



HAL
open science

L'Identité un concept embarrassant pour les musées d'ethnologie

Serge Chaumier

► **To cite this version:**

Serge Chaumier. L'Identité un concept embarrassant pour les musées d'ethnologie. Culture et Musées, 2005, n°6, p. 21-42. hal-00454024

HAL Id: hal-00454024

<https://hal.science/hal-00454024>

Submitted on 13 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Centre de recherche sur
la culture des musées*
36, rue Christophe Charny - 21000 DIJON
Tél. 03 80 53 89 47 - Fax 03 80 53 89 48

**NOUVEAUX
MUSÉES
DE SOCIÉTÉS
ET DE
CIVILISATIONS**

Sous la direction de

JACQUELINE EIDELMAN

SERGE CHAUMIER

L'identité, un concept embarrassant

JEAN-PIERRE CORDIER

La reconnaissance de soi et ses limites

dans l'exposition

La mort n'en saura rien

WILFRIED RAULT

& MÉLANIE ROUSTAN

Du MAAO au musée du Quai-Branly

GÉRARD SELBACH

Publics et muséologie amérindienne

LAURELLA RINÇON

**Visiteurs d'origine immigrée
et réinterprétation des collections**

**Expériences et
points de vue
Lectures et nouvelles**

ACTES SUD

SERGE CHAUMIER

L'IDENTITÉ, UN CONCEPT EMBARRASSANT, CONSTITUTIF DE L'IDÉE DE MUSÉE

Sans développer une relecture historique approfondie, il convient de rappeler combien la notion d'identité est constitutive du musée (Georgel, 1994), et plus particulièrement du musée d'ethnologie, même si ce terme n'apparaît qu'assez tardivement comme leitmotiv. Plusieurs facteurs peuvent être avancés qui expliquent cette conjonction, notamment le développement concomitant du musée et d'un concept étroitement lié aux processus d'individualisation dans la modernité.

Si un certain nombre de déconstructions ont été conduites, source d'évolutions à l'intérieur de l'espace muséal, le terme d'identité est encore volontiers invoqué. L'argument de présentation des « identités locales » anime couramment les discours des professionnels des musées, et fait l'objet d'une demande récurrente des élus comme des publics. Nous tenterons, dans le cadre de cet article, d'expliquer pourquoi le musée d'ethnologie doit pourtant se reconstruire à partir d'un autre paradigme. La réflexion est même urgente, à l'heure où la notion d'identité fait l'objet de critiques multiples dans le champ des sciences sociales et humaines, tant en ce qui concerne l'identité individuelle que l'identité collective. Les deux critiques, autonomes dans leurs principes, peuvent d'ailleurs être comprises conjointement. Nous traiterons simultanément des deux champs en montrant leur implication dans les présentations muséologiques, puis inviterons, en conclusion de notre cheminement, à d'autres valorisations.

L'ÉMERGENCE DU MUSÉE ET LA NOTION D'IDENTITÉ

L'une des missions d'origine du musée, assignée par les révolutionnaires, est d'être un lieu symbolique d'expression de la nation. Parallèlement aux missions d'éducation et de restitution des biens spoliés au peuple par l'Ancien Régime, le musée rassemble, en un nouveau temple, une communauté de citoyens dans le partage d'une culture commune. L'architecture traduit les signes symboliques d'un nouveau sacré : les œuvres et les objets amassés sortent du système d'échange économique et de la privatisation, pour être propriété de tous, supports d'identification pour un peuple rassemblé autour de ces atouts et de ces fétiches. Cette volonté de communion sera souvent reléguée derrière les fonctions didactiques, ou captée par les élites dans leur souci de distinction. Toutefois, dans un élan premier, le musée est affirmé comme bien collectif, possibilité de retrouvailles pour la communauté (Poulot, 1997 et 2000).

Le désir d'expression du collectif va ressurgir à partir de collections d'abord ignorées. Par les effets des révolutions successives que connaît le XIX^e siècle, les traditions rurales se voient menacées. Des savants et historiens locaux vont, dans un premier temps, faire figure de pionniers en collectant les traces d'un environnement en proie à d'intenses modifications. Dès la fin du XIX^e siècle, sont valorisés, d'abord comme objets de curiosité, puis de promotion d'une diversité rurale synonyme de richesse, les coutumes et objets populaires. Frédéric Mistral emporte un franc succès avec son *museon* en 1891, le musée Arlaten, qui entend rendre une fierté à un pays en mal de reconnaissance. Il lui confère la mission de donner une leçon de patriotisme et d'attachement à la « petite patrie ». Le devoir du musée est de fortifier le sentiment communautaire en favorisant l'émergence d'une identité régionale, un sentiment d'appartenance qui avive la concurrence avec l'État centralisateur républicain.

Les folkloristes conduisent une ethnographie rurale française qui met en lumière les richesses des mœurs et traditions locales. En réalisant des musées locaux, les fondateurs proposent un autre regard, dont s'emparent les populations dans une démarche de réassurance et de réaffirmation face à des changements qui portent atteinte à leurs conditions premières. À chaque étape de son histoire, le musée, notamment d'ethnographie, sera lié au souci de présentation de soi, qui procède de « stratégies identitaires », au sens de Jean-François Bayard (Bayard, 1996), c'est-à-dire qui participe de processus de construction de l'identité, non sans contenus idéologiques et sans conséquences politiques. La critique de l'universalisme des Lumières passe par la prise en compte des héritages mis à mal. Le relativisme culturel gagne progressivement l'ensemble de la planète avec, à chaque fois, l'insistance sur la

richesse
là mép.
Rivière
logues
intérieu
l'équiva
(Dubuc
laire ta
tatives
de Bret
par cel

La pr
culture
prietior
La critic
dérée lo
tous les
une rev
ment le
intéress
une dér
voyeur
le patri
fonder
Hugues
dans de
de Mar
Lozère.
découv
leur ide
industr
de la cu
sition, r
apparte
vont ve
lieues,
culture
relais c
relles p
ethniqu
des val
et de n

Avec
le voeu
munau
nation,
Lumièr
expres

richesse, la complexité et l'aspect patrimonial de cultures, jusque-là méprisées et considérées comme archaïques. Georges-Henri Rivière fera pleinement la jonction entre les chercheurs ethnologues et les communautés locales. Conduisant pour l'espace intérieur ce que les ethnologues font pour les contrées exotiques, l'équivalent du musée de l'Homme sera pensé dès les années 1930 (Dubuc, 1998). Si le musée national des Arts et Traditions populaires tarde à voir le jour à Paris, en revanche de nombreuses initiatives se déploient en province. Au Musée savoisien, au musée de Bretagne, ou au Musée basque, succèdent les projets portés par celui qui devient le chef de file d'une nouvelle école.

La prise de conscience, par les populations, de l'intérêt de leur culture d'appartenance va conduire à une volonté de réappropriation d'un patrimoine délaissé et à une exaltation des origines. La critique envers la culture savante, élitiste ou bourgeoise, considérée longtemps comme le tout de la culture, accompagne dans tous les secteurs, et y compris dans le milieu de la muséologie, une revalorisation des cultures minoritaires locales. Le mouvement le plus significatif est celui des écomusées, qui promet aux intéressés d'élaborer eux-mêmes un projet de valorisation, dans une démarche de reprise en main de leur destinée¹. Aux visiteurs voyeurs se substituent les habitants d'un territoire qui investissent le patrimoine pour mieux affirmer les liens communautaires et les fondements de leur identité. Georges-Henri Rivière et surtout Hugues de Varine vont théoriser ce mouvement, qui se concrétise dans des projets alors novateurs : l'écomusée de la Grande Lande de Marquèze, l'écomusée des Monts d'Arée, l'écomusée de la Lozère. Débordant les questions rurales, de nouvelles populations découvrent l'intérêt d'un patrimoine qui constitue d'autant mieux leur identité que celle-ci est en crise : ainsi se révèle le patrimoine industriel dont témoigne l'écomusée du Creusot. La revalorisation de la culture ouvrière, aux yeux d'autrui, passe par le média exposition, mais participe aussi d'une autoconviction de l'intérêt de son appartenance à cette culture. Les différents communautarismes vont venir enrichir cette dynamique : de la *culture jeune* des banlieues, présentée dans les écomusées de la région parisienne aux cultures des émigrés, des femmes, des aliénés... Elles prennent le relais des revendications de reconnaissance des identités culturelles par des groupes de population : ouvrière, rurale, urbaine, ethnique... L'acculturation voulue par ceux qui étaient les porteurs des valeurs d'intégration à la République est accusée de favoriser et de masquer la déculturation (Legasse & Sallenave, 2002).

Avec l'écomusée s'exprime, autrement et de façon paradoxale, le vœu originel du musée, comme lieu de retrouvailles de la communauté. Mais en place d'une communauté élargie, celle de la nation, si ce n'est du genre humain, tel que l'entendaient les Lumières, se déploie une communauté au sens local du terme, expression d'une population vis-à-vis de son territoire, qu'il soit

passé ou à venir. En effet, selon les vœux originels, l'écomusée n'est pas tourné vers la glorification du passé : c'est un instrument de démocratie locale qui comprend le passé au service du présent (Varine, 1991). Cette relecture trop rapide a pour seule ambition de marquer ce qui structure depuis l'origine, sous des appellations différentes, l'histoire des musées, à savoir l'affirmation identitaire. L'identité est devenue synonyme d'une culture spécifique.

LES PIÈGES DE L'ENFERMEMENT IDENTITAIRE

Par l'exposition et la médiation se trouve mis en valeur un patrimoine par lequel une communauté se dote d'une image valorisante qui lui donne confiance en elle. Ainsi se soudent des liens d'appartenance au groupe. C'est, du moins, l'un des objectifs visés. Toutefois, les relations avec l'altérité, l'extériorité de la communauté, demeurent obscures et irrésolues. Car, contrairement au *social sociétaire*, le *social communautaire* se définit par l'instauration de frontières (Barth *et al.*, 1995). Si on peut, à la rigueur, s'accorder sur les membres qui appartiennent à la communauté – bien que l'on puisse parfois reprocher à quelques-uns de s'autolégitimer comme représentants de l'ensemble (Le Nouenne, 1992) –, en revanche, les limites de la communauté sont plus difficiles à circonscrire. L'appartenance ou non n'est jamais donnée *a priori* et peut révéler des approches divergentes. Les fréquentes admonestations, dans les zones rurales, envers « ceux qui ne sont pas d'ici », parce qu'ils n'y sont pas nés, eux-mêmes ou leurs ascendants, expriment suffisamment ce que la définition peut avoir de problématique et de dangereux. Ceci n'est pas que symbolique, mais peut se révéler un sujet de dissension dès que l'on place la communauté comme justifiant, en dernière instance, les raisons des choix effectués. Pire, la notion même peut s'avérer contestable, participant d'une « communauté imaginée », selon l'expression d'Anne-Marie Thiesse, justifiant un processus de clôture culturelle (Thiesse, 2001).

La valorisation de la communauté au nom du relativisme culturel présente le risque réel d'enfermement. Le communautarisme conduit à la menace d'un retour vers une mosaïque de communautés juxtaposées, et non communicantes entre elles². La valorisation de chacune se fait alors dans l'ignorance, l'indifférence ou la dévalorisation implicite des autres. La glorification de la culture locale se joue au mépris ou au détriment de l'ouverture sur l'autre, de la possibilité d'émancipation de l'individu. Au lieu de lui offrir une échappatoire et une possibilité d'extraction de sa condition, le culturalisme a pour risque de l'enfermer et de le réaliéner aux anciennes attaches de la tradition et du local, « de la terre

et des morts ». Mouvement qui retrouve, pour finir, les arguments ultra-conservateurs de ceux qui légitiment les déterminismes auxquels on ne saurait échapper, puisqu'ils nous préexistent, et qu'il faudrait au contraire honorer. Pour François Laplantine, l'identitaire est ainsi une logique du « rester entre soi », de la conservation et de la séparation. C'est un processus soustractif où l'individu est réduit à n'être que le « représentant » de la « communauté » à laquelle il « appartient ». À l'appartenance à un territoire, une famille, une culture, une langue, s'oppose son dépassement, qui est la condition même de l'ouverture sur la pensée d'autrui. L'identité « est une pensée de l'origine et du principe, une pensée du fonds, du fondement, de la fondation, une pensée de la terre et du terroir (auquel Heidegger est tellement attaché), une pensée du même, c'est-à-dire de l'affirmation et de la réaffirmation identitaire. Cette confiance – toute hellénique – en l'« être » est soit indifférente, soit hostile à la pensée de l'altérité » (Laplantine, 1999). La territorialisation identitaire est contredite par ce que Deleuze appelle la déterritorialisation. Celle-ci est une « pensée du dehors », selon le terme de Blanchot, que l'on rencontre exprimé chez Foucault, Deleuze ou encore Levinas. Chez ces derniers, l'altérité est la ressource d'expression et de création de soi. Finalement s'y loge le sens même de l'action culturelle, si la culture, c'est reconnaître l'autre en soi (Caune, 1992). Elle propose la mise en relation, la compréhension des interstices, des processus de métissages et de construction.

En exacerbant le différentialisme, le multiculturalisme prend le risque d'enfermer le singulier dans le communautarisme au lieu de l'ouvrir à l'universel. Il conduit finalement à justifier autrement ce que les Lumières ont combattu pour affranchir l'individu (Finkielkraut, 1987³). En proposant d'investir dans une histoire et des attaches communautaires plutôt que de s'en émanciper, est réaffirmée une identité préexistante au détriment d'une vie construite et inventée, choisie. Sont réitérés ici les débats contradictoires entre deux camps idéologiques qui s'affrontent depuis le XVIII^e siècle : l'un place le libre arbitre en premier ; l'autre, l'héritage comme déterminant. Le musée ne peut rester étranger à ces débats qui voient s'affronter les tenants de *l'ethnostalgie*, qui se servent du lieu pour affirmer une identité glorieuse menacée par les dangers de la modernité, et ceux qui entendront forger une destinée collective nouvelle. Au-delà du risque de clôture et d'enfermement pour le groupe, se pose la question de la pertinence même des contenus valorisés.

QUELLE VALIDITÉ
SCIENTIFIQUE
ACORDER AU
CONCEPT
D'IDENTITÉ ?

Le vocable de « musée d'identité », utilisé parfois pour désigner des musées aux thématiques ethnologiques, est assez malheureux. Il légitime l'idée que l'identité existe. Or c'est cette croyance que de plus en plus de scientifiques interrogent. Cette notion postule l'existence d'une spécificité intrinsèque, le plus souvent en déshistoricisant et en occultant les processus de transformation, de métamorphose, de communication et d'échange. Les élus dans leurs soucis légitimes de valorisation d'un territoire, comme les populations, et leurs associations, par sentiment de fierté, ou encore les publics, en quête d'authenticité, sont demandeurs, chacun à leurs manières, de production d'identité. Les professionnels de musée leur répondent souvent positivement, en cherchant à exprimer l'essence d'un territoire, et même à contribuer à « redonner son identité à une communauté ». Cette expression est volontiers utilisée dans les « projets scientifiques et culturels » des établissements, et il est légitime de se demander jusqu'à quel point elle contribue à entretenir les flous et les ambiguïtés. Au-delà des indicateurs et marqueurs culturels, l'identité réside surtout dans les croyances en ses représentations. Discours performatif, l'identité est affaire d'interprétations emblématiques qui visent à la légitimité (Bromberger *et al.*, 1989). Or celle-ci est en question lorsque se rencontrent des acteurs n'occupant pas les mêmes positions dans le champ muséal, c'est-à-dire n'ayant pas les mêmes définitions et perceptions de l'identité à valoriser⁴.

Quand le scientifique s'intéresse de près aux objets et aux discours tenus dans les espaces d'exposition, bien souvent le doute le saisit. Les caractéristiques d'un groupe, d'un territoire, d'une culture, se heurtent à des délimitations difficilement réductibles aux schématisations. La mise en scène de l'identité, objectif apparemment simple, pose question quand on l'ausculte. Existe-t-il, pour chaque groupe et territoire, une identité, unique et clairement « identifiable », qu'il convient de valoriser ? N'y aurait-il pas, au contraire, une pluralité de lectures de l'identité ? Des identités ? La construction de l'identité, bloc en apparence homogène, résiste mal à l'examen. L'analyse de l'objet vient contredire un discours localiste, donné *a priori*, qui apparaît alors comme une mystification. Les échanges, les processus d'acculturation sont, le plus souvent, ignorés. Si l'approche scientifique rend la notion délicate pour les sociétés traditionnelles, toujours soumises à l'échange, le pari devient impossible dans un contexte de mondialisation, c'est-à-dire de métissage des cultures (Prado, 1995).

Comment le musée peut-il rendre compte d'une identité qui est de plus en plus le produit de l'imaginaire et de moins en moins d'un ensemble d'objets matériels et de savoir-faire ?

Christian Bromberger et Alain Morel notent, dans une présentation de travaux ethnologiques conduits sur la notion de frontière, que celle-ci résulte de processus complexes de construction culturelle. « Tous les auteurs qui sont allés voir les frontières culturelles de près sont revenus sceptiques » (Bromberger & Morel, 2001). Dans le détail d'une analyse rigoureuse des données de terrain, elles semblent introuvables ou pour le moins poreuses. Si bien qu'il apparaît plus propice de parler de micro-coupures qui élaborent des cartographies subtiles dans les aires de civilisation⁵. Toutefois, l'identité locale, si elle devient floue dans ses limites temporelles et spatiales pour le chercheur, est néanmoins réaffirmée avec force au moment où elle semble en péril. Les locaux, acteurs de leur propre culture, en ont une autre perception, établissant une carte mentale qui ne correspond pas aux critères scientifiques. La communauté construit un « sentiment du nous », qui est le fruit de l'interprétation et du subjectivisme. Évidente dans ses particularités, l'identification de la culture locale s'impose, sujette à valorisation. Les démarcations réitèrent au besoin des scissions pour mieux marquer les spécificités, versant parfois dans la mythologie lors des processus de production de l'authenticité (Warnier & Rosselin, 1996).

Pour le scientifique, l'identité ne prend sens qu'au regard des altérités, alors que les intentions locales visent à magnifier le génie local. Toute relativisation, qui contextualise, compare et remplace au sein de l'ensemble de la diversité culturelle, vient heurter l'image de soi. Au lieu d'affirmer, avec le bon sens de l'évidence, la légitimité du local, elle vient montrer d'autres possibles. Un principe d'incertitude est réintroduit dans un mécanisme qui visait justement à éconduire toute incertitude. Limite temporelle ou spatiale fluctuante, imprécision relative aux échanges ou à l'universalité de telle ou telle technique, l'analyse interroge⁶. Nombre de professionnels des musées savent les approximations avec lesquelles ils sont obligés de jongler pour parler rigoureusement d'un territoire à partir des collections constituées. C'est l'inexactitude qui permet d'inscrire dans les origines les identités et les traditions, et ainsi de les naturaliser. Si *la vie d'autrefois*, *la vie passée*, *la vie d'antan*, *le temps jadis*, *les ancêtres*, *les vieux métiers*, les costumes *de l'époque*, *la tradition* sont des termes relégués par les professionnels comme non scientifiques, en revanche, le terme d'*identité* est lui encore volontiers usité. Il semble pourtant qu'il soit chargé de la même imprécision, ce qui le rend de plus en plus douteux pour le scientifique qui le qualifie de *mot-valise*. C'est une notion floue qui est une manière de désigner plutôt que de comprendre. Même si des critères peuvent être énoncés pour en préciser les contenus, il s'agit davantage de représentations

que de réalités objectives⁷. Si le musée est toujours une fiction, il risque de devenir un trompe-l'œil quand il vise à faire croire à des spécificités, en réalité purement reconstruites.

R E P E N S E R
L E C O N C E P T
D ' I D E N T I T É

Relative aux sociétés individualistes contemporaines, la notion d'identité semble exprimer l'essence même des êtres et des groupes sociaux. Relations privées entre les personnes ou relations publiques entre des collectifs sont conditionnées par des représentations de l'identité entendue comme fondement même de l'échange. Dans le cadre privé, interindividuel, mais également dans l'espace public, l'identité est convoquée en tant que concept explicatif. La personnalité, construite au travers de l'histoire individuelle, est confondue avec une structure psychique héritée qui en gomme l'historicité. Par ce terme, un flou est entretenu entre ce qui ressort du construit social et ce qui résulte d'une innéité ou d'un biologisme, d'une naturalité. Ce qui est vrai à ce niveau se complexifie dès lors qu'il y a interaction et rencontre avec l'altérité. Les identités ne sont pas scindées artificiellement, et l'échange est constant entre plusieurs niveaux identitaires. L'identité psychique, l'identité individuelle et l'identité sociale représentent trois niveaux dont les limites sont souvent difficiles à départager⁸. Qu'est-ce qui émane du donné naturel, de l'acquisition individuelle et du construit social ? Selon les partis pris biologique, psychologique, ou sociologique, les réponses seront différentes, mais à chaque fois, l'identité sert de notion ressource. Pourtant, c'est en interrogeant les fausses évidences que nous pouvons dépasser les apories consubstantielles à la notion elle-même.

Par extension, la notion est convoquée pour comprendre les interrelations entre les groupes et les processus d'interculturalité. Selon une métaphore organiciste, le collectif est assimilé au corps individuel et les processus d'élaboration du social rapportés à l'histoire de l'individu. Outre les inconvénients théoriques de cette comparaison, il faut surtout souligner que le concept se charge de nouvelles ambiguïtés. Parce que l'on peut repérer une culture partagée par l'ensemble d'un groupe social, par exemple des façons de faire ou des valeurs qui se distinguent des autres groupes, il est possible de décrire des traits spécifiques. Cette culture d'appartenance est vite baptisée du vocable « d'identité collective ». À l'identité collective, partagée par un groupe en son entier, correspond l'identité sociale, partagée par les membres d'un groupe particulier. Mais chaque entité est elle-même décomposable en sous-groupes, ce qui démultiplie d'autant les cultures identitaires

qu'il est po
sociologiq

La notic
elle s'avère
confondre
donné qu'
à l'œuvre.
territoire, à
posée à u
un héritag
nité et se r
comme es
dans l'ont
l'identité c
décultrati
de sauveg
d'évolutio
anthropok
relate les p
structurali
dynamiqu
tude, 1971
est particu
dialisation
rement les
celle qui s
« d'arts et
cette prob
scients de
identité ce
réelle, et te
association
chées à en
eux-même
Achoppen
tures d'app
tés de cor
d'une cert

des identit
de l'indivi
contempo
des mouve

qu'il est possible de repérer. Si bien que les niveaux macro et micro-sociologique se rejoignent nécessairement (Kaufmann, 2004).

La notion d'identité permet de relayer celle de culture, mais elle s'avère également problématique, car elle tend aussi bien à confondre le groupe avec ce qui le caractérise à un moment donné qu'à rendre invisibles les évolutions et les transformations à l'œuvre. Elle sert à définir le lien entre une population et son territoire, à nommer un espace, une « ère géographique » superposée à une « aire historique⁹ ». Inscrite dans une tradition et un héritage, la culture locale semble ainsi procéder de toute éternité et se reproduire toujours identique à elle-même. Naturalisée comme essence même de l'entité en question, elle est inscrite dans l'ontogenèse d'une mémoire deshistoricisée. En évoquant l'identité d'un groupe, d'un collectif, se pose la question de la déculturation et du dépérissement de ses formes, des possibilités de sauvegarde et de préservation, davantage que des conditions d'évolutions et d'acculturation. Pour dépasser ce dilemme, les anthropologues s'orientent vers une pensée du métissage qui relate les processus de transformation des cultures. À une vision structuraliste, qui a tendance à figer les choses, la sociologie dynamique oppose la compréhension des métamorphoses (Bastide, 1971 ; Balandier, 1988 ; Duvignaud, 1990). Cette approche est particulièrement vive, compte tenu des phénomènes de mondialisation, d'échanges et de transferts, qui recomposent nécessairement les cultures et les identités. La muséologie, notamment celle qui s'intéresse aux cultures du monde, ou aux musées dits « d'arts et traditions populaires », doit nécessairement résoudre cette problématique. Si les professionnels sont davantage conscients des dangers d'enfermement dans la valorisation d'une identité collective, fruit d'une construction plus mythique que réelle, et toujours sujette à une certaine porosité de ses limites, les associations de sauvegarde des identités locales sont plus attachées à en montrer le caractère assuré et définitif. Les publics sont eux-mêmes souvent demandeurs de vision rassurante et convenue. Achoppent alors des visions contradictoires, renvoyant aux cultures d'appartenance de chacun. En s'interrogeant sur les modalités de construction des identités, le musée peut déconstruire, d'une certaine façon, un concept utilisé comme une évidence.

LES IDENTITÉS MULTIPLÉS

Il n'est pas inutile pour comprendre l'évolution des identités collectives de se pencher sur les dispositifs relationnels de l'individu à ses ancrages culturels. Ce qui caractérise l'époque contemporaine est le double mouvement, paradoxal, d'émergence des mouvements communautaires en quête d'affirmation de leur

identité, et la polyvalence des attaches que revendique l'individu. Il s'agit de signifier son appartenance à un groupe sans lui appartenir. Il n'est donc pas contradictoire de comprendre dans un seul mouvement le renforcement de l'individualisation et la porosité des limites. L'attache de l'individu à « des réseaux affectuels » ou à « des tribus » (Maffesoli, 2000) ne l'enferme pas, dans la mesure où cette démultiplication des supports lui permet d'affirmer une histoire singulière. L'identité est plurielle, c'est un ensemble d'auto-processus et d'interactions formant système qui ne prend de significations que dans la mesure où il y a décryptage en fonction d'un contexte particulier par un collectif (Mucchielli, 2000). Il n'y a donc pas de fondement intrinsèque de l'identité, une essence, mais des référents dans un ensemble de communications constructeur d'un sens performant pour les intéressés. L'investissement identitaire ne correspond plus à un enfermement communautaire limitatif et suffisant, mais à des séquences limitées dans l'histoire de vie et à des supports ponctuels d'identification. Par « le principe de coupure », Roger Bastide avait déjà souligné l'ambivalence des identités multiples, agrégations provisoires vouées à changer et à disparaître. Chaque investissement participe d'une bribe de significations, d'élaboration de l'histoire individuelle, mais aucun ne suffit à caractériser complètement l'individu, qui échappe toujours à une seule de ses communautés d'appartenance. À un monde fini d'isolats identifiables, où l'individu appartenait à ses attaches, s'affirme désormais la polyvalence de réseaux interconnectés à la lecture complexe et infinie. Prolongement de la société sociétaire décrite par Max Weber, dans laquelle l'individu choisit ses appartenances davantage qu'il ne les subit, les liens sont individualisés, séparés, volontairement régulés et source de développement d'une subjectivité autonome plus affirmée. Comme l'avait diagnostiqué Norbert Elias, il y a prééminence potentielle de l'identité des Je sur celle des Nous, même si les premiers sont toujours dépendants des seconds (Elias, 1991). Ceci ne signifie aucunement que les déterminismes ont disparu et que l'individu baigne dans une liberté absolue, mais que ceux-ci doivent être appréhendés comme un entrelacs qui, en démultipliant les références, rend l'histoire de chaque individu singulière, plus insaisissable et plus aléatoire.

Les identités apparaissent comme des sources de significations construites et intériorisées par les acteurs, et vont au-delà des rôles sociaux définis par des systèmes de normes déterminés par les institutions et les organisations. Les identités supposent une démarche d'élaboration et d'appropriation, d'individualisation, organisatrice de sens et pas seulement de fonctions sociales (Castells, 1999). À chaque fois, l'identité est affirmée dans la culture du groupe, avec ses habitus et ses codes de rencontre et de reconnaissance, sans que ces liens ne soient pour autant superposés et, même, que chacun ne soupçonne l'existence des autres. Car les

multipl
dans le
parallèl
ments (C
quité, n
et des
suppor
échapp
peut re
pour ur
se cons
une int
réseaux
conserv

UNE IDE

En si
d'une i
munier
à une
dont la
signes,
riaux p
tences
devien
l'indivi
truire v
désorn
aux m
sonne
consta
l'indivi
devien
mythiq
aux inv
une re

La n
cohére
comm
donne
indivic
mondi
décriv
identit
naissar
d'être

1. multiples identités ne sont plus seulement imbriquées les unes
r- dans les autres : « je suis breton, et français, et européen... », mais
il parallèles et tiennent davantage de connexions que d'emboî-
é- tements (Bayard, 1996). L'individu peut en jouer, et gagner l'ubi-
u- quité, mélangeant subtilement certains codes, en jouant des flous
e- et des zones de recouvrement. Par la démultiplication de ses
e- supports d'attache, il gagne en sentiment de liberté, car il peut
e- échapper, à chaque fois, à un enfermement qui le menace. Il
d- peut renforcer ses investissements ou, au contraire, les délaiss-
r- er pour un temps. Plutôt que de recourir à l'image de la maison qui
)- se construit pierre par pierre, graduellement, l'identité est plutôt
)- une interface qui permet de se connecter et de se déconnecter de
e- réseaux auxquels on adhère momentanément, et sur lesquels on
r- conserve « le contrôle situationnel » (Eid, 2001).

UNE IDENTITÉ EN MOSAÏQUE

i- En se fabriquant une identité à sa convenance, l'individu joue
it d'une image de soi, qui aux yeux des autres lui permet de com-
e- muni-er ou de s'échapper. « Chaque acteur est aujourd'hui amené
it à une production de sa propre identité à travers un bricolage
s- dont la mondialisation culturelle, c'est-à-dire la transformation en
i- signes, en esthétique, de la culture des autres, multiplie les maté-
e- riaux possibles. Nous sommes désormais les artisans de nos exist-
r- tences », écrit David Le Breton (Le Breton, 2002). Les cultures
is deviennent ainsi des stocks d'options disponibles dans lesquels
e- l'individu puise des biens matériels et symboliques pour se cons-
it- truire une représentation de soi. « Le bricolage de sens caractérise
e- désormais la relation au monde », poursuit l'auteur. L'individualité
a- aux multiples visages découvre l'errance identitaire, où la per-
s- sonne habite des lieux d'identification ponctuels et variables, en
is constante évolution. Apparaît de ce fait une certaine ambivalence,
s- l'individu revendiquant fortement ses attaches lorsque celles-ci
s- deviennent plus insaisissables, incertaines, voire construites ou
e- mythiques. Plus encore, l'espace privé des références se mélange
is aux investissements de l'individu dans l'espace public et propose
s- une reconstruction d'un paysage, traditionnellement divisé.

s- La mosaïque identitaire compose un individu qui ne trouve sa
s- cohérence que par la spécificité incomparable de son parcours,
tr- comme elle élabore un monde interconnecté où le métissage
e- donne lieu à de nouvelles cultures. Car ce qui se joue au niveau
l- individuel s'exerce également au niveau global. Les échanges
s- mondiaux conduisent à une nouvelle culture que les ethnologues
u- décrivent. Si des niches écologiques existent où s'affirment des
t- identités ponctuelles, délimitées, qui offrent des lieux de recon-
s- naissance et d'identification aux individus, cela ne les empêche pas
d'être en proie aux métissages et de les revendiquer. Il importe

de noter le foisonnement des références, qui évitent toute lecture unidimensionnelle, cloisonnée et restrictive de l'identité individuelle, comme de l'identité collective. James Clifford note, dans *Malaise dans la culture*, qu'« il devient de plus en plus difficile de rattacher l'identité et la signification humaine à une *culture* ou à un *langage* cohérent » (Clifford, 1996). Il n'y a plus superposition et univocité des termes. Dès lors, il n'y a pas *une* identité, ou *une* authenticité originelle, mais une production constante de l'identité en fonction des propositions et des interactions avec l'environnement. Le bricolage identitaire se fait au gré de l'alchimie des circonstances (Bayard, 1996). Le nomadisme identitaire est une composition, entre escapades dans l'exotisme et arrimages à des repères aux valeurs de fétiches. L'ancrage et l'affirmation de soi passe par des supports qui ne sont pas définitifs, mais eux-mêmes en constante transformation de leurs significations et de leurs contenus, même si des attaches symboliques sont d'autant mieux proclamées. La déshistoricisation des identités collectives n'a pas davantage de pertinence que la naturalisation de l'identité individuelle. Or, l'une comme l'autre y sont sans cesse ramenées, offrant une image rassurante de stabilité et de permanence, alors qu'elles sont en proie aux incessantes transformations.

Dans la société traditionnelle, l'individu appartenait à une communauté qui cernait ses limites et ses attaches, il n'avait guère de possibilité de s'échapper, sauf dans des comportements transgressifs extrêmes. L'entourage contrôlait, bon an mal an, l'individu en le situant dans une profession, un lignage, des liens de parenté, une identité sociologique en termes d'âge, de sexe, etc. Ce qui apparaît avec la contemporanéité d'une société fortement urbanisée, c'est la possibilité de s'appartenir en ne présentant qu'une seule facette de soi-même. Les autres ne contrôlent plus l'entièreté de notre existence. L'ubiquité permet d'accroître la richesse du jeu social. Ainsi, l'individu prend la mesure de son identité, en jouant de ses identités rassemblées qui ont chacune leur public spécifique. Il est devenu le producteur de sa propre identité, qu'il met en scène, identité provisoirement acceptable, jamais définitive. Si elle demeure une, par définition, c'est une unité labile, souvent virtuelle, aux limites poreuses, dont les composantes sont démultipliées en autant de fragmentations. *L'identité pour soi* est une synthèse des appartenances, *des identités pour autrui* (Dubar, 2000). Comme le métissage est fait de plusieurs cultures, au niveau collectif, l'identité pour soi est un rassemblement de ses multiples visages pour les autres, de ses « identités sectorielles ». « Nous devons en permanence jongler avec une multiplicité d'appartenances. La réponse à la question identitaire pourrait se formuler : "je suis multiple". Et c'est dans la cohérence relative de cette multiplicité que se cache peut-être le secret de mon identité », écrit Gilles Verbunt¹⁰ (Verbunt, 2001). Évidemment, le risque est qu'à être le seul à avoir toutes les clés de son existence, il soit des

mom
jours
nous
teme
que n
À c
atavi
l'iden
Accrc
ment,
pour
(Dele
phore
prime
est ce
n'est
organ
jamai
peine
y a de
l'on s
les co

donne
mais
Figure
fiées c
histoir
tromp
tives.
derne
en ca
(Goffi
mais
substr
telle o
rée co
besoir
férenc
croire
l'ego s
pouss
relâch

moments où on les perde¹¹. Car le travail de réunification est toujours à recommencer. Il ne faut plus compter sur les autres pour nous dire qui nous sommes, car aucun ne nous connaît complètement. Notre multiplicité engage notre solitude en même temps que notre autonomie.

À ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari nomment *l'identité atavique*, fermée sur elle-même, constituée et solide, s'oppose *l'identité rhizome*, qui privilégie les appartenances multiples. Accroître les multiplicités en développant les surfaces de recrutement, en territorialisant de nouveaux espaces : il s'agissait déjà, pour les auteurs, de construire des réseaux d'arborescences (Deleuze & Guattari, 1980). Cette description devient une métaphore de la plasticité possible, qui ne se trouve nulle part et s'exprime partout, sous des formes et des visages différents. L'identité est composée d'une conjonction de perspectives, dont aucune n'est véritablement la bonne, mais qui participe d'un ensemble organique en perpétuelle transformation. Les connexions ne sont jamais ni définitives ni globales, et l'individu lui-même serait en peine de définir là où elles commencent, et là où elles finissent. Il y a des continuums qui vont d'une identité à une autre, sans que l'on sache très bien en définir les limites, ni même en dénombrer les composantes.

LE LEURRE DE L'IDENTITÉ

Non seulement l'identité n'est pas une donnée immuable, résulte d'une construction et d'un devenir, mais elle est dans sa nature et son existence même, incertaine. Figure multiple et changeante, qui exprime des facettes diversifiées de la personne, elle est une présentation de soi autant qu'une histoire, et peut revêtir des apparences qui ont plus à voir avec le trompe-l'œil qu'avec la matérialité concrète des données objectives. Danilo Martuccelli parle de « sempiternelle illusion moderne » (Martuccelli, 2002). Erving Goffman a, le premier, remis en cause la conception d'une identité personnelle invariable (Goffman, 1991). Non pas qu'elle soit fautive ou mensongère, mais elle est davantage le fruit des interactions en cours que le substrat existant des échanges. Par le type de rapports engagés, telle ou telle part de l'identité est affirmée, revendiquée, et explorée comme le tout de l'individu¹². Inventée au fur et à mesure des besoins interpersonnels, l'identité se forge dans le besoin de différenciation et d'exaltation d'une spécificité moderne. Si l'on a pu croire en la réalité de l'identité, au temps des grands récits et de l'ego surdimensionné des héros du romantisme, la postmodernité pousse davantage à repérer des moments d'affirmation ou de relâchement selon les contextes. L'individu n'existe que dans la

mesure où il croit et fait croire en lui-même. Les phénomènes de croyance en une identité affirmée sont donc un élément du puzzle. Comme le constate Lévi-Strauss, l'identité est un « foyer virtuel » qui n'existe pas comme objet réalisé, mais auquel on a besoin de croire pour vivre avec les autres (Lévi-Strauss, 1983). L'individu dispose d'une collection de marques identitaires qui lui servent à bricoler une image en fonction des conjonctures et des interactions constructives d'identités. « Conglomérat de fragments en relations incertaines » (Fernandez-Zoïla, 1999), dont il n'est pas facile de percevoir l'unité ou la continuité temporelle, la mosaïque identitaire est sous-jacente à la représentation de l'identité.

Polysémie problématique (Dubar, 2000), le concept d'identité devient l'expression d'une volonté de non-enfermement et de nomadisme qui se cristallise sur des supports symboliques, lesquels en assurent la légitimité. En se donnant les allures de s'appuyer sur des socles certains et définitifs, il s'agit le plus souvent de se doter des possibilités d'émancipation, d'errance, vis-à-vis des éventuels enfermements. Même si l'identité résulte d'une représentation de soi, pour une part mythique, elle offre à l'individu des protections pour jouer à tour de rôle de la fusion et de l'indépendance, à l'intérieur des groupes. Aux mouvements communautaristes de la modernité, qui revendiquaient la stabilité et l'affirmation identitaire, succèdent les tendances « *queer* » qui plaident la polyvalence et le trouble identitaire. La disjonction des identités donne naissance au concept de *poly-identité* (Dorais, 1999). Les individus n'ont pas des identités stables et définitives, mais deviennent acteurs d'une *multi* ou *phuri-identité*, dont ils peuvent composer les rôles et accroître les possibilités. La confusion des genres vient brouiller l'espace des représentations et, par là, propose de nouvelles possibilités d'émancipation. Il faut donc relativiser le concept d'identité, non en le rabaisant à une moindre valeur, compte tenu de son approximation sémantique, mais en en faisant sa caractéristique même. C'est sa porosité et son adaptabilité qui lui procurent sa richesse. La volonté d'indifférenciation récuse le fixisme identitaire. Jouant d'un effet caméléon, l'identité *queer* est d'être sans identité et de les recouvrir toutes, de se les approprier au regard des situations. La dissémination de soi est utilisée par l'individu en fonction de ses stratégies d'affirmation ou de duplicité. Cette théorie permet de repenser les frontières habituelles dans les espaces privés et publics, puisqu'il s'agit de subvertir les divisions et d'engager de nouvelles répartitions. Cette analyse des « labilités identitaires » (Martuccelli, 2002) est transposable à la compréhension des identités collectives, les transforme irrémédiablement.

d'identi
instrum
manifes
certaine
gies coi
totalité
pas, en
l'être, c
penser
térité c
philoso
tiers e
l'aliéna
métiss
l'ordre
tion...
toujou
finale:
encore
nemr
Pensé
sion.
ne so
dyna
n'est
singe
ducti
parti
sent
noya
penc
Id
mên
à l'c
d'id
que
sèq
des
rela
hist
con
être

LA REMISE EN
QUESTION DE LA
NOTION D'IDENTITÉ
COLLECTIVE

Pour Denis Cuhe (Cuhe, 1996), la notion d'identité, comme celle de culture, a été et demeure largement instrumentalisée. Si elle a peu de pertinence anthropologique et manifeste une grande pauvreté épistémologique, elle est d'une certaine richesse idéologique. Utilisée pour affirmer des idéologies conservatrices de repli et de sauvegarde, l'identité affirme la totalité et l'absolu. Performative, elle fait advenir ce qui n'existait pas, en le faisant passer pour un énoncé constatatif. Pensée de l'être, de l'identification et non de l'autre, elle permet d'éviter de penser l'altérité. Quand on dissèque l'identité, surgit pourtant l'altérité dessous ou derrière, y compris en soi-même. Hérité de la philosophie grecque, le principe d'identité induit le principe du *tiers exclu* qui conduit à la réification de l'autre au *même*, de l'aliénation à l'identification (Baudrillard, 1976). « Alors que le métissage est un processus sans fin de *bricolage*, la pureté est de l'ordre du *tri* » (Laplantine, 1999), et suppose sélection, purification... C'est un processus de réactivation de l'origine. Il s'agit toujours « de substantialiser, de naturaliser, de déshistoriciser et finalement de neutraliser la rencontre avec les autres », écrit encore François Laplantine. On comprend que le concept soit éminemment heuristique, mais son inconsistance s'avère un piège. Pensée de l'*un*, elle se réalise dans l'assignation et dans l'exclusion. Structures perméables, fragmentaires¹³, l'identité et l'altérité ne sont pas opposées, mais des forces dialectiques d'une même dynamique dont il faut signifier les mises en relation entre ce qui n'est jamais totalement autre, et jamais totalement pareil (Moesinger, 2000). La culture comme l'identité sont toujours des productions, engageant des interactions et des enjeux entre des parties, elles impliquent donc des processus relationnels. La présentation des identités devrait donc mettre en avant non pas un noyau dur de spécificités, mais comment celles-ci sont interdépendantes et relatives.

Identité individuelle ou identité collective répondent à de mêmes ressorts, en proie aux incertitudes de leurs pertinences, et à l'ouverture sur la multiplicité des appartenances et des lieux d'identification. L'une comme l'autre n'ont, contrairement à ce que prétendent les imaginaires, ni permanence ni stabilité intrinsèque. Leurs frontières deviennent même incertaines du fait des confusions entre espaces privé et public. Qu'il s'agisse des relations interindividuelles ou des groupes sociaux, dans leurs histoires et leur apparente objectivation possible, des points de comparaison, malgré les différences évidentes de champ, peuvent être notés. Les ancrages sociologiques qui permettaient jusque-là

à une entité de se doter d'une identité stable susceptible de l'inscrire dans un groupe, une tradition, une filiation, une histoire collective entre en contradiction avec les propositions multiples qui lui donnent l'occasion de se distinguer. Mécanisme de réassurance à ses propres yeux et d'affirmation de soi au regard des autres, l'identité permet d'afficher des limites qui sont autant de constructions sociales, ponctuelles, passagères, mythiques, mais qui fournissent des repères individuels et sociaux. Chaque groupe a tendance à créer des fictions historiques qui servent à affirmer la continuité et à occulter et masquer les changements, les revirements, les effets de contagion. Judith Butler parle de « fictions régulatrices » (Butler, 1999). Les contenus identitaires sont naturalisés, au détriment de leur historicité, de manière à être présentés comme des données homogènes et stables. En proposant une figure de l'identité locale, les concepteurs d'une exposition l'inventent en jouant des recompositions.

CONCLUSION :
LES REFONDATIONS
NÉCESSAIRES
DES MUSÉES
D'ETHNOLOGIE

Si les identités sont multiples, en constante évolution et transformation, l'approche d'explicitation de ces identités doit devenir *un travail d'interprétation*. Puisque celles-ci ne sont ni définitives, ni closes, ni certaines, on ne saurait tenir un discours de vérité à leur égard, mais seulement fournir des clés de compréhension qui soient plurielles, relatives et contradictoires. Ce qu'Edgar Morin nomme *le contradictoire* insiste sur la cohérence de logiques contradictoires et néanmoins complémentaires (Morin, 1984). En s'ouvrant à une pluralité de discours et de visions sur un même thème, le musée se donne la chance de devenir le lieu du débat, du dialogue, et de l'expression démocratique. Il fait entrer les logiques subjectives et privées dans l'espace public en offrant la possibilité d'une prise de parole au travers des interprétations polyphoniques qu'il est susceptible de mettre en scène. Mais inversement, le musée invite chacun à s'appropriier les problématiques collectives en les personnalisant pour se forger sa propre interprétation et les adapter à son espace privé. Il démystifie le discours de vérité, qu'il émane d'une construction idéologique ou d'une argumentation scientifique, en relativisant les points de vue et en invitant à la distanciation. L'identité n'apparaît plus comme une entité définitive, mais comme une polyphonie discursive en proie aux mutations. Surtout, elle est davantage une analyse des représentations sociales et des constructions imaginaires qu'une expression matérielle.

Co
tagor
aux c
des r
cultu
contr
forge
cours
accor
ploie
à Lyc
de l'H
tité e
ne p:
cout
gean
les c
myst
abor
des
mus
décc
les f
rant
logie
mis
iden
laqu
Le ti
cent
mus
pub
con

Confronté à cette histoire, à ces divergences d'intérêts des protagonistes en présence, aux évolutions sociologiques, notamment aux développements de l'économie du tourisme et aux mutations des références vis-à-vis de la tradition et à la mondialisation culturelle, à la « détraditionnalisation », le musée d'ethnologie est contraint de renouveler son projet scientifique et culturel, pour se forger de nouvelles missions. Les projets muséographiques en cours posent tous, peu ou prou, la question du statut et de la place accordée aux expressions collectives (musée du Quai-Branly, redéploiement des ATP à Marseille, feu musée des Cultures du monde à Lyon, Esplanade des mondes à Genève, projet de Cité nationale de l'histoire de l'immigration, etc.). À l'heure où la notion d'identité est discutée à l'intérieur même des disciplines universitaires, il ne paraît guère opportun de la prendre pour base, comme il était coutume de le faire jusque-là. Le musée se renouvelle en interrogeant sa pertinence et, au moins, ses modalités de fabrication par les collectifs et les communautés. Le musée peut participer de la mystification ou, au contraire, jouer un rôle de mise en garde en abordant la question de l'identité frontalement et en proposant des outils d'interprétation critique. Comme l'anthropologie, le musée s'engage alors dans une voie qui consiste à défaire et déconstruire les identités, les traditions, les cultures, plutôt qu'à les fortifier en nourrissant l'illusion de leur permanence, en élaborant un discours de vérité. Dans ces conditions, le musée d'ethnologie peut envisager de renouer en partie avec un universalisme mis à mal par le relativisme culturaliste. Par l'affirmation d'une identité, il s'agit à chaque fois d'une présentation de soi, sur laquelle le musée est conduit à réfléchir, et à solliciter le visiteur. Le travail sur les représentations sociales est, par conséquent, au centre de la réflexion, tant pour ce qui concerne le contenu du musée, les modalités pour en rendre compte ou la façon dont les publics les perçoivent, avec les conditions de la réception et les reconstructions et effets de sens générés chez le visiteur.

S. C.

Université de Bourgogne

NOTES

1. Il y a plusieurs sources au mouvement des écomusées, à première vue contradictoires. Si la valorisation des terroirs, héritage des folkloristes et des arts et traditions populaires, n'est pas sans rappeler la vision conservatrice des mouvements anti-révolutionnaires, existe également l'apport des mouvements d'éducation populaire source de la contre-culture, avec les désirs d'émancipation et de reprise en main de sa destinée par la culture.
2. « Le relativisme des valeurs, culturel ou historique, est devenu le lieu commun de notre société ; il s'accompagne souvent de l'affirmation, sinon de notre appartenance à des espèces ou à des sous-espèces différentes, tout au moins de l'impossibilité principale de la communication entre cultures », écrit Tzvetan Todorov (1989).
3. Pour une critique partielle de ces thèses : Gosselin (1988).
4. Cet article poursuit l'investigation présentée dans « Ambivalence des processus identitaires dans les musées » (Midol Triki, 2001). Voir aussi Chaumier (2000).
5. « Le local n'existe donc jamais en soi. Il ne se comprend que par rapport à l'activité qui conduit à édicter – plus ou moins autoritairement et arbitrairement – des divisions géographiques et à les ordonner entre elles », écrit Philippe Veitl (1998).
6. « L'apparence gouverne la compréhension ou la quête des particularismes locaux », commente Danièle Dossetto (2001) en conclusion d'une étude sur l'aire du costume arlésien.
7. Alex Mucchielli (1986) propose une classification des référents identitaires pour en atténuer les imprécisions, mais note la nécessaire subjectivisation de toute définition.
8. Ce que notait déjà Norbert Elias, en insistant sur le caractère dynamique des interactions (Elias, 1991b).
9. Or ces recouvrements *territoire, langue, culture, identité*, etc. n'ont rien d'évident et s'avèrent le plus souvent problématiques. Voir Thiesse (2001).
10. Pensons aussi au « Je est un autre » de Rimbaud.
11. L'anomie demeure une menace et une garantie perpétuelle. Voir Duvignaud (1986).
12. « Socialement, le même corps passe par des états différents et est fatalement porteur de schèmes d'action ou d'habitudes hétérogènes et même contradictoires », écrit Bernard Lahire (1998).
13. Françoise Héritier désigne sous le terme de *feuilletage* l'assemblage de composantes matérielles et immatérielles qui constitue « l'identité Samo ».

RÉFÉR

Baland
sora
Barth (J
Steif
ries
ethr.
Pari:
Fran
Bastide
appl
Baudrill
symt
Galli
Bayard
sion
Brombe
(dir.)
tières
scien
de la
Brombe
(Pien
« Ent
figure
le sen
Segal
Butler (J
Lond
Castells (I
l'iden
Caune (I
actio;
perdu
de Gr
Chaumie
lence:
Publi
Clifford (I
la cui
ratur
Ecole
beaux
Cuhe (I
cultu
Paris :
Deleuze (I
Mille
schizo
Minuit
Dorais (I
divers
l'Homi

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Balandier (Georges). 1988. *Le Désordre*. Paris : Fayard.
- Barth (Frédéric), Poutignat (Philippe), Steiff-Fenaet (Jocelyne). 1995. *Théories de l'ethnicité : les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bastide (Roger). 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris : Payot.
- Baudrillard (Jean). 1976. *L'Échange symbolique et la mort*. Paris : Gallimard.
- Bayard (Jean-François). 1996. *L'Illusion identitaire*. Paris : Fayard.
- Bromberger (Christian), Morel (Alain) (dir.). 2001. *Limites floues, frontières vives*. Paris : Éd. Maison des sciences de l'homme. (Ethnologie de la France, Cahier 17.)
- Bromberger (Christian), Centlivres (Pierre), Collomb (Gérard). 1989. « Entre le local et le global : les figures de l'identité », in *L'Autre et le semblable* / présenté par Martine Segalen. Paris : Éd. du CNRS.
- Butler (Judith). 1999. *Gender Trouble*. Londres & New York : Routledge.
- Castells (Manuel). 1999. *Le Pouvoir de l'identité*. Paris : Fayard.
- Caune (Jean). 1992. *La Culture en action : de Vilar à Lang : le sens perdu*. Paris : Presses universitaires de Grenoble.
- Chaumier (Serge). 2000. « Les ambivalences du devenir d'un écomusée ». *Publics et Musées*, 17-18, p. 83-113.
- Clifford (James). 1996. *Malaise dans la culture : l'ethnographe, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris : Ecole nationale supérieure des beaux-arts.
- Cuche (Denis). 1996. *La Notion de culture dans les sciences sociales*. Paris : Éd. La Découverte.
- Deleuze (Gilles), Guattari (Félix). 1980. *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie*, t. II, Paris : Éd. de Minuit.
- Dorais (Michel). 1999. *Éloge de la diversité sexuelle*, Paris : Éd. de l'Homme.
- Dossetto (Danièle). 2001. « L'aire du vêtement arlésien ou Comment le volontarisme refaçonne l'espace culturel », p. 111-136, in *Limites floues, frontières vives* / sous la direction de Christian Bromberger et Alain Morel. Paris : Éd. Maison des sciences de l'homme. (Ethnologie de la France, Cahier 17.)
- Dubar (Claude). 2000. *La Crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dubuc (Élise). 1998. « Le futur antérieur du musée de l'Homme ». *Gradhiva*, 24, p. 71-92.
- Duvignaud (Jean). 1986. *Hérésie et Subversion : essai sur l'anomie*. Paris : Éd. La Découverte.
- Duvignaud (Jean). 1990. *La Genèse des passions dans la vie sociale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Eid (Georges). 2001. *L'Intimité ou la Guerre des sexes : le couple d'hier à demain*. Paris : Éd. L'Harmattan.
- Elias (Norbert). 1991a. *La Dynamique de l'Occident*. Paris : Calmann-Lévy.
- Elias (Norbert). 1991b. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" » in *La Société des individus*. Paris : Fayard.
- Fernandez-Zoila (Adolfo). 1999. *Récits de vie et crises d'existence*. Paris : Éd. L'Harmattan.
- Finkelkraut (Alain). 1987. *La Défaite de la pensée*. Paris : Gallimard. (Nouvelle revue française.)
- Georgel (Chantal). 1994. « Le musée, lieu d'identité », in *La Jeunesse des musées*. Paris : Réunion des musées nationaux.
- Goffman (Erving). 1991. *Les Cadres de l'expérience*, Paris : Éd. de Minuit.
- Gosselin (Gabriel). 1988. « Sommes-nous tous des romantiques allemands ? », *Ethnologie française*, 2, p. 150.
- Héritier (Françoise). 1983. « L'identité Samo » in *L'Identité* / sous la direction de Claude Lévi-Strauss, Paris : Presses universitaires de France.

- Kaufmann (Jean-Claude). 2004. *L'Invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Lahire (Bernard). 1998. *L'Homme pluriel : les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.
- Laplantine (François). 1999. *Je, nous et les autres : être humain au-delà des appartenances*, Paris : Éd. Le Pommier.
- Le Breton (David). 2002. *Signes d'identité : tatouages, piercings et autres marques corporelles*. Paris : Métailié.
- Legasse (Périgo), Sallenave (Danièle). 2002. *Nos amours de la France : République, Identités, Régions*. Paris : Éd. Textuel.
- Le Nouenne (Patrick). 1992. « Un écomusée ce n'est pas un musée comme les autres », p. 494-505, in *Vagues : une anthologie de la nouvelle muséologie*, t. I, Mâcon / Savigny-le-Temple : Éd. W / MNES.
- Lévi-Strauss (Claude) (sous la dir.). 1983. *L'Identité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Maffesoli (Michel). 2000. *Le Temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Éd. Klincksieck.
- Martuccelli (Danilo). 2002. *Grammaires de l'individu*. Paris : Gallimard.
- Midol (Nancy), Triki (Fathi). 2001. « Ambivalence des processus identitaires dans les musées », in *Unité-Diversité : les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation* / sous la direction de Paul Rasse. Paris : Éd. L'Harmattan.
- Moessinger (Pierre). 2000. *Le Jeu de l'identité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Morin (Edgar). 1984. *Sociologie*. Paris : Fayard.
- Mucchielli (Alex). 2000 [1986]. *L'Identité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Poulot (Dominique). 1997. *Musée : Nation, Patrimoine, 1789-1815*. Paris : Gallimard.
- Poulot (Dominique). 2000. « Tradition civique et appréciation de l'œuvre d'art dans les musées français des origines à nos jours », p. 21-52, in *Le Regard instruit : action éducative et action culturelle dans les musées*. Paris : La Documentation française.
- Prado (Patrick). 1995. « L'ethnologie française au musée ? Ou un nouveau musée de l'ethnologie de la France ? ». *Terrain*, 25, p. 147-157.
- Thiesse (Anne-Marie). 2001. *La Création des identités nationales*, Paris : Éd. du Seuil.
- Todorov (Tzvetan). 1989. *Nous et les Autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éd. du Seuil.
- Varine (Hugues de). 1991. *L'Initiative communautaire : recherche et expérimentation*. Mâcon / Savigny-le-Temple : Éd. W / MNES.
- Veitl (Philippe). 1998. *Politiques locales et enjeux culturels*. Paris : La Documentation française.
- Verbunt (Gilles). 2001. *La Société interculturelle : vers la diversité humaine*. Paris : Éd. du Seuil.
- Warnier (Jean-Pierre), Rosselin (Céline). 1996. *Authentifier la marchandise : anthropologie critique de la quête d'authenticité*. Paris : Éd. L'Harmattan.

s'agit
géné-
conce-
nité, t
la pé-
logiq-
littéra
« mot-
férent
la pro-
actue-
Dava-
sont l
sont r
cursiv
conve

It beg-
cially
of ide-
sophic
rapid-
logica-
and s
"umb-
article
musei-
dictio-
word-
dimen-
sive p-
begin

Empez
y mas
prome-
filosófi-
de los
la cien-
poner :

RÉSUMÉS

L' article est centré sur la notion d'identité. Il s'agit de rappeler dans un premier temps combien le musée en général, et d'histoire et d'ethnologie en particulier, est lié à ce concept, issu d'une tradition philosophique propre à la modernité, temps où le phénomène muséal trouve son essor. Cependant, la période contemporaine en met en cause les fondements ontologiques. Le terme d'identité est de plus en plus contesté dans la littérature émanant des sciences humaines et sociales comme un « mot-valise », dénué de pertinence. En relisant les apports de différents auteurs, nous envisagerons les alternatives à l'utilisation de la problématique identitaire dans la sphère muséale. Car le musée actuel se trouve devant une contradiction, si ce n'est une aporie. Davantage qu'un simple remplacement d'un mot par un autre, ce sont les dimensions paradigmatiques sous-tendant ce terme qui sont mises en abîme. Au-delà du refuge dans la polyphonie discursive, le musée se doit de proposer des réponses et pour cela convoque la notion d'interprétation.

This article focuses on the notion of identity. It begins by recalling how much the museum in general, but especially museums of ethnology and history, is linked to the concept of identity. The concept of identity was born of the modern philosophical tradition, a period during which the museum developed rapidly. However, the contemporary period is questioning the ontological foundations of that concept. The literature of the human and social sciences is increasingly contesting identity as an "umbrella" term. By re-reading several authors' contributions, this article considers alternatives to the identity problematic in the museum sphere. For today museums find themselves in a contradiction, if not a kind of aporia. More than simply replacing one word for another, this article explores the very paradigmatic dimensions of the term identity. Beyond taking refuge in a discursive polyphony, the museum has a duty to offer responses and begin to incorporate the notion of interpretation.

Este artículo trata de la noción de identidad. Empezaremos recordando hasta que punto el museo en general, y mas especialmente los museos históricos y etnológicos, es comprometido con esta noción, la cual est descendiente de la tradicion filosófica de la modernidad, que también fue la época de desarrollo de los museos. Sin embargo, este concepto es muy controvertido por la ciencias sociales. Leyendo diferentes autores, intentaremos proponer alternativas a la utilización de las problemáticas relacionadas

con la identidad en los museos. Los museos se encuentran ahora frente de una contradicción : mas que la substitución de una palabra por otra, es el paradigma que examinaremos. Mas allá de la polifinía discursiva, el museo tiene que proponer respuestas y, para eso, utilizar la noción de interpretación.