



HAL
open science

Folklore et patrimoine, peuple et territoire

Denis Cerclet

► **To cite this version:**

Denis Cerclet. Folklore et patrimoine, peuple et territoire. *Parcours Anthropologiques*, 2001, 1, pp.16 - 19. 10.4000/pa.2165 . hal-04275580

HAL Id: hal-04275580

<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-04275580>

Submitted on 11 Nov 2023

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.

Folklore et patrimoine, peuple et territoire

Denis Cerclet



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/2165>

DOI : [10.4000/pa.2165](https://doi.org/10.4000/pa.2165)

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 16-19

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Denis Cerclet, « Folklore et patrimoine, peuple et territoire », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 1 | 2001, mis en ligne le 05 décembre 2022, consulté le 19 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/pa/2165> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.2165>

Ce document a été généré automatiquement le 19 janvier 2023.

Tous droits réservés

Folklore et patrimoine, peuple et territoire

Denis Cerclet

- 1 L'utilisation des termes folklore en Hongrie et patrimoine en France renvoie à quelque chose de plus important qu'un détail de vocabulaire. Et il est bien évident que nous ne saurions voir dans cette distinction une quelconque raison évolutionniste. L'usage de ces deux mots n'est pas anodin.
- 2 Le folklore tel qu'il est entendu en Hongrie semble fortement influencé par l'approche de Johann Gottfried Herder qui publie entre 1784-1791 *Idée pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Là, il met en avant l'idée que chaque individu a une manière originale d'être humain et est appelé à vivre sa vie à sa façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. Cette notion donne une importance nouvelle à la fidélité que l'individu se doit à lui-même au risque de perdre sa nature intérieure. Cela accroît l'importance du contact avec soi-même en introduisant un principe d'originalité. Herder a appliqué sa conception de l'originalité aux personnes porteuses de culture. Le *volk* (peuple) doit être fidèle à lui-même, c'est-à-dire à sa propre culture. Ce nouvel idéal d'authenticité était partiellement un produit du déclin de la société hiérarchique où l'identité était largement déterminée par la position sociale. On se trouve là face à un idéal monologique qui sous-estime la place du dialogue dans la vie humaine mais qui accorde un nouvel usage à une notion bien ancienne qu'est celle de corps mystique.
- 3 Ernst Kantorowitz (1989) montre que le corps mystique désigne la communauté des croyants à partir du XII^e siècle et acquiert une dimension sociologique. Il devient « le corps structuré de la société chrétienne » et de l'administration cléricale. Cette nouvelle distinction coïncide avec la transformation qui s'opère à cette époque. Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham rendront compte de cette nouvelle conception du monde. L'important est de noter que les hommes s'individualisent et perdent progressivement le lien essentiel qui les unissait. Ainsi la question du lien social se pose. La notion de corps mystique apparaît alors comme un moyen de donner une nouvelle cohésion à la société : les doctrines de la structure organique et corporative de la société commencent dès lors à envahir les théories politiques de l'Occident et à

façonner d'une façon décisive la pensée politique. Par exemple rappelons la déclaration de l'évêque Pierre Cauchon selon laquelle Jeanne d'Arc doit être retranchée, tel un membre pourri, du corps mystique du Christ, sous-entendu de l'ensemble de la communauté des croyants.

- 4 Thomas d'Aquin (1225-1274) collabore à une redéfinition de l'homme et de la société. Il résout le problème de l'un et du multiple : une unique espèce humaine créée par Dieu et une multitude d'êtres vivants simultanément et successivement. C'est le corps qui va produire la particularisation des individus. L'âme ne peut atteindre l'individuel que dans un corps qui apparaît comme l'acte originel de l'homme. L'humanité en tant qu'espèce est une totalité qui rend compte de la plénitude de Dieu réalisée dans une multitude de fragments humains. Dans la question 76 de la *Somme théologique* Thomas d'Aquin écrit « Une essence universelle se trouve divisée en une multitude d'êtres par les principes d'individuation qui viennent de la matière. L'âme spirituelle est la réalité, la forme du corps c'est-à-dire l'essence, la perfection et le principe d'unité de l'être humain ». Ainsi la santé est forme pour le corps car elle est garante d'un arrangement harmonieux. L'union du corps et de l'âme est primordiale car le rapport au monde ne peut se faire en l'absence de l'un ou l'autre. « L'âme humaine et le corps appartiennent en commun à la vérité de la nature humaine ; mais telle âme et tel corps appartiennent à la réalité de la nature humaine considérée chez Pierre ou Martin » (Question 119, p. 940).
- 5 Andras Zempleni montre dans certains articles (1996 ; en collaboration avec Anne-Marie Losonczy, 1991) l'importance donnée en Hongrie contemporaine aux pratiques d'exhumation des restes des héros de la nation enterrés hors des limites nationales. Notons que les territoires retranchés à la Hongrie par le Traité de Trianon (1920) ne sont pas concernés. Cela signifie-t-il que, malgré ces transformations politiques et territoriales, le corps mystique a conservé son intégrité ? Ne trouve-t-on pas un début d'analyse chez Calvin – étant donné la part de l'Eglise réformée calviniste en Hongrie – pour qui le corps mystique comprend la totalité des êtres humains qu'ils soient vivants ou morts ? le corps mystique étant ici délimité par le partage d'une même conception du monde, d'une même culture. Ainsi Calvin affirme-t-il que « l'éducation biblique est une condition de l'affermissement de la communauté chrétienne » et que la société humaine se réalise dans les relations sociales qui naissent de la division du travail.
- 6 L'intérêt porté au folklore en Hongrie est bien à mettre en relation avec la question du lien social parce que le folklore est comme le lieu privilégié d'expression du génie du peuple. Rappelons que cette construction du peuple permet de concevoir la société comme une totalité indivisible qui contribue à la légitimation des limites territoriales et politiques de la nation ou du pays. Mais cela ne doit pas nous faire oublier que le peuple hongrois est composite.
- 7 A la fin du XVIII^e siècle, la Hongrie est une société qui a l'aspect d'une mosaïque composée de nombreux groupes ethno-linguistiques et l'État hongrois ne reposait pas sur un peuple unitaire au moment où émergent les revendications nationales.
- 8 La question des nationalités s'est par la suite posée avec acuité. Selon Pierre Kende (1999), « la Hongrie contenait d'importantes minorités slaves (Serbes, Slovaques, Ukrainiens), roumaines et allemandes. Leur importance relative par rapport au groupe ethno-linguistique hongrois n'avait cessé de croître : en 1870, celui-ci ne représentait plus que 54 p. 100 de l'ensemble ; en 1910, il n'avait même plus la majorité absolue puisqu'il n'atteignait plus que 48 p. 100 d'un total légèrement supérieur à 20 millions

d'habitants ». Ce déséquilibre linguistique a bien évidemment des suites politiques : « Le problème croate avait été aisément résolu dès 1868 en rétablissant l'autonomie du royaume de Croatie-Slavonie. En revanche Serbes et Roumains s'appuyaient sur des États balkaniques de plus en plus vigoureux. En 1868, Andrassy, tout en proclamant la primauté du hongrois comme langue de l'État, avait fait voter une législation libérale favorable aux langues des minorités. Dans la pratique, l'ascension sociale passait de plus en plus par la connaissance de la langue hongroise » (Kende, 1999).

- 9 Dans ces conditions, l'intérêt des Hongrois pour le folklore n'est pas anodin car non seulement le folklore est bien, selon la partition des compétences faite en Hongrie entre l'ethnographie et le folklore, l'étude des traditions orales – la culture matérielle relevant de l'ethnographie.
- 10 Geza de Rohan-Csermak (1999) montre que « Paul Sébillot, en 1886, entend par “ethnographie traditionnelle” l'ensemble des coutumes, des usages, des croyances, des superstitions, des livres de colportage et d'imagerie populaire, et il la distingue du “folklore” qui comporte la “littérature orale”, c'est-à-dire contes, légendes, chants, proverbes et devinettes. Par contre, le folkloriste hongrois Lajos Katona, en 1890, considère l'ethnologie comme la science des lois universelles, l'ethnographie comme celle de la culture matérielle, et le folklore comme le domaine des traditions orales ». Il rapproche ce dernier d'autres folkloristes, « comme le Finnois Emil Setälä (1911) ou le Hongrois Sándor Solymosy (1926), s'associent à cette interprétation originale et destinent la culture matérielle à l'ethnographie, et “la masse des faits spirituels traditionnels” (Solymosy) au folklore d'ethnographie et le folklore dans le cadre commun de l'ethnologie. »
- 11 En France, la notion de populaire, qui est étroitement liée au terme folklore, est ancienne. Elle semble apparaître au début du XIX^e siècle. Là, le « bon peuple » remplace le « bon sauvage » et la notion de « culture populaire » désigne l'ensemble des pratiques et des croyances d'une grande partie de la population. Après la Révolution, de nombreux bouleversements interviennent et modifient la culture au sens anthropologique. En 1805, Dulaure et Mangourit établissent un questionnaire sur les croyances et coutumes « parce que, écrivent-ils, le code et les autres institutions qui régissent nouvellement la France amèneront nécessairement la chute d'un grand nombre d'usages curieux » et il s'agit d'en conserver la mémoire. L'ensemble du XIX^e siècle et le début du XX^e apparaissent aujourd'hui comme des périodes ambiguës : on assiste à la construction de la légitimité de l'État, à la Révolution industrielle. La population urbaine l'emporte sur celle des campagnes. Parallèlement l'intérêt pour le folklore et le populaire va s'institutionnaliser. En 1886, Paul Sébillot interprétait cet engouement pour le folklore à partir de l'écart grandissant au cours du XIX^e siècle entre culture savante et culture populaire. L'emploi du terme populaire ne se justifierait pas, selon lui, dès lors que la culture serait homogène.
- 12 La notion de populaire va connaître un regain d'intérêt au cours des années 1970. Il s'agissait à cette époque de situer le populaire dans des rapports de domination. Politique et folklore vont faire bon ménage dans un contexte de revendications régionalistes et indépendantistes. Gramsci parlait de classes subalternes en opposition aux classes hégémoniques. Michel de Certeau, Dominique Julia et Jean-François Revel rappellent « le rôle joué par l'État monarchique dans la destruction des cultures périphériques » (*Annales ESC*, janv.-fév. 1975). En ethnologie de la France, le populaire est encore opposé au savant et les ouvrages consacrés à ce thème sont très nombreux.

Par exemple, Jean Cuisenier publie en 1975 *L'art populaire en France* et pose ces questions : L'art populaire est-il l'art du peuple, l'art des non-artistes ou l'art popularisé ? Bernard Plongeron dirige un ouvrage intitulé *La religion populaire. Approches historiques* dans lequel il propose comme thème de réflexion : « La religion populaire : mythe ou réalité ? ». Dans un article paru dans la revue *Etudes* (juin 1978), il constate que l'autonomisation de la religion populaire répond plus à une idéologie qu'au constat sociohistorique d'une réalité.

- 13 Le folklore et le populaire laissent la place dès le début des années 1980, dans l'usage courant, au patrimoine et à une approche du passé et des traditions pensés en termes d'action présente et de stratégies sociales et politiques. Ce passage de la notion de folklore à celle de patrimoine, en France, me semble être redevable de la réflexion sur les écomusées et à cette étroite imbrication entre aménagement du territoire, environnement et cultures locales.
- 14 Un écomusée est un musée de société, reflet d'un territoire sur lequel vit une population qui participe à sa conception. Ce musée rend compte des particularités naturelles et culturelles de ce territoire conçu comme un milieu de vie et de travail. L'écomusée assure les fonctions de recherche, conservation in situ du patrimoine, présentation, explication et information. A l'inverse d'un musée dont le rôle est de constituer des collections d'objets afin de les étudier, de les conserver et de les présenter aux publics, l'écomusée renvoie au territoire et à la population.
- 15 C'est à Georges-Henri Rivière, fondateur du Musée National des Arts et Traditions Populaires à Paris et qui occupa les fonctions de sous-directeur du Musée d'ethnographie du Trocadéro (l'actuel Musée de l'Homme) et de premier directeur du Conseil International des Musées (ICOM - UNESCO), que l'on doit d'avoir élaboré le contenu de la notion d'écomusée. L'inventeur du mot écomusée est Hugues de Varine, alors directeur de l'ICOM, qui ajouta le préfixe « éco » d'écologie au mot musée afin de se démarquer de l'institution musée jugée passéiste. Il le glissa par conseiller interposé dans le discours que prononça le 3 septembre 1971 Robert Poujade, ministre de l'Environnement, lors de l'ouverture de la IX^e Conférence générale de l'ICOM à Dijon.
- 16 La notion d'écomusée est le fruit d'une longue réflexion et d'un contexte politique favorable. En 1936, le directeur général des Beaux-Arts de l'époque avait le projet d'installer dans le parc du château de Chambord un musée des maisons représentatives de l'habitat rural traditionnel de France. Il confie à Georges-Henri Rivière le soin d'en étudier la réalisation. Même si ce projet ne voit pas le jour, il nous permet de prendre la mesure de l'influence qu'ont pu avoir dans cette réflexion les musées de plein air scandinaves qui se sont multipliés à la suite de la création en 1891, en Suède, du premier musée d'ethnographie de plein air. Trente ans plus tard, les *Journées d'études sur les Parcs naturels régionaux* qui se sont déroulées à Lurs en Provence en 1966 vont, à leur tour, jouer un rôle déterminant. Georges-Henri Rivière participe aux débats et défend son idée de musées de maison comme axe prioritaire des parcs en matière de patrimoine. Cette rencontre d'un nouveau projet de musées avec la naissance des Parcs Naturels Régionaux (PNR) va être déterminante dans la création des écomusées.
- 17 La France de l'après-guerre, préoccupée par son propre développement, présente un contexte favorable à la définition d'un nouveau rapport entre les musées et la société. Olivier Guichard, directeur de la Délégation à l'Aménagement du Territoire (DATAR) créée en 1963, tente de privilégier l'émergence d'un certain nombre « d'acteurs économiques » de caractère public et prend l'initiative de l'organisation des journées

de Lurs. Trois idées essentielles marquent la création des PNR : équiper les grandes métropoles en aires naturelles de détente ; favoriser le développement rural ; protéger la nature. De l'aveu de Georges-Henri Rivière, les écomusées n'auraient pu voir le jour sans l'appui des Parcs naturels régionaux. C'est effectivement en parallèle à la création, en 1970, du Parc naturel régional de la vallée de Leyre et du val de l'Eyre que le Musée de plein air des Landes de Gascogne (actuel Ecomusée de la Grande Lande) voit le jour.

- 18 Olivier Guichard voit dans les « métropoles d'équilibre » les acteurs principaux du développement et favorise la création des Communautés urbaines en 1967. Le Creusot et Montceau-les-Mines (Saône-et-Loire) vont se lancer dans l'aventure, en 1971, avec 14 autres communes. Dans le même temps, Hugues de Varine va répondre avec Michel Evrard, Commissaire des expositions organisées par l'Association des Amis du Musée de l'Homme, à la demande de création d'un musée provenant de la ville du Creusot. Après consultation de la population dans le but d'assurer une conception collective du projet, les deux hommes proposent la création d'un musée éclaté. Cette institution de forme nouvelle se donnait pour objet l'environnement, le patrimoine et le développement de l'ensemble du territoire de la communauté urbaine. Le Musée de l'Homme et de l'Industrie, Ecomusée de la Communauté Urbaine Le Creusot-Montceau-les-Mines, est né.
- 19 L'émergence de la notion d'écomusée se situe dans une volonté de rompre, d'une certaine manière, avec le passé et d'engager la société dans la voie de la modernisation. Le développement, l'aménagement du territoire, l'intérêt pour l'environnement ont joué un rôle important mais il importe de ne pas oublier une autre dimension de la personnalité de Georges-Henri Rivière : son goût pour les arts et plus particulièrement la musique de jazz. Sa réflexion est contemporaine du nouveau roman, de la nouvelle vague, d'une nouvelle musique qu'il pratiquait et son désir d'inventer une nouvelle forme de musée, une nouvelle muséologie ne peut être pensée en dehors de cette renaissance culturelle et artistique.
- 20 Après ces débuts novateurs, les années quatre-vingt témoignent à la fois de la multiplication des écomusées et de la normalisation des principes fondateurs auxquels vont se rallier les musées d'ethnographie nés au début du siècle pour conserver la mémoire des sociétés rurales traditionnelles en voie de disparition. En juin 1991, Emilia Vaillant, chargée de mission à l'Inspection générale de la Direction des Musées de France, invente la notion de « musée de société » lors du colloque *Musées et/de Société* qui s'est déroulé à l'Ecomusée d'Alsace (Ungersheim). Les musées investissent le territoire administratif de leur autorité de tutelle. Dans le même esprit, des conservations départementales du patrimoine sont créées pour sauvegarder et mettre en valeur le patrimoine ne relevant pas de l'État.
- 21 À la suite des réformes en faveur de la régionalisation et de la décentralisation, les collectivités territoriales cherchent une légitimité dans les patrimoines naturels et culturels locaux en participant activement à leur mise en valeur. Cet attrait pour le patrimoine a pour objectif la recomposition des identités, la conservation de la mémoire et le développement local. Le territoire national se fragmente en unités de proximité qui seules semblent permettre de fonder le social sur le partage d'une même conception du temps et de l'espace. On assiste depuis quelques années à la création de territoires tels que la Bresse Bourguignonne ou le Nord Dauphiné qui vont dans le sens de la notion de « pays » au centre des nouvelles orientations de l'aménagement du territoire. Les écomusées et les musées de société, les Parcs naturels régionaux mais

aussi les volets culturels des contrats globaux de développement seront très certainement des acteurs importants de la construction de la visibilité politique de ces pays. D'autant plus que ces institutions jouent souvent un rôle utile dans la revitalisation économique des territoires soit en agissant directement sur des activités artisanales et industrielles en péril soit en élaborant des projets culturels aptes à favoriser un développement par le tourisme.

- 22 Ce très - trop - rapide cheminement entre Hongrie et France, entre folklore et patrimoine, laisse paraître une divergence de conception de la société. Folklore semble pouvoir être associé à une société qui prédomine sur les individus (ceux-ci sont à l'image du collectif). Patrimoine semble sous-entendre un jeu avec le passé de la part d'acteurs qui, par l'adhésion que suscite ce jeu, font société. Nous trouverions-nous face à deux configurations opposées ? Bien que cette distinction entre individus et société puisse paraître caricaturale, elle n'est pas absente des discussions théoriques contemporaines. Entre un individualisme forcené, proche du libéralisme en politique, et un déterminisme social laissant peu de place aux initiatives individuelles, il y a matière à réflexion dans les sciences sociales à l'échelle internationale.

BIBLIOGRAPHIE

CERTEAU de M., JULIA D., REVEL J.-F., « Une ethnographie de la langue : l'enquête de Grégoire sur les patois », *Annales ESC*, janv.-février, 1975.

CUINSENIER J., *L'art populaire en France*, Paris, Arthaud, 1987.

HERDER J. G., *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2000.

KANTOROWITZ E., *Les deux corps du roi. Essai de théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard (Ed. original, Princeton university press, 1957), 1989.

KENDE P., « Hongrie », *Encyclopedia universalis*, 1999.

PLONGERON B., « La religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? II. Du mythe aux réalités. A propos du colloque international sur les religions populaires (Paris, octobre 1977) », *Etudes*, juin, 825-837, 1978.

ROHAN-CSERMAK de G., « Ethnologie, Ethnographie », *Encyclopedia universalis*, 1999.

THOMAS D'ACQUIN, *Somme Théologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1984.

VEREBÉLYI K. (Ed), « Le folklore : ses rapports à l'ethnologie européenne et à l'histoire dans l'enseignement supérieur en Europe, VIII^e atelier P.A.C.T. Eurethno, 19-23 septembre 1994, Budapest », *Separatum ex Acta Ethnographica*, 40, 3-4, 1996.

VOIGT V., « L'élaboration des symboles ethniques dans le folklore », in *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique*, Maisonneuve et Larose, 1985.

VOIGT V., *Suggestions. Toward a theory of folklore*, Mundus Hungarian University Press, Budapest, 1999.

ZEMPLÉNI A., LOSONCZY A.-M., « Anthropologie de la “patrie” : le patriotisme hongrois, *Terrain*, 17, oct., 1991.

ZEMPLÉNI A., « Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la “patrie” et de la “nation” en Hongrie contemporaine », in D. Fabre (Ed) *Entre cultures et nations*, ED. MSH, 1996.