
- MARGARITO, Mariagrazia. « Cuisines identitaires : remémoration et déclaration d'identité ». Dans *Études de linguistique appliquée*, 2008, vol. 150, n° 2 : 245-255.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : Éditions La Découverte, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris : Éditions La Découverte, 2020.
- MOHIA, Nadia. « Bronislaw Malinowski : Journal d'ethnographe ». Dans *L'expérience de terrain*, Paris : La Découverte (Recherches / Terrains anthropologiques), 2008 : 37-95.
- MOISA, Daniela et RODA Jessica (dir.). *La Diversité des patrimoines, du rejet du discours à l'éloge des pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2014.
- MONS, Alain. *Les lieux du sensible : villes, hommes, images*. Paris : CNRS, 2012.
- MONS, Alain. *Interfaces de l'intime*. Pessac : Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2016.
- MORIN, Edgar. 2021. *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*. Paris : Flammarion.
- MORIN, Edgar. 2022. *Leçons d'un siècle de vie*. Paris : Pluriel.
- NANDY, Ashis. 2007. *L'Ennemi intime : Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*. Paris : Fayard.
- NIELSEN, Bjarke. « L'Unesco et le culturellement correct ». Dans *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2013, n° 18 (décembre) : 74-97.
- NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1984.
- REGULUS, Samuel. « Renforcer le sentiment d'appartenance des communautés par la valorisation du patrimoine culturel immatériel ». Dans PIRON, Florence, REGULUS, Samuel et DIBOUNJE MADIBA, Marie Sophie (dir.). *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*. Québec : Éditions science et bien commun, 2016 : 265-282.
- RIoux, Jean-Pierre. « Le Patrimoine, hier pour demain ». Dans *Inflexions*, 2019, vol. 40, n° 1 : 17-26.

TORNATORE, Jean-Louis (dir.). *Le Patrimoine comme expérience. Implications anthropologiques*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2019.

TROUILLOT, Lyonel. "Haiti's New Year's Day Soup Has Made Headlines. But Let's Not Be Naive about Its Symbolism". In *The Guardian*, January 1st, 2022, [en ligne] <https://www.theguardian.com/global-development/2022/jan/01/haitis-new-years-day-soup-joumou-has-made-headlines-but-lets-not-be-naive-about-its-symbolism> [consulté le 9 septembre 2025].

TURGEON, Laurier. *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris/Québec : Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Presses de l'Université Laval, 2003.

TURGEON, Laurier. « Les produits du terroir, version Québec ». Dans *Ethnologie française*, 2010a, vol. 40, n° 3 : 477-486.

TURGEON, Laurier. « Introduction. Du matériel à l'immatériel. Nouveaux défis, nouveaux enjeux ». Dans *Ethnologie française*, 2010b, vol. 40, n° 3 : 389-399.

UNESCO. *Textes fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris : Unesco, 2024.

ZASK, Joëlle. *Se tenir quelque part sur la Terre : comment parler des lieux qu'on aime*. Paris : Premier Parallèle, 2023.

Invisible yet perceptible: The impact of civil war on intangible heritage

Stanley Jachike Onyemechalu and Dacia Viejo Rose

Abstract

Is the impact of violent conflict on heritage only destructive? Can heritage be used to repair the legacies of violent conflict? These are contending questions in conflict-heritage studies. In this paper, we will explore the ways in which cultural violence mobilises, targets, transforms and engenders intangible cultural heritage focusing on the particular case of civil wars. After an initial exploration of the interrelation between conflict and intangible heritage, including the 'weaponization of heritage', we turn to the case of the Biafra War (1967-1970) in Nigeria. This case serves to exemplify the transformative, sometimes 'generative' impact of conflicts on intangible heritage as well as the potential of such heritage as a tool in addressing the legacies and facilitating the repair of harms caused by violent conflict.

Keywords: intangible heritage, civil war, Nigeria, post-conflict, reparations

Résumé

L'impact des conflits violents sur le patrimoine est-il uniquement destructeur ? Le patrimoine peut-il être utilisé pour réparer les dégâts laissés par les conflits violents ? Il s'agit de questions difficiles dans les études centrées sur l'articulation entre le patrimoine et les conflits. Dans cet article, nous explorons les manières dont la violence culturelle mobilise, cible, transforme et engendre le patrimoine culturel immatériel en nous concentrant sur le cas particulier des guerres civiles. Après une première exploration de l'interrelation entre conflit et patrimoine, et « l'armement du patrimoine culturel », nous nous tournons vers le cas de la guerre du Biafra (1967-1970) au Nigeria. Ce cas illustre l'impact transformateur, parfois même « générateur », des conflits sur le patrimoine immatériel ainsi que son potentiel comme outil pour faire face aux séquelles voire faciliter la réparation des dommages causés par les conflits violents.

Mots-clés : patrimoine immatériel, guerre civile, Nigeria, post-conflit, réparations

Cultural Violence and Heritage

In recent years we have seen the impact of war on cultural heritage come to be crystallised in dramatic images of monuments being blown to pieces. Yet, these images only scratch the surface of the story. The destruction is many-layered, its impact being determined by the tone and texture, the motivations and the objectives of the conflict. As our understanding of heritage has gradually become more nuanced, and its multifariousness and the changeability of associative links to it acknowledged, so too has the impact of war on heritage. From a concern that was fundamentally oriented towards the conservation of historic monuments manifested in normative texts such as the ICOMOS Venice Charter (1964) or indeed the World Heritage Convention (UNESCO, 1972), more recent international standard-setting documents have focused on intangible dimensions - for instance, the ICOMOS Quebec Charter (2008) or indeed the Intangible Heritage Convention (UNESCO, 2003) focusing on intangible dimensions¹. This has resulted in an awareness of a lacuna of research into how intangible heritage is affected by violent conflict.

In this article, we hone in on civil wars in particular, for the destruction caused by these types of violent conflicts is particularly intimate; this is all the more so when it comes to intangible heritage, that essence of a culture that is woven into every aspect of life from the daily and the mundane to the exceptional.

Putting intangible heritage into the mix

As has been indicated in the introduction to this issue, intangible heritage has both a unique fluidity and a unique resilience however, this also suggests that the means of its destruction are varied. Whereas the destruction of built heritage might come in the form of deliberately shelling a symbolic monument, or bulldozing the cemetery of a targeted community, violence against intangible heritage might look like propaganda, policies of exclusion, edited historical accounts that impose particular narratives, or indeed killing those transmitters of heritage who might be religious leaders, artists, teachers, or simply the older generation (Viejo Rose, 2011).

Intangible heritage encompasses the extraordinary and the mundane, ceremonies to mark special events and the everyday actions by which members of a community come to recognise themselves as such. Civil war disrupts intangible heritage when these ceremonies can no longer be carried out and when the everyday is no longer recognizable. Yet, its fluidity also gives intangible heritage a kind of resilience ill afforded to the tangible. Ceremonies can be improvised with materials at hand, and as we have seen in refugee and Internally Displaced Persons (IDP) camps around the world, wisps of the everyday can be recreated with ingenuity as the scents and flavours of "home" are conjured by adding to the unfamiliar tastes packaged in humanitarian relief rations.

¹ ICOMOS, *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites* (The Venice Charter), 1964; UNESCO, *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, 1972; ICOMOS, *16th ICOMOS General Assembly and International Symposium: "Finding the spirit of place - between the tangible and the intangible"*, Quebec, 2008; UNESCO, *The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, 2003.

Heritage as an instrument of violence

What we cannot lose sight of, however, is that regardless of its degree of tangibility, all heritage can be instrumentalised for the purposes of violence: heritage can be weaponised (a concept introduced in Viejo Rose and Sørensen, 2015). The monuments of different religions that once represented the iconic symbols of a city proud of its multi-religious heritage can, by a quick turn in political rhetoric, come to be represented as evidence of a dangerous “enemy within”. Poems about mythical battles of the past can become rallying cries for violence (see, for instance, Vučetić, 2021 on Kosovo and Viejo Rose, 2011 for a more general discussion), and music can become a means of torture (O’Connell and Castelo-Branco, 2010; Aussems, 2018).

The Nigeria-Biafra War (1967-1970)

In the early years of Nigeria’s independence from Britain, a bitter war broke out between the then-Eastern region — which wanted to secede and form a Republic of Biafra — and the Federal Military Government — which wanted to keep the country united. This war, also known as Nigeria’s civil war, led to the death of over a million people, including women and children, during the thirty months that it lasted. There were several ethnic groups within that now-defunct Eastern Nigerian region, the majority among which were the Igbo people. The Igbos suffered the most impacts from the Biafra war, including on their human population, economy, as well as their natural and cultural heritage. While multiple studies have shown and analysed the impact of the Biafra war on various aspects of Igboland (Okonta and Meagher, 2009; Onyemelukwe-Waziri, 2017), very few have focused on how the war impacted the cultural heritage of the people. In this section, we use ongoing research on the Biafra war as a case study to buttress our views on the invisible yet perceptible impacts of violent conflicts on intangible cultural heritage. We will first introduce the concept of heritage within the Igbo worldview and then go on to discuss examples of how the Biafra war and its legacies impacted aspects of the Igbo (in)tangible cultural heritage.

Intangible heritage and Igbo worldview

It is necessary to lay a foundational description of (in)tangible heritage through the lens of the Igbo people to help us understand how the war impacted it. A study by Onyemechal and Ugwuanyi (2022) used the concept of *Ihe Nketa* and *Oke* — Igbo words for inheritance and birthright, respectively — to explore the perception of heritage through the lens of Nigeria’s Igbo people. They used this concept to foreground an intricate intersection of attachment, indigeneity, and sustainability in the Igbo approach to heritage practice and management. *Ihe Nketa* mirrors the “knowledge before objects” heritage ontology found in Somalia (Mire, 2007), which draws attention to the many ways in which the Igbo place a higher priority on the conservation of their intangible heritage than on their tangible cultural heritage. *Ihe Nketa* not only helps us to understand the lifecycle of heritage in Igbo culture (acquisition, use, share/transfer and disuse/discard), but it also highlights the often-blurred lines between intangible and tangible heritage.

It is the ephemeralness of tangible heritage — that is, its susceptibility to loss, damage, and natural elements — which motivates the Igbo people to prioritise the

preservation of their intangible heritage, usually in the form of oral traditions, songs, dance, taboos, skills/knowledge transfer, rituals and other practices (Onyemechalu & Ugwuanyi, 2022). For the Igbo people, all heritage is intangible — for the knowledge of making and reinventing *things* that dot the heritage landscape would first exist in the mind (knowledge/memory, intuition, “gift from birth” etc.). Hence, the most important treasure is not necessarily the object or *thing* but the knowledge of how it is (re)made. This then raises the question: how did the Biafra war impact the intangible heritage of the people of Igboland?

Biafra war and the intangible heritage of the Igbo

To explore the question above, we shall present two examples from Enugu-Ezike, one of the communities in the Igbo-dominated south-eastern Nigerian state of Enugu. Enugu-Ezike is one of the largest communities in Igbo-Eze North local government area and is part of a group of communities usually referred to as the ‘Nsukka cultural area’ among Nigerian archaeologists and scholars of cultural studies. Enugu-Ezike, like other communities in the Nsukka area, is one of the first Igbo communities to fall to the Nigerian Federal Military troops during the civil war. Interviews conducted in this community provided insight into how the Biafra war affected the heritage of the people, both destructively and generatively. Questions focused on the Biafra war, its legacies, how it impacted their heritage and how they memorialise the war today. For this paper, however, we shall focus on how the war impacted the intangible heritage of the people, including their festivals, dance and culinary practices.

Interestingly, the respondents claimed that the war did not necessarily destroy their intangible heritage but had an “interruptive” or “disruptive” affect. According to them, festivals like the annual New Yam and “Omabe” mask festivals as well as marriage and burial ceremonies were “merely paused” during the war but continued soon after when things begin to return to normal. Another respondent remarked that when these “paused” ceremonies resumed after the war ended, they never remained the same:

“Before the war, marriage was cheaper to do. Many of us who wanted to get married didn’t need to worry too much. After the war ended, it became much more expensive to marry; I’m not even talking about the bride price now, but the things to buy for the family on the wedding list” (JA7Nsukka, personal communication, 22/6/2022).

This respondent was alluding to the commercialisation of ‘traditional’ marriages to escape the economic woes that followed the post-war period. This highlights a new insight for the way conflict-heritage scholars may categorise or describe the effects of war on (intangible) cultural heritage – adding an ‘interruptive’ element to the mix.

On the generative side, there were accounts of certain cultural practices that blossomed or that were ‘created’ because of the war. First, there were several accounts of culinary practices that were introduced (or popularised) in Enugu-Ezike because of the Biafra war. The most prominent examples were *Abacha* (also called “African salad” – made from dried shredded cassava) and *Otipiri japa*, also made from cassava. According to the respondents, cassava was the food of choice because it was readily available on their farms and could be prepared with little effort. Also, making these foods did not *require* many spices or salt, as getting these was difficult during the war. One respondent described the situation thus:

“Nobody knew of Abacha then, especially here. But during the war, Abacha became a mainstay. I can’t remember how it started but we learned to prepare and eat it from others, and we have continued to enjoy it till today. I remember that in some parts of Enugu, people already knew about Abacha before the War came but it was not really a popular meal. We went for a meeting there once before the war and came back hungry because we did not know what Abacha was and so, refused to eat it. But when war came, there was no choice and no time to be picky with food” (EE3Nsukka, pers. comm., 7/6/2022).

Another respondent confirmed this claim and added the reason Abacha was easily adopted by many during the war:

“[...] It was easy to carry in case we were running. You could even eat it like that without anything added at all! To find salt was *war* [hard] by that time. And when you are eating food without seeing enough salt in it, sometimes your hair will be changing colour; Kwashiorkor, I think it was called. That time, Kwashiorkor is getting many people because of the type of food we are eating [...] but anything, any method you see it, you eat it like that” (MO1Nsukka, pers. comm., 3/6/2022).

The issue of salt — how Igbo people adopted new salt mining techniques and created substitutes for other ingredients — was corroborated by other respondents. Similar to culinary practices is the account of a cultural dance called *Ojile*², that evolved during the Biafra war and continues to exist today (fig. 1). The respondents claimed that *Ojile* dance began due to “idleness” and “boredom” during the war. According to them, *Ojile* was used as *egwu ɔnwa* [moonlit night play] during the war. The dance was formed and named after a “stingy man” who was guarding his father’s *Ogene*³. One respondent narrated its origin thus:

“There was this boy, Goddy, whose father was *Ojile* ‘Nwa ɔwaa ɔji’ [son of the kola nut breaker] in Isiugwu Odoru, Enugu-Ezike. And when you come to fetch water from their *ogene*, he would snatch your cup and throw it in the bush and tell you ‘I am *Ojile* Goddy. *Onye ɔ na-ewu gbata ba-aje eka, ajele m ebɔ n’ ɔ bu esatɔ, ne I ja ebɔ n’ ɔ na-ewu m* [anybody who is angry with what I did should run and push me on the chest. Do not push me two times but eight times; if you push me two times, it will make me angry]’. The people then began to use it to sing and were using it as *egwu ɔnwa*” (CA10Nsukka, pers. comm., 25/6/2022).

The song was developed as a form of social commentary through *njakiri* (joke) or *mmaja* (sarcasm). As time went on, people began to hone the “juvenile talk” and added poetic lyrics, then there was a song, then there was drumming, and a new attractive dance was made. Trying to understand how this was possible during the war, one respondent explained:

“The war happened quickly; it passed Enugu-Ezike and went onward. We were then under ‘liberated territory’ as the Nigerian side called it. People were staying idle and being idle causes a lot of things. During the war, no person goes to market. No

² Writing about the culture-history of Enugu-Ezike in Nsukka, Apeh (2007: 46) explained that the *Ojile* dance first began as “juvenile idle talk or denigrating remarks about a certain proud young man, *Ojile* Goddy”. The book, however, provided no further explanation on its origin or connection to the Biafra war.

³ *Ogene* is a pit dug to retain water for use during the dry season. During the Biafra war, there were no water pumps anywhere in Enugu-Ezike, so *Ogene* was dug by people who could afford to do so. Those who could not dig their own were usually left at the mercy of those who could; they would go to beg the owners for water.

government work. No school. Everybody was idle. Therefore, there was chance to play *egwu ɔnwa* and *Ojile* was the usual one that was played. Also, where somebody returned from the war and was not killed, *Ojile* was sung. Where somebody had a narrow escape from the gun of *ndi Awusa*⁴ and returns and rejoices, *Ojile* was sung. There was hardly any other music that was being played that time.” (AE11Nsukka, pers. comm., 25/6/2022).

She further explained that the dance transformed from *egwu ɔnwa* into a full-scale cultural dance that is now being performed at all kinds of events. It was also gathered that the *Ojile* dance had been sustained after the war because it was linked to the Catholic Church’s Block Rosary Crusade⁵. The role of the Catholic Church in the Biafra war and how the war became a catalyst for its advancement (surreptitiously coinciding with the erosion of traditional religions) in the Igbo region has been well documented (see Daly, 2017; Faseke, 2020; Nwaka, 2015, 2013). An intuitive appraisal of the regalia worn by the *Ojile* dancers reveals patterns of the halved yellow sun interwoven with white crosses, showing the dance’s links to the Biafra war history and the Catholic Church.

As stated earlier, communities like Enugu-Ezike in the Nsukka area contribute a remarkable perspective into how the Biafra war impacted intangible cultural heritage in Igboland. The people of Nsukka lived far behind the front lines and as ‘liberated’ territory for the most part of the 30-month civil war. It remains to be seen how this compares with other Igbo communities that experienced longer periods of fighting, destruction and displacement.



Fig. 1 Ojile dancers in Enugu-Ezike, Nsukka area of south-eastern Nigeria, 2023. © S. Onyemechalu.

⁴ *Ndi Awusa* [Hausa peopl'] — a term often used by the Igbos to refer to the Federal Nigerian troops; whether they were all from the Hausa ethnic group in Nigeria or not was irrelevant.

⁵ A Nigerian pious society within the Catholic Church dedicated to saying the Rosary in honour of the Blessed Virgin Mary and spreading the “Fatima message”. Block Rosary, usually made up of children aged between 4 and 17, is often the basic unit for the instruction of the Catholic faith in Nigeria.

Assessing the harm done and responding to it

Cultural violence manifesting as the deliberate destruction of tangible and intangible cultural heritage has to be understood in terms of collective and intergenerational harm to a community. It is through sites and objects, traditional practices, and know-how that older generations communicate collective memory, knowledge, and identity to the younger. As we saw in the statements from the Al Mahdi case, in which ancient mausoleums that the community believed spiritually protected Timbuktu from bad fortune were targeted, the damage caused can be emotional and moral, harming a community's spiritual worldview.

Considering the multiple scales of harm caused by the destruction of cultural heritage, delivering reparation that remedies this violence is no small task. One of the witnesses called in the trial "testified that destroying the mausoleums, to which the people of Timbuktu had an emotional attachment, was a war activity aimed at breaking the soul of the people of Timbuktu" (International Criminal Court (ICC), 2016, para. 80). Yet another witness spoke of having their "[...] faith shattered and my belief unsettled," and another stated, "I lost everything with the destruction – my childhood, my belief and my attachment" (ICC, 2017, para.85: 62). In subsequent meetings organised by the Trust Fund for Victims for various groups from Timbuktu to express what they see as meaningful measures of repair, the suggestions have gone beyond what we have come to expect: a monument, a museum, a commemoration. Rather the proposals have focused on the transmission of learning, crafts, and traditions, they have been forward-looking and not fixated on recurrent rehearsals of suffering and loss.

Responding to the harm

The physical destruction of heritage can rupture social connections between the individuals within communities and between these and the rest of society. The more nebulous intangible violence against cultural manifestations when communities are prohibited from practising their religions, speaking their languages, or transmitting their stories and values to younger generations can have even more long-lasting effects. Recovery is complicated by the dispersal of communities, the direct targeting of particular cultural groups and holders of traditional knowledge, and the loss of performance spaces. Both forms of heritage destruction can be viewed as collective and intergenerational harms to a community since tangible and intangible heritage are the principal means by which collective memory and shared identity are preserved. Focusing on the reconstruction of material heritage while excluding the repair of the intangible fails to appreciate the full range of heritage's meanings, roles, and capacities in society.

Far from being the end result of creative development, cultural heritage is itself a creative process of meaning construction, constantly changing and multifaceted. This active dimension of cultural heritage requires further understanding, particularly if we are to develop more effective means for its protection during conflict and for its use as a resource in reparative justice efforts.

Is it all about harm? Creativity under pressure

In discussing wars, the main casualties are human lives, but we demonstrate that wars also have lasting impacts on the tangible and intangible cultural heritage of the affected people. To be sure, it is difficult to grasp the effects of violent conflict on intangible heritage, specifically, because its core – traditions, knowledge, and practices – is not material (Viejo Rose, 2021). But in many places, including much of Africa where living traditions are central to their culture, such losses are nevertheless deeply perceptible. They manifest, for example, in the deaths of “traditional knowledge keepers” who serve as living archives for a culture, taking irreplaceable knowledge with them (Onyemechalu, 2025 : 2). Yet, this same violent experience can spur communities to engage in the dynamic re-creation of their cultural practices, transforming them into essential tools for navigating trauma and ensuring collective survival (Onyemechalu and Viejo Rose, 2025). In this way, heritage is not only a casualty of war but also a catalyst for resilience, survival and recovery.

Some of these survival strategies employed by civilian Igbos during the Biafra war included cultural practices like metalworking, culinary methods, blacksmithing, fibre roofing and medicinal interventions that have remained with the Igbo people to date (Harneit-Sievers, Ahazuem and Emezue, 1997). These “creative” responses to the Biafra war were corroborated by Uchendu (2007, 412), who framed them as the “not-too-unpleasant side” of the war. Uchendu recounted how the war caused boys and girls to acquire both gender-conforming and non-conforming skills — for example, boys learned cooking, while girls learned to climb economic trees⁶ — to make ends meet (Uchendu, 2007). The Abacha and Ojile presented in the earlier section of this article also further buttress this point. War causes extreme stress and tensions within which people are often forced to think their way out of hapless situations. Often, it is the case that, out of the ashes of war and the scramble for certainty in the most uncertain of times, a new cultural practice may be formed and passed down many generations after.

From reconstruction to repair

In comparison to reconstruction, reparations for cultural destruction have been under-researched and have only recently begun attracting attention because of recent proceedings at the International Criminal Court (ICC), namely in the case of *The Prosecutor vs Ahmad Al Faqi Al Mahdi* (Moffet et al., 2019). Reparations stem from legal responses to violence and come in different forms, such as restitution, compensation, or justice. In the case of violence directed at cultural heritage, the reparations ordered by the ICC in the case of Al Mahdi were framed according to the following categories: damage to the protected buildings, consequential economic loss, moral harm, bodily harm, and damage to property other than the protected buildings (ICC-CPI-20170817-PR1329).

While tribunals are not the only means by which attempts have been made to redress the damage of cultural violence, the criminalization of cultural heritage destruction and the efforts to develop meaningful reparations is a relatively recent contemporary

⁶ Economic tree is used here to refer to trees that were integral to the subsistence and commercial economy of the Igbo people, including oil palm, Iroko, oil bean and kola nut trees.

challenge, and a first step towards this is a deeper understanding of the harm caused by violence. This new turn has caused a reconsideration of the reconstruction process and the ways in which this might be used to repair the damage done to both intangible heritage and the intangible dimensions of tangible heritage, including the associative, symbolic, and affective value of the heritage that make it such an effective adhesive element of social relations.

Reparation and the disarming of heritage

Until the ICC heard the case of Al Mahdi, the destruction of cultural heritage during armed conflicts was largely approached, at least by international organisations, in terms of its materiality hence the responses also focused on this by integrating the repair and rebuilding of destroyed sites into reconstruction projects. The aftermaths of the wars in the former Yugoslavia are a case in point where the international community focused funding earmarked for heritage on projects for the reconstruction of buildings and monuments. Any initiatives that addressed intangible heritage, for the most part, did so tangentially in projects dedicated to education or community building. This is not to say that intangible heritage has been universally ignored as a formidable resource in recovery. On the contrary, there have been efforts to focus on harnessing the arts and intangible heritage for recovery processes, for example, the work done in Cambodia by Cambodian Living Arts and an array of musical and musicological initiatives in Colombia (Angarita, 2019). Another remarkable example is the *Girinka* programme (or the “one cow per family” programme) introduced by the Rwandan Government between 2006-2016 as part of their efforts to repair the legacies of the genocide (see Ezeanya, 2014; Klapwijk et al., 2014). What makes the Al Mahdi case quite unique is that not only did it focus exclusively on crimes against cultural heritage, but it recognised the intangible dimensions of these — the moral harm of the violence perpetrated.

Intangible heritage is sometimes presented somewhat narrowly as the *soul* of tangible heritage and, thereby, as more resilient to violent conflict. It is not, however, indestructible. As ruptures caused by genocidal violence and ethnic cleansing show, the disappearance of languages, worldviews, and systems of knowledge can deal blows from which it is difficult, even impossible, for communities to recover. These experiences notwithstanding, what the case of Biafra shows is that, even when communities suffered a disruptive impact, the flexible nature of intangible heritage meant that it could be deployed as a shock absorber (resilient) and prime regenerative factor in the (re)construction of (tangible) cultural heritage in post-conflict societies. Documenting the legacies of wars on heritage by including the generative impacts — in addition to the more obvious and well-documented destructive ones — does not seek to glorify or trivialise the effects of war. Rather, we believe that doing so will afford heritage professionals and global organisations the opportunity to reconsider the ways (post-)conflict interventions are designed and implemented such that they build on the strategies of cultural survival that communities themselves engender.

In studying the relationship between violent conflict, its legacies and cultural heritage, we have presented a critical analysis of the diminished and the re-enforced (or new) aspects of Igbo cultural heritage that resulted from the Biafra war. By highlighting not only the destructive but also the transformative impacts of violent conflicts on the heritage landscape, we offer an avenue for a comprehensive understanding of how heritage can be impacted by (and involved in) violent conflicts. Gaining such understanding is an

important first step in 'repairing' historic violence through heritage. It is also by doing this that we can best chart the dynamics by which cultural heritage becomes an instrument of violence, weaponised in order to incite aggression and inspire fear. It is only if we can more comprehensively understand how this is done that we can hope to neutralise such uses and disarm the heritage when necessary.

Bibliography

- ANGARITA, María Juliana. "Voces para transformar a Colombia: a clever exhibition in the midst of transition". In *Museum Management and Curatorship, Special issue "Museums and Justice"*, 2019, 34(6): 608-616, <https://doi.org/10.1080/09647775.2019.1675978>
- APEH, J. N. *Cultural History of Enugu-Ezike: A Concise View*. Enugu: Auto-Century Publishing Company Ltd., 2007.
- AUSSEMS, Emilie. "Reconciliation: Does Music Matter?". In *Arts & International affairs*, 2018, vol. 3, n° 2, <https://doi.org/10.18278/aia.3.2.4>
- DALY, Samuel F. C. "Biafra's Crisis of Faith: The Spiritual Legacies of the Biafra War". In *The Republic*, 2017, <https://republic.com.ng/octobernovember-2017/biafra-crisis-of-faith/>
- EZEANYA, Chika. "Indigenous Knowledge, Economic Empowerment and Entrepreneurship in Rwanda: The Girinka Approach". In *The Journal of Pan African Studies*, 2014, vol. 6, n° 10: 241-263, <http://jpanafrican.org/docs/vol6no10/6.10-19-Ezeanya.pdf>
- FASEKE, Babajimi O. "The Myth of Religious War: The Vatican Involvement and Nigeria's Defensive Diplomacy during The Biafran War, 1967-1970". In *KDJAS: Kenneth Dike Journal of African Studies*, 2020, vol. 1, n° 1: 239-258, <https://www.nigerianjournalonline.com/index.php/KDJAS/article/download/1326/1308>
- HARNEIT-SIEVERS, Axel, AHAZUEM, Jones O., EMEZUE, Sydney. A. *Social History of the Nigerian Civil War: Perspectives from Below*. Nigeria: Jemezie Publishers, 1997.
- INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES (ICOMOS). *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (The Venice Charter)*, 1964. Retrieved 16th September 2025 from https://admin.icomos.org/wp-content/uploads/2025/03/Venice_Charter_EN.pdf
- INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES (ICOMOS). *The ICOMOS Charter for The Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites*, 2008. Retrieved 16th September 2025 from https://admin.icomos.org/wp-content/uploads/2025/03/interpretation_FREN.pdf
- INTERNATIONAL CRIMINAL COURT, Trial Chamber VIII (2016). "Situation in the Republic of Mali". In *The Case of the Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, ICC-01/12-01/15, https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/CourtRecords/CR2016_07244.PDF
- INTERNATIONAL CRIMINAL COURT, Trial Chamber VIII (2017). "Reparations Order". In *The Case of the Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*. ICC-CPI-20170817-PR1329, https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/CourtRecords/CR2017_05117.PDF
- KLAPWIJK, Charlotte J., BUCAGU, Charles, VAN WIJK, Mark T., UDO, Henk Mathis Johannes, VANLAUWE, Bernard, MUNYAZIZA, Esron, GILLER, Ken E. "The 'One cow per poor family'

programme: Current and potential fodder availability within smallholder farming systems in southwest Rwanda". In *Agricultural Systems*, 2014, 131: 11-22. <https://doi.org/10.1016/j.agsy.2014.07.005>

MIRE, Sada. "Preserving knowledge, not objects: A Somali perspective for heritage management and archaeological research". In *The African Archaeological Review*, 2007, 24 (3/4): 49-71, <https://www.jstor.org/stable/40743448>

MOFFETT, Luke, VIEJO ROSE, Dacia and HICKEY, Robin. "Shifting the paradigm on cultural property and heritage in international law and armed conflict: time to talk about reparations?". In *International Journal of Heritage Studies*, 2019, 26(7): 619-634, <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1666295>

NWAKA, Jacinta C. "The Catholic Church, the Nigerian Civil War, and the Beginning of Organized Lay Apostolate Groups among the Igbos of Southeastern Nigeria". In *The Catholic Historical Review*, 2013, 99 : 78-95, <https://doi.org/10.1353/cat.2013.0063>

NWAKA, Jacinta C. "Reactions of the Governments of Nigeria and Biafra to the Role of the Catholic Church in the Nigeria-Biafra War". In *War & Society*, 2015, 34 (1) : 65-83. <https://doi.org/10.1179/0729247314Z.00000000047>

O'CONNELL, John Morgan and CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan (eds.). *Music and Conflict*. Champaign: University of Illinois Press, 2010.

OKONTA, Ike, MEAGHER, Kate. "Legacies of Biafra: Violence, identity and citizenship in Nigeria: Introduction". In *Africa Development/Afrique et Développement*, 2009, 34 (1) : 1-7, <https://www.jstor.org/stable/24484643>

ONYEMECHALU, Stanley Jachike and UGWUANYI, J. Kelechi. "Íhé Nkètà and Òkè: concepts and practice of indigenous cultural heritage management in the Igbo cultural area of south-eastern Nigeria". In *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*. 2022, 12(4): 609-624, <https://doi.org/10.1108/JCHMSD-12-2020-0177>

ONYEMECHALU, Stanley Jachike. "Intangible Heritage and Conflict: Legacies of the Nigeria-Biafra War". In SALOUL, Ihab and BAILLIE, Britt (eds), *The Palgrave Encyclopedia of Cultural Heritage and Conflict*. London: Palgrave Macmillan, Cham., 2025: 1-11, https://doi.org/10.1007/978-3-030-61493-5_108-1

ONYEMECHALU, Stanley Jachike and VIEJO ROSE, Dacia. "The Roots of Recovery: Àbàchà and the Reconstruction of Intangible Heritage in Postwar Southeastern Nigeria". In MUNAWAR, A. Nour and PLETS, Gertjan (eds), *The Politics of Post-Conflict Heritage Reconstruction: Historical and Contemporary Perspectives*, London: Palgrave Macmillan, Cham., 2025: 107-132, https://doi.org/10.1007/978-3-031-81093-0_6

ONYEMELUKWE-WAZIRI, Helena. "Impact of two wars on the educational system in Nigeria". In *Sustainability and Social Justice*, 2017, 122, https://commons.clarku.edu/idce_masters_papers/122

UCHENDU, Egodi "Recollections of Childhood Experiences During the Nigerian Civil War". In *Africa*, 2007, 77(3): 393-418, <https://doi.org/10.3366/afr.2007.0063>

UNESCO. *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, 1972. Retrieved 18th February 2022 from <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>

UNESCO. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, 2003. Retrieved 18th February 2022 from <https://ich.unesco.org/en/convention>

VIEJO ROSE, Dacia. "Destruction and Reconstruction of Heritage: Impacts on Memory and Identity". In ANHEIER, Helmut and ISAR, Yudhishtir Raj (eds), *Cultures and Globalization Series, Heritage, Memory and Identity*. London: Sage, 2011, 4: 53-69, <https://doi.org/10.4135/9781446250839.n4>

VIEJO ROSE, Dacia, SØRENSEN, Marie Louise Stig. "Cultural Heritage and Conflict: new questions for an old relationship". In WATERTON, Emilie and WATSON, Steve (eds). *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. London: Palgrave Mcmillan, 2015: 281-294, [10.1007/978-1-137-2935-6](https://doi.org/10.1007/978-1-137-2935-6)

VIEJO ROSE, Dacia. "Cultural violence against heritage: process, experience and impact". In *Experiencing Violence*, London: The British Academy , 2021: 41-48, <http://doi.org/10.5871/ba/9780856726637.001>

VUČETIĆ, Radina. "Kosovo 1989: The (Ab)use of the Kosovo Myth in Media and Popular Culture". In *Comparative Southeast European Studies*, 2021, 69 (2-3) : 223-243, <https://doi.org/10.1515/soeu-2021-0043>

Who is going to teach me the lullabies to sing to my baby?

Sara Green

Abstract

This text presents the lullaby program began in 2023 by Art for Refugees in Transition (A.R.T.) in the Dheisheh refugee camp in the West Bank, Palestine. This text aims to illustrate that, in situations of forced displacement, our heritage, our cultures, and our identities are common sources of resilience and renewal.

Keywords: lullabies, transmission, war, refugees, Palestine

Résumé

Ce texte présente un programme d'action centré sur les berceuses mené par Art for Refugees in Transition (A.R.T.) depuis 2023 dans le camp de réfugiés de Dheisheh en Cisjordanie, Palestine. Ce texte tend à illustrer que, en situation de déplacement forcé, nos patrimoines, nos cultures et nos identités sont des sources communes de résilience et de renouveau.

Mots-clés : berceuse, transmission, guerre, réfugiés, Palestine

According to the United Nations, by the end of April 2025, more than 122 million people were forcibly displaced worldwide as a result of persecution, conflict, violence, or human rights violations; this includes at least 1.9 million Palestinians¹.

When displacement shatters the familiar rhythms of life, what remains? In 2003, I established Art for Refugees in Transition (A.R.T.) to illuminate and address the complex challenges refugees face beyond immediate survival needs. The questions that drive our work are deeply human: What does it mean to start over in an unfamiliar place, far from the comfort of home? Where do people find the strength and hope to rebuild? How do they create community? How do they reconnect with the threads of identity, heritage, and culture that define who they are?

Our sense of self emerges from the communities that raise us — parents, grandparents, neighbors, and cultural traditions passed down through generations. These same sources become our refuge during our darkest moments, when fear, loneliness, and confusion threaten to overwhelm us. They form the bedrock of identity, built upon culture, heritage, and belonging.

A.R.T. addresses this fundamental need by helping rebuild both individual and community identity for refugees worldwide. Our programs center on the indigenous art forms of each community, creating spaces where elders can share their knowledge with younger generations. Through self-sustaining curricula and training programs, A.R.T. engages participants in visual, performing, and creative arts drawn directly from their own cultural traditions.

A Personal Awakening

Eight months into my pregnancy, I confronted the profound responsibility of motherhood. I also questioned my relationship to the work I'd dedicated my life to — where did my mission to help displaced communities fit into my own experience? I wasn't a refugee; I hadn't been torn from my home.

Just before my son's birth, my mother-in-law passed away suddenly, three years after I'd lost my own mother. With no sisters or aunts to turn to, I faced a startling realization: Where would I find the traditions and cultural knowledge to guide me as a mother? How would I pass down my heritage to my son? Who would teach me the lullabies to sing to my baby?

The answer was no one. But my husband and I remembered fragments — a lullaby here, a melody there. We sang them repeatedly, nurturing them back to life. Today, at eighteen, my son carries these songs forward, singing them to his little cousins.

¹ Retrieved 30th September 2025 from www.unrefugees.org/refugee-facts/statistics/ and www.unrwa.org/resources/reports/unrwa-situation-report-173-situation-gaza-strip-and-west-bank-including-east-jerusalem

The Power of Song in Crisis

In 2022, A.R.T. began working in the Dheisheh refugee camp in the West Bank, Palestine. Our programs brought together elders and youth through cultural activities: embroidery, storytelling, calligraphy, dance, music, and psychosocial support.

When violence erupted in the Middle East in 2023, we initially suspended our programming out of concern for our staff and community safety. However, recognizing the acute trauma experienced by the community, we felt compelled to respond. We resumed our work virtually, providing psychosocial programming rooted in Palestinian culture, traditions, and heritage.

With multiple generations sheltering together, we implemented a music program designed to ease trauma, fear, and depression. The women began singing lullabies to the children—songs that echoed throughout their homes, reaching every family member. These melodies brought comfort, security, and a sense of safety to the community.

The impact was immediate and organic. The women created a WhatsApp group to share lullabies, fears, hopes, and stories about how these songs were alleviating tension, anxiety, and depression in their homes. Building on this response, we organized community-wide story and lullaby sessions where women sang together over WhatsApp, creating a virtual gathering space for anyone who wished to participate (fig. 1).

Even after we suspended our programs again in the second month of the conflict, something remarkable continued: the women kept singing. Almost two years later, they still share lullabies and stories, proving that the power of music, culture, and heritage transcends the devastation of war.

The Enduring Strength of Heritage

In the face of forced displacement, our heritage, culture, and identity become the foundation upon which communities rebuild. These elements provide the strength needed to feel safe, to hope, and to begin again. They remind us that even when everything else is lost, the songs our grandmothers sang, the stories our elders told, and the traditions that shaped us remain as sources of resilience and renewal.



Fig. 1 In the Dheisheh refugee camp, West Bank, Palestine. The photo shows the women and children involved in the lullaby project, and Fadwa Abbad, A.R.T.'s Country Director, Palestine, Coordinator MENA region, 2025. © Sophia Al-Jaafari.

Annexes

Lullaby lyrics sung spontaneously by women in the Dheisheh refugee camp in the West Bank. These songs were performed in their homes beginning in late October 2023 and continue to this day.

نام يا محمد نام واذهبلك
طير الحمام
نامي يا مريم نامي واذهبلك
طير الحمام

Sleep, Muhammad, sleep, and I will
slaughter a dove for you

Sleep, Mary, sleep, and I will slaughter a
dove for you

روحي يا بسة وتعالى يا بسة
خليلى محمد يسمعني حسه
روحي يا جاجة وتعالى يا جاجة
خليلى محمد يقضيلى الحاجة

Go, my dear, and come, my dear, let
Muhammad hear my voice

Go, my chicken, and come, my chicken,
let Muhammad fulfill my need

للإطفال عند النوم هذه الترويدة

مدي دياتك يا مريم
مدي دياتك يا هي
نادي خياتك يا مريم
نادي خياتك يا هي
قومي تا نخطب يا مريم
قومي تا نخطب يا هي
حناك مرطب يا مريم
حناك مرطب يا هي

Open your hands,
Maryam
open your hands,
Maryam
Call your sisters, Maryam
Let us go to bring the
wood
Your Henna is wet



CAHIERS DU CFPCI

Le patrimoine vivant en situation d'urgence

Actes du 9^e colloque international du CFPCI

Cette édition en ligne est le prolongement du 9^e colloque international intitulé « Le patrimoine vivant en situation d'urgence : prévenir, résister, réparer et réconcilier », organisé à Vitré les 17 et 18 novembre 2022 par l'ethnopôle Centre français du patrimoine culturel immatériel (CFPCI). Ce volume reflète les résultats de deux journées d'étude où se sont rencontrés des acteurs de tous horizons, professionnels du patrimoine et anthropologues.

Au tournant du XXI^e siècle, alors même que la communauté internationale a été sensibilisée à nouveau aux risques pesant sur le patrimoine mondial, la question du patrimoine vivant en situation d'urgence n'a été posée que de façon très récente dans l'arène internationale. Pourtant, ce patrimoine est tout autant vulnérable aux situations d'urgence que le patrimoine bâti. Les contributions réunies dans ce volume interrogent d'une part la façon dont le patrimoine vivant est investi par les communautés confrontées à des risques et à des situations d'urgence et, d'autre part, la résistance et l'évolution des pratiques culturelles pendant et après les crises et catastrophes.

Avec le soutien de la direction générale des Patrimoines et de l'Architecture du ministère de la Culture et de la Ville de Vitré, en partenariat avec la Chaire Unesco « Patrimoine culturel immatériel et développement durable » et en collaboration avec les universités Rennes 2 et Bretagne Occidentale.

Soutenu
par

