

---

# Cultures populaires en France : dynamiques et appropriations

---

Martine Segalen  
*Directrice de recherches au CNRS*  
*Directrice du Centre d'ethnologie française*

Contrairement à la culture savante qui possède sa légitimité propre, la culture populaire n'existe que par le regard qui est porté sur elle, mais ce regard est ambigu : tantôt niée, déniée, décriée, tantôt découverte et acquérant soudain le statut d'« art » ou de « savoir », voire de « science ». Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, examinant la culture populaire ouvrière, disent leur embarras devant les analyses sociologiques qui noient « les dénnotations sous les connotations en abusant des couples d'opposition interchangeable et des équivalences intermittentes : culture dominée et/ou populaire et/ou prolétarienne et/ou contre-culture versus culture dominante et/ou bourgeoise et/ou légitime et/ou savante, lettrée, scolaire », etc., et qui tantôt soulignent le « misérabilisme » ouvrier, tantôt célèbrent une sorte de « populisme » (1989 : 10).

Le regard sur la culture populaire ou plutôt sur les cultures populaires – employons d'emblée le pluriel qui reflète mieux notre position –, restreintes au champ rural, agricole et pré-industriel, suscite un embarras identique. Car la façon dont on les considère est intimement liée aux mouvements politiques, sociaux des États et des nations, et pour tout dire aux idéologies dominantes. Le savoir sur cette question n'est jamais indépendant des conditions sociales et historiques de sa production.

Ainsi la question des cultures populaires a-t-elle été au centre du débat historique dans les années 1975-1985 en France. Coup sur coup parurent deux livres à grand succès, qui en fit des ouvrages « populaires » justement, du fait de l'ampleur de leur tirage : *Montaillou* d'Emmanuel Le Roy Ladurie et *Le cheval d'orgueil* de Pierre Jakez Helias. Tous deux reflétaient, chacun à leur manière, l'accumulation d'un savoir sur les sociétés anciennes de France, ici acquis par la recherche universitaire, là fruit d'une mémoire vive. L'écho qu'ils rencontrèrent et qui surprit tout le monde, y compris les auteurs, est aussi le reflet de l'idéologie des années 1970, et donc le point de vue contemporain sur ces sociétés du passé.

Le succès de *Montaillou* et du *Cheval d'orgueil* se situe en plein postsoixante-huitardisme, à l'époque d'un renouveau des régionalismes largement associé à une image idyllique du temps passé, au refus de l'industrialisation, de la ville, de ses valeurs rattachées à la société bourgeoise.

Aujourd'hui, les passions postsoixante-huitardes se sont calmées pour faire place à d'autres passions idéologiques, plus inquiétantes. L'intérêt pour les cultures populaires, mortes et en voie de muséographie généralisée, est sans doute associé à un renouveau du régionalisme qui s'alimente paradoxalement de la crainte de la perte d'une identité nationale sous une double poussée : d'une part, celle de l'Europe et de sa culture supposée homogénéisante, largement américanisée ; d'autre part, celle des minorités présentes sur le sol français qui revendiquent leur autonomie culturelle et religieuse.

Peut-on aujourd'hui apporter un éclairage sur le débat culture populaire/culture savante, au moment où il connaît un certain reflux là même où il naquit, dans les débats des écoles des *Annales*, alors que l'histoire des mentalités ne fait plus autant recette ?

Les cultures populaires sont-elles des cultures mortes, des cultures détruites, ou des cultures caméléons ? Sont-elles contre ou avec l'État-nation ? En exposant les discussions que suscitent ces questions, nous espérons contribuer à éclairer le débat posé au Québec à propos du divorce entre culture des élites et cultures populaires, et de leurs rapports avec la France et leurs voisins proches.

Notre position sera celle des ethnologues, on ne s'en étonnera pas, qui considèrent : a) qu'une culture peut se définir comme un mode de vie total, fait de valeurs et d'attitudes et des formes symboliques dans lesquelles elles s'incarnent ; b) qu'il n'existe aucune culture pure, insularisée des effets de l'extérieur. Peut-on continuer d'analyser les phénomènes culturels, qu'il s'agisse d'hier ou d'aujourd'hui, en s'en tenant à la position qui voyait dans la culture « une spécificité, une intégrité, une pureté, le tout lié à un très fort sentiment de localisation » ? demande Ulf Hannerz (1989 : 201). Sûrement pas pour le contemporain ; bien au contraire, il n'est question que de « créolisation » des cultures ; mais aux temps héroïques de la culture populaire, pas davantage. Nous reprenons les mots de Ulf Hannerz : « The natural state of living cultures is in interrelatedness » (1987 : 7). Les définitions qui figent et insularisent les cultures remontent en effet aux temps du développement du folklore qui les décrivait comme des espèces de la faune ou de la flore pour mieux les classer et les analyser.

Pour adopter un point de vue plus dynamique, reprenons la métaphore géographique de l'ethnologue suédois qui distingue centre et périphérie. Admettons donc qu'il existe un centre – l'État, les élites, la culture dite dominante, etc. – et des périphéries qui reçoivent l'influence du centre. Assurément, plus on est loin du centre, à la fois géographiquement et psychologiquement, plus tard on en recevra les informations. Mais, selon que l'on se place du point de vue du centre ou de la périphérie, on aura une analyse tout à fait différente de leurs effets réciproques. Comme Sherry Ortner l'a montré, « les économistes politologues ont eu tendance à dépeindre l'histoire comme quelque chose qui arrive sur les sociétés de la périphérie comme un navire de l'extérieur » (1984 : 143), alors que si l'on se situe du côté de celui qui « reçoit », on peut juger de la façon dont ces nouveautés sont intégrées ou non à la culture locale.

## ÉRADICATION OU MAINTIEN DES CULTURES POPULAIRES?

### La vision de l'historien

L'historien se place du point de vue de l'État, au sens large du terme, de l'État producteur de sources. Comme le note Robert Muchembled, il y a quelque paradoxe à vouloir étudier la culture populaire en demandant «à la répression l'histoire de ce qu'elle réprime» (1978: 10). Or les biais introduits par ce double point de vue n'empêchent pas cet auteur de soutenir la thèse de la disparition de la culture populaire dès le XVII<sup>e</sup> siècle.

Au début (?), disons au Moyen Âge, était une culture populaire, active et dynamique, digne de ce nom, car elle avait une grande cohérence, elle était une véritable vision du monde: c'était un système de survie. Les hommes vivaient dans la peur constante de la famine, du froid, de la maladie, de la peste, de la guerre; situations précaires et incertaines, au contact de la mort. Les hommes d'alors, aussi bien ruraux que citadins, au demeurant fort peu nombreux, partageaient une vision magique du monde, superficiellement christianisée; c'était leur façon d'essayer de le dominer, faute de connaissances techniques suffisantes.

De plus, l'homme vivait un temps cyclique, circulaire, il n'avait pas le sens du temps qui passe; le savoir se transmettait oralement, il n'y avait pas de changements technologiques, sinon très lents; ses jours et ses années étaient rythmés par des fêtes, où s'exprimait la violence des corps. Car cette société moyenâgeuse était une société peu policée.

À partir du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, deux phénomènes politiques vont prendre pour objectif la disparition du système de croyances et de comportements. D'une part, la Contre-Réforme qui cherche à extirper toutes les superstitions de la vraie religion; d'autre part, les progrès de l'absolutisme associé au développement du capitalisme, des villes, de la bourgeoisie, qui sont porteurs d'un ensemble de valeurs très différentes de celles sur lesquelles repose la culture populaire des ruraux. Cette noblesse de cour, cette bourgeoisie des

villes, qui n'ont pas d'ailleurs un langage et une culture nécessairement communs, vont cependant introduire une distance entre « eux » et « nous » ; eux, ce sont ces porteurs d'une masse informe de superstitions et d'ignorances, ces violents, sales et méchants. L'éradication de la culture populaire, ce sera aussi l'apprentissage de la « civilisation des mœurs ». Le déni de la culture populaire s'accompagne d'une bonne dose de mépris.

Mais l'action de la justice ecclésiastique et seigneuriale ou plus tard civile va au-delà du mépris ; il y a là quelque chose à abattre. Non seulement il faut policer les mœurs, réprimer les fêtes populaires, extirper de toutes les pratiques religieuses les superstitions, mais il faut « abolir autant que possible les particularismes et les différences régionales ou locales qui pourraient entraver la marche de l'absolutisme » (Muchembled, 1978 : 281) ; on sait que ce projet politique a été repris après la Révolution pour la construction de l'État-nation qui voulait promouvoir le règne de la raison contre les superstitions locales.

Pour un historien comme Muchembled, la guerre contre les cultures populaires a parfaitement réussi puisque, écrit-il : « La culture populaire aurait, tant rurale qu'urbaine, connu une éclipse presque totale à l'époque du Roi-Soleil. Sa cohérence interne disparut définitivement. Elle ne pouvait plus être un système de survie, une philosophie de l'existence. Il n'y avait place dans la France de la Raison, puis dans celle des Lumières, que pour une seule conception du monde et de la vie ; celle de la Cour et des élites citadines que véhiculait la culture intellectuelle. Un immense effort de réduction de la diversité à l'unité constituait la base même de la civilisation française conquérante » (1978 : 341). Pour Muchembled, à cette culture populaire s'est substituée une culture de masse, avec le développement de l'Imagerie populaire et de la Bibliothèque bleue.

Cette position, assurément extrême, a été quelque peu adoucie par son auteur dans un subséquent ouvrage (Muchembled, 1988), mais elle reflète cependant la position des historiens qui, se plaçant du côté du centre, dirait Ulf Hannerz, observent uniquement les effets des actions du centre sur la périphérie.

L'historien Peter Burke (1978) a une position plus nuancée, estimant qu'aux débuts de l'Europe moderne il existait deux traditions

culturelles qui ne correspondaient pas symétriquement aux deux groupes sociaux, les élites et le peuple. L'élite participait à la petite tradition, mais le peuple était exclu de la « grande » ; la « grande » était sérieuse, la « petite » était du côté du jeu, du divertissement. L'histoire de la modernité européenne est celle du retrait des classes supérieures – noblesse, clergé, bourgeoisie, professions libérales – de cette culture qui apparaissait d'autant plus « populaire » qu'elle était abandonnée aux classes inférieures. La divergence s'accroît au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les groupes sociaux littéralement ne parlent plus la même langue. Peter Burke souligne notamment, aux côtés d'autres facteurs de changement, le rôle de la révolution scientifique pour « voir » ce qui devient « erreur », « superstition », « préjugé ». Puis soudain, par un effet d'inversion, le retrait des classes supérieures de la culture populaire contribuera à installer une distance qui autorisera sa redécouverte. Ici encore, il est question de jeu entre le centre et la périphérie.

### La vision de l'ethnologue

La naissance du regard ethnologique sur les cultures populaires dans les sociétés occidentales, c'est-à-dire dans les sociétés paysannes d'Europe, n'est donc pas étrangère au progrès des idées sur la raison, sur l'individualisme. Les choses sont complexes et loin d'être uniformes à l'échelle de l'Europe. Alors que le courant nationaliste français cherche à éradiquer les différences locales, un autre courant d'où est issu le *Volkskunde* s'appuie sur la culture populaire. Celle-ci est mythifiée chez un Herder, comme le montre Marcel Maget :

Considérer un peuple comme un tout organique sera la préoccupation de Herder et de ses successeurs. Il s'agit pour lui de retrouver le « mystère national » d'après ses manifestations fondamentales ; la langue, expression de l'être, de la pensée et du sentiment du peuple, les coutumes qui, au contraire des lois, sont inspirées par l'esprit général, les mythes considérés non plus comme de honteuses superstitions, mais une expression de l'esprit national, la créativité populaire qui procède d'un sentiment authentique original remontant aux temps les plus anciens [...] Il est d'autant plus important de cultiver ce trésor culturel populaire qu'il est véritablement solide et ancien ; par rapport à la couche supérieure (*Oberschicht*) atteinte par le cosmopolitisme, le peuple est la couche-mère (*Mutterschicht*) non altérée (1968 : 1271-1272).

Le point de vue folklorique allemand n'est pas repris en France où les mouvements s'efforcent plutôt dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle de retrouver la « fraîcheur », la « naïveté » de la culture populaire. « Folklore » est un terme qui contient une ambiguïté : c'est l'étude du peuple, mais c'est aussi la science que détient ce peuple. Ainsi quand Sébillot publie son *Folklore de France*, il cherche à interpréter le savoir qu'a le peuple de la nature qui l'environne. Même si sa méthode classificatoire est impropre pour ce but, il reconnaît à cet ensemble le statut de « savoir » et, partant, admet qu'il y existe une cohérence.

Certes le folklore s'est enfoncé dans une impasse, tout comme les *community studies* des États-Unis des années 1950, lorsqu'il essaya de présenter la culture comme un système clos, insularisé, imperméable à l'extérieur, et dans lequel la modernité aurait fait brutalement irruption. Cette position n'est pas plus tenable que celle des historiens qui lisent dans des archives les cas de répression de certains comportements, à partir desquels ils jugent que l'ordre ancien a été définitivement ébranlé.

Une position plus juste, du point de vue de l'indigène, de la périphérie, de la culture populaire villageoise, est d'admettre qu'il existe en permanence, à des vitesses différentes, des éléments de la culture disons « autre », pour ne pas dire « des élites » ou « dominante », qui sont intégrés dans la société locale, réinterprétés en fonction des équilibres économiques et sociaux qui sont en place. En d'autres termes, rien n'est une « survivance » du passé, miraculeusement préservée par un effet d'insularité. Bien au contraire pourrait-on dire. Voici quelques exemples pris dans diverses sociétés que nous avons étudiées.

Les confréries de charité normandes, encore nombreuses dans les années 1970, sont-elles comme on le disait alors des « survivances » du passé ? Ce sont indéniablement des associations populaires, qui ont pour fonction officielle d'aider à l'enterrement des morts, et pour fonction latente de fournir un lieu de sociabilité masculine. Combatues tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle par les évêques normands qui trouvaient que l'attitude de ces frères spirituels, occupant une position de clercs au sein de l'Église, était beaucoup trop familière, elles ont

cependant résisté, ce qui exprime la permanence d'un certain système social fondé sur l'entraide, le localisme, un ensemble de rapports domestiques dans lesquels les sphères masculine et féminine sont encore séparées.

Pas plus ne faut-il voir de miracle dans le maintien d'une fête à Nanterre, dans la banlieue parisienne, qui a célébré depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1980 une jeune fille incarnant la ville et dotée par la mairie (Segalen, 1990). Si la fête s'est perpétuée si longtemps, c'est qu'elle a su incarner les changements de composition sociale et de sensibilités de la ville. Dans les années 1820, la fête, issue d'un mouvement de restauration religieuse, célébrait la vertu de la jeune fille qui devait être vierge et avoir rempli irréprochablement ses devoirs religieux; elle correspondait à l'époque d'un Nanterre rural et vinicole, intégré autour du clocher. À la fin du siècle, au moment où la population ouvrière s'accroît, on couronne cette fois-ci une jeune fille « méritante » dont la vertu tient essentiellement aux sacrifices qu'elle a consentis pour élever ses jeunes frères et sœurs; en 1935, la municipalité communiste continue de célébrer la rosière, mais celle-ci n'est plus couronnée à l'église. Dans les dernières années, la rosière incarnait la jeunesse communiste en lutte pour un meilleur avenir. Si la fête a cessé, c'est qu'elle ne correspondait plus aux valeurs et sensibilités des nouveaux habitants de Nanterre: les vieux ouvriers de fait quittaient la ville ce week-end de Pentecôte pour aller dans leur maison de campagne; il ne restait plus sur les trottoirs pour admirer le cortège que les jeunes enfants des familles maghrébines pour lesquels le spectacle d'une jeune fille paradant, un peu comme Miss France, était relativement inacceptable.

Un des signes les plus évidents de la culture « populaire » est le costume. On peut voir encore ce costume dit traditionnel porté par des femmes de plus de 70 ans dans les rues de Pont-l'Abbé le jeudi, jour de marché, et dans les quelques communes de Plobannalec, Plomeur ou Loctudy le samedi soir après la messe. Costume « traditionnel » de vieille femme, tout noir, qui a à la fois tout et rien à voir avec ce qu'on connaît des premières figurations de ces vêtements (Creston, 1970). Première considération: le costume traditionnel est apparu dans les diverses régions françaises dans les débuts du XIX<sup>e</sup> siècle. Il n'a donc rien d'immémorial, et on peut penser que son essor



est lié à celui de l'industrie textile qui va permettre le renouveau des garde-robes, autrefois de production intégralement locale. Depuis les dessins de Lalaisse, des premières photographies de noces jusqu'à nos jours, ce costume n'a cessé d'évoluer. Il y avait plusieurs gilets jusqu'en 1900; ensuite il n'y en aura plus qu'un. Ces gilets étaient brodés de motifs vivement colorés; ils feront place aux gilets constellés de strass, bordés de fourrure, rehaussés de perles, etc. Le tablier s'exécute en soie dès 1930. En second lieu, il est clair que, tout en conservant son architecture particulière, la forme générale du vêtement suit la mode. L'ourlet de la jupe remonte; le col du gilet de velours s'échancre. Dès 1930, les jeunes filles et femmes mettent des bas blancs en soie pour découvrir leurs mollets.

Le plus frappant des éléments du costume est la coiffe, dont l'ascension n'a commencé qu'en 1930. Au début du siècle, c'est une coiffe plate qui court sur le front d'une tempe à l'autre; et la partie centrale va se rétrécir et s'élever vers le ciel, au fur et à mesure que les techniques d'empesage se perfectionneront pour lui permettre de résister au crachin breton. Bien que l'infrastructure de cette coiffe reste identique, composée d'un bonnet de dessous surmonté d'un peigne enveloppé par un ruban sur lequel sont épinglés les éléments de la coiffe, on lit sur la coiffure des femmes bigoudènes l'irruption du monde urbain. Cette coiffe est faite avant tout pour cacher les cheveux des femmes dont on connaît le pouvoir magique et symbolique. Les cheveux apparaissent timidement dans les années 1920, et dès les années 1930, ce sont de véritables crans qui sont tirés de dessous le bonnet pour se coiffer à la mode des villes. On dit même que les filles de pêcheurs, qui sont de par leur activité beaucoup plus ouverts aux contacts sociaux, se sont coupés des mèches de cheveux.

Or le pays bigouden est, dès les années 1880, profondément transformé, justement par l'essor des activités liées à la pêche. Mais l'irruption du chemin de fer, la croissance de nombreuses usines, le retour de quelques émigrés (surtout après 1930) ne condamnent pas pour autant la culture populaire. Celle-ci intègre, absorbe les éléments de la modernité, les digère localement, au point que l'idée originale est complètement perdue et réinterprétée. L'exemple du costume est intéressant en ce qu'il est un signe de la culture populaire placée en contact avec la ville et ses influences. Les couturières de

Pont-l'Abbé recevaient les magazines de mode parisiens et servaient d'intermédiaires entre la mode parisienne et la mode locale (Segalen, 1985).

L'abandon du costume s'est effectué brutalement. Toute la génération des jeunes femmes nées en 1930 et qui eurent vingt ans en 1950 l'abandonna, mais passer à la robe de ville, c'était bien davantage que changer de vêtement. C'était changer de corps, de posture, de visage: d'abord se faire couper les cheveux, mettre des sous-vêtements, porter des vêtements souples, des tricot, au lieu de ces gilets rigides et de ces châles dont on s'entortillait pour lutter contre l'humidité et le vent. L'abandon du costume chez les femmes coïncide avec l'abandon de l'agriculture chez les hommes, avec le départ vers la ville, un emploi pris dans la gendarmerie.

Les confréries normandes, la fête à Nanterre, le costume breton illustrent l'idée qu'il n'est de culture populaire que dynamique. On pourrait en multiplier les exemples. Ainsi, dans le domaine du religieux, Yves Lambert a bien montré à propos de la paroisse de Limerzel (Morbihan) le syncrétisme entre religion officielle et religion populaire qui a duré jusqu'en 1960: «Le ritualisme, le formalisme, le donnant-donnant, le magico-religieux ne sont pas d'un seul côté. Et, en dehors de la foi, qu'est-ce qui permet de dire que la croyance en un salut dans un au-delà, obtenu par un homme-Dieu conçu virginalement, est moins étrange que les «croyances populaires» qui font sourire les spécialistes?» (1985: 223).

Pensons aussi aux importants travaux sur le symbolisme conduits par des ethnologues tels que Daniel Fabre ou Yvonne Verdier qui ont montré la cohérence du savoir populaire rural.

## DIVERSITÉS CULTURELLES ET ÉTAT-NATION

Sur le couple culture populaire/culture des élites se plaque le couple identité locale/identité nationale. Les cultures s'articulent aux identités en ce qu'elles leur fournissent un système de signes, dont les repérages sont ici géographiques. Les cultures populaires en tant qu'identités localisées fragmentent, replient les groupes sur eux-mêmes, d'où les craintes qu'elles suscitent pour l'unité nationale.

## Identités locales contre l'État-nation

La culture populaire est associée à une conscience identitaire localisée. Contrairement à la culture savante qui est partagée par une certaine classe sociale sur tout un territoire – voire à l'échelle du monde (cf. les accusations de cosmopolitisme) –, le principe, la définition même des cultures populaires est de s'inscrire dans un lieu bien particulier. Il n'existe pas de culture hors d'une localisation, de sorte qu'en France, bien avant qu'on ne parle de cultures populaires, les folkloristes se sont intéressés aux cultures « locales » ou « régionales », non sans difficulté d'ailleurs pour en déterminer les limites spatiales.

Du point de vue de l'individu, il existe un ensemble de cercles concentriques d'appartenance. Quand vous êtes né à Saint-Jean-Trolimon, vous appartenez d'abord à votre groupe domestique, à votre hameau, composé de trois à dix fermes, qui sont des unités d'interaction sociale sur une base quotidienne, qu'il s'agisse du travail, de l'aide, des disputes. Vous appartenez ensuite à votre quartier pour ce qui concerne des événements plus rares: un vêlage est difficile, une femme accouche, un décès survient. Le cadre suivant d'appartenance est celui de la paroisse, dans le cimetière de laquelle vous serez enterré et à laquelle sont rattachés les saints locaux qui sont célébrés dans des pardons. L'unité administrative de la commune a moins de poids dans ce pays d'habitat dispersé. Le système de dénomination continue de souligner le localisme puisqu'on nomme les gens d'après leur hameau de résidence: on désigne quelqu'un en disant « c'est Jean de Keryoret ». Au-delà de ces premiers cercles d'intimité se profile une autre référence d'appartenance, qui est plus vague: c'est celle de « pays ». Jusque dans les années 1920, personne ne se serait dit breton; les gens étaient « bigoudens », s'identifiant à une région qui englobe cinq à six communes. Le pays est un lieu d'interaction et encore d'interconnaissance qui sont activées au cours des foires à Pont-l'Abbé.

Ainsi les gens pendant longtemps se sont-ils identifiés à leur « pays ». C'est une notion ambiguë d'ailleurs. Jean-Michel Guilcher (1981), qui a étudié l'aire de répartition des danses traditionnelles de la basse Bretagne, a constaté que les limites ne coïncidaient pas avec les aires des costumes traditionnels telles qu'elles ont été définies par

René Creston (1970). Bien que ces limites fassent problème et probablement encore plus dans certains cas que d'autres, l'idée de « pays » a une consistance réelle comme aire d'appartenance. Les gens s'identifient presque physiquement à un espace et à un paysage qu'eux-mêmes et leurs ancêtres ont travaillés, que le contact régulier leur rend familiers. Ils en connaissent toutes les dénominations locales et les toponymes. Dans le « pays » prévaut une sorte de sens collectif d'une culture et d'un savoir partagés. Ce sont souvent les aires d'endogamie. Évidemment, la notion de pays n'exclut pas celle de différences internes, dans notre cas entre pays bigouden nord et sud, mais elles ne sont perceptibles que localement : la façon de nouer les lacets de la coiffe distingue les femmes du Nord et celles du Sud ; certaines variantes du système d'héritage.

Évidemment, au-delà, c'est l'inconnu. Autant dire que la conscience d'appartenir à l'ensemble français était très vague jusqu'à la Première Guerre mondiale. Cela est d'ailleurs moins vrai dans les régions qui sont plus proches de la capitale ou, dans le langage d'Hannerz, du « centre ». La France du Nord – Normandie, Picardie, Artois, Champagne – est plus française que les autres régions de France ; la France des plaines est plus française que la France des bocages et des montagnes (Agulhon, 1989 : 116).

Ces diversités, ces particularismes locaux, associés au sentiment propre de l'identité locale, les gouvernements successifs de la France se sont donc mis en tête de les faire disparaître. On connaît la fameuse enquête sur les patois locaux de l'abbé Grégoire lancée en 1789, au moment où les gouvernements de la Révolution se livrent à une radioscopie de notre pays, découvrant une mosaïque de petits pays parlant des langues ou des patois multiples. Le problème de la République a été de transformer ces Bigoudens, ces Léonards, ces Glazicks – pour reprendre l'exemple breton – en citoyens français.

Le développement économique, l'enseignement, l'extension des systèmes de communication auraient eu raison des diversités régionales et locales. En quelque sorte, l'unité nationale se serait accomplie sur le dos des particularités régionales, et la prise de conscience collective à l'échelle de la France, avec son fort pouvoir d'intégration,

se payait de la dissolution des cultures distinctives, locales ou régionales. C'est une hypothèse.

Or il a toujours existé, aux côtés de la politique jacobine (ou contre elle), des mouvements de résistance exprimant, de façons diverses, les pulsions régionalistes. Depuis 1982, la reconnaissance politique du niveau régional est acquise, appuyée sur une autonomie financière. La construction de l'Europe ne pourra que renforcer ce mouvement. Va-t-on vers de nouveaux régionalismes ?

### **L'identité nationale se nourrit des diversités régionales**

L'identité intime de notre pays est liée à sa diversité, ce que Fernand Braudel confirme en répétant la célèbre formule de Lucien Febvre: « la France se nomme diversité », « la France est diversité ». La France d'Ancien Régime était constituée de provinces fédérant de façon très lâche des unités culturelles plus petites, les « pays », correspondant à peu près aux cantons actuels. C'étaient – on vient de le dire – des unités d'identification locale marquées par des traits culturels propres qui les distinguaient des pays voisins. Le grand folkloriste Arnold Van Gennep pouvait encore avant la Seconde Guerre mondiale caractériser ces pays « d'après le type physique des habitants, le type du village, de la maison, du costume, des mœurs et des coutumes ». Le découpage révolutionnaire (aux deux sens du terme) en départements répondait à une volonté d'effacer la diversité culturelle en fondant les nouvelles limites administratives sur la diversité naturelle. Et pourtant ce découpage n'a pas aboli l'ancien, de sorte que la France se trouve dans cette situation paradoxale de fonder son unité sur sa diversité :

De cent en cent kilomètres, même si le paysage ne change que peu, le type des villages, des maisons et de leurs habitants change sans cesse. Ce que les étrangers ne comprennent pas, c'est [...] comment cette variété est adaptée à notre unité à la fois politique et sentimentale, unité si nette que par France, partout dans le monde, on comprend une entité nationale définie, alors que les mots Allemagne, Grande-Bretagne, Russie par exemple, ne représentent rien de tel, mais plutôt un agglomérat de fractions disparates (Van Gennep, 1975 : 79).

En ce qui concerne l'Allemagne et la Russie, les événements récents observés en Europe de l'Est et en Europe centrale ne font que conforter cette analyse, pourtant vieille de près de soixante ans. La France présenterait donc cette particularité de fonder son unité sur sa diversité toujours renouvelée, s'exprimant différemment aux différentes époques. L'analyse de Maurice Agulhon va dans le même sens :

La France de 1914 – ou même de 1940 – où la quasi-totalité de la population savait le français, pratiquait largement dans les milieux ruraux de diverses régions sept autres langues distinctes (flamand, alsacien, breton, basque, occitan, catalan, corse) [...] La France de 1914, et même encore de 1940 ou 1950, avait surtout dans les campagnes, mais aussi à un moindre degré dans les villes, des habitudes quotidiennes restées très diverses. Distractions, jeux usuels, nourriture et boisson, nuances de langage, etc. (1989 : 118).

La conscience de la diversité locale et régionale engendre dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle un mouvement d'intérêt pour les cultures régionales, renforcé par le sentiment de leur proche disparition. Les premiers folkloristes s'intéressent essentiellement aux productions orales – la littérature, la musique, les chansons, les contes et les légendes –, puis ouvrent leur champ de recherches aux productions matérielles locales et régionales – les costumes, les meubles, l'architecture, plus largement les mœurs et coutumes (souvent désignées jusque dans les années 1930 sous le terme de « superstitions »). Le folklore a nourri les premiers mouvements régionalistes, notamment en contribuant à la construction de stéréotypes régionaux.

Ces folkloristes, rappelons-le, font de ces productions culturelles et matérielles les signes d'un fonds « populaire », « authentique », au contraire par exemple des folkloristes d'Europe centrale auxquels il est demandé de produire une culture paysanne populaire qui servira de référent national identitaire. En France, on ne demande pas à la culture populaire de subsumer une identité nationale, mais de faire apparaître le charme et la rusticité du « fonds » populaire (Hofer, 1990).

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans l'entre-deux-guerres, partout en France se forment des mouvements régionalistes, tantôt mouvements littéraires, tantôt mouvements d'études folkloriques, qui se fédèrent en une union politique réclamant de l'État la prise en compte de la diversité régionale et l'attribution d'une autonomie politique qui s'ins-

crirait dans l'unité nationale. Ces mouvements sociaux ont tenté d'exprimer les diversités régionales dans les limites imparties par le cadre de l'État-nation. Mais un mouvement idéologique très ancien (Hérichon, 1983) se méfie de la « région » dont la puissance serait un ferment de dissolution de l'unité nationale et qui est assimilée à une structure archaïsante, freinant les processus de la modernité. Cette position est tout à fait propre à la France, car d'autres pays, comme l'Italie ou la Suisse, ont construit leur unité nationale sur des régions autonomes; en Espagne, la région a été pensée comme facteur de progrès et d'unité nationale.

Dans les années 1930, les mouvements régionalistes n'avaient pas réussi à se faire entendre des pouvoirs politiques, mais ils disposaient de l'assise d'un réseau de musées régionaux qui contribuaient à la prise de conscience des diversités régionales. La méfiance de l'État à l'égard des particularismes s'exprime bien dans le nom attribué au musée national qui devait présenter la « synthèse » des musées régionaux. En le dénommant « Musée national des arts et traditions populaires », on substituait à la notion de « culture régionale » celle de « culture populaire » (Faure, 1989: 236), au contraire des pays d'Europe du Nord, de l'Est ou du Centre qui rassemblaient dans leurs musées de plein air les témoins architecturaux de leurs diversités régionales.

Le mouvement régionaliste a trouvé un soutien politique dans le gouvernement de Vichy qui redonne une légitimité au cadre régional dans un contexte idéologique valorisant les vertus de la terre contre les maux dont souffrait la société et qui avaient conduit à la défaite. Cette collusion, rejetant la revendication régionaliste du côté de la pensée rétrograde d'extrême droite, allait encore retarder son émergence politique. Cependant, les années 1970 sont marquées par un renouveau régionaliste porté par les profonds changements économiques et sociaux dont la France a été le théâtre dans les années du second après-guerre. Les revendications régionalistes de ces années-là apparaissent comme des réponses à la croissance économique et aux migrations internes qui ont conduit beaucoup de ruraux à quitter leurs milieux d'origine. C'est dans les grandes villes où leur insertion sociale est médiocre qu'ils prennent conscience de leurs identités régionales. Naissent alors des mouvements variés prenant la défense

des langues locales – breton, alsacien, occitan – et revendiquant le droit de vivre et travailler au pays (« Volem viure al país »), le droit de décider au pays et pour le pays, sans passer par le centralisme parisien. Soudain, les idées régionalistes apparaissent comme des idées modernes, avivant à nouveau, mais dans un contexte neuf, une prise de conscience des risques encourus par l'affaiblissement des diversités.

Certes, les identités régionales ne sont plus aujourd'hui fondées sur des différences objectives, telles que la langue, le mode de vie ou les coutumes. Mais le furent-elles jamais? La région apparaît comme une construction idéologique, produit social de chacune des époques qui la revendique, dont cette histoire succincte nous a rappelé les principaux linéaments. La différence majeure, au début des années 1990, c'est qu'elle dispose, en France, d'un cadre politique qui, en moins de dix ans, a fait la preuve de sa capacité à redéfinir l'espace français, notamment en redonnant une légitimité à l'expression des identités locales.

## LA RÉINVENTION DES RÉGIONALISMES ET L'IDENTITÉ NATIONALE

### La muséomanie

Observant les changements économiques et sociaux dont la France est le théâtre depuis une trentaine d'années, Maurice Agulhon souligne « le paradoxe contemporain des régionalismes aujourd'hui : ils se développent, sans entraves, dans l'ordre intellectuel et politique, dans « l'espace » idéologique laissé vacant par le déclin de la valeur Nation, mais cet essor intervient au moment précis où s'effacent les originalités provinciales objectives qui les auraient justifiés » (1989 : 120).

Si l'on veut bien admettre que l'identité est un processus de recomposition permanent, que c'est un état d'esprit, une sorte de conscience collective historique, une manière de se penser, plutôt que des signes objectivables, tels la langue, les costumes ou les



meubles, on peut alors concevoir en 1992 l'émergence de signes identitaires dont beaucoup participent d'une réinvention. L'extension de la notion de « patrimoine » y joue un grand rôle: réservée jusque dans les années 1970 aux grands monuments et aux édifices religieux prestigieux, mémoire de notre passé, ce concept s'est étendu jusqu'à inclure aussi bien les édifices témoins de la peine quotidienne et laborieuse des hommes – architecture vernaculaire, lavoirs et fours communaux, et même sites industriels dont l'activité a cessé – que les témoignages culturels des groupes humains – savoirs et savoir-faire, techniques, etc. (Lamy, 1986).

Les musées occupent une place importante dans l'invention de l'image identitaire avec leurs expositions et animations, notamment dans le domaine du patrimoine ethnographique et archéologique. En effet, dans l'ensemble culturel au sens large (théâtre, opéra, cinéma, bibliothèque, etc.), tout ce qui touche au patrimoine identitaire a la part belle car on lui demande de faire émerger ce qui est l'originalité (réelle ou construite) de la région. Les musées d'ethnologie (au sens générique du terme), considérés dans les années 1950 et 1960 comme l'activité de collectionneurs aux goûts singulièrement archaïques, retrouvent aujourd'hui leurs lettres de noblesse dans le monde de la culture.

On compte aujourd'hui en France une vingtaine de musées d'ethnologie et plus de cinquante musées, écomusées, conservatoires participant à l'étude, à la protection, à la diffusion de savoir-faire techniques menacés, depuis le Musée du bateau de Concarneau jusqu'au Musée du verre de Meisenthal ou au Musée de la soie du Vigan.

À leurs côtés, les écomusées: structure inventée par Georges Henri Rivière dans laquelle sont mises en œuvre deux idées-forces qui assurent le succès de la formule (et son détournement). Un écomusée est, d'une part, un musée d'identité qui intègre les dimensions du temps et de l'espace et, d'autre part, comme la racine *éco* le suggère, un musée qui exprime la relation au milieu naturel et au milieu social qui ont produit une histoire et une culture. Ce qui distingue cette formule du musée traditionnel, c'est la participation attendue de la population aux côtés des experts, où ensemble

muséologues et autochtones élaborent un lieu où l'on montre, démontre, explique; c'est aussi une attitude militante, ouverte sur le futur. Selon la formule de Georges Henri Rivière, « c'est un miroir où cette population se regarde, pour s'y reconnaître, où elle recherche l'explication du territoire auquel elle est attachée, dans la discontinuité ou la continuité des générations. Un miroir que cette population tend à ses hôtes pour s'en faire mieux comprendre, dans le respect de son travail, de ses comportements, de son intimité » (Desvallées, 1987: 51-52). Conçus pour la plupart à la fin des années 1970, inaugurés au début des années 1980, on compte environ une trentaine de ces écomusées dont les programmes sont très divers. Chacun valorise une composante contrastée de l'identité locale, faisant feu de chaque type de « patrimoine », qu'il soit paysan, marin, ouvrier. En Lorraine, les effets conjoints de la crise et de la décentralisation créent une région tendue vers une identité historique de son passé industriel et vers le troisième millénaire et ses industries de pointe. L'écomusée de Fourmies-Trelon y gère une filature, une verrerie, une ferme, une maison rurale, divers sites naturels.

La Bretagne ne demande pas à ses écomusées de conserver la mémoire d'un passé industriel aboli puisqu'elle n'a jamais été industrialisée. Les écomusées et parcs régionaux font connaître le passé rural, artisanal et maritime de la région. Mais ici la langue prend une dimension particulière. L'identité dans les années 1970 s'était exprimée dans les efforts en vue d'assurer le renouveau du breton, notamment en l'enseignant dans des écoles maternelles et primaires, nommées « Diwan » (Germe). Aujourd'hui l'identité régionale bretonne se construit autour des espaces et de leurs nouveaux usages touristiques. Une identité qui se veut en dialogue direct avec l'Europe, grand marché ouvert pour les produits de la terre, de l'élevage, de la pêche. Une identité qui veut associer en même temps haute technicité et marques stéréotypées de l'identité ethnique morte (costume, musique) produites maintenant dans le cadre d'associations folkloriques. Les mouvements identitaires se reconvertissent avec succès dans la défense de l'environnement, du littoral et des rivières.

## Les conséquences économiques du développement régional en France

La prise en compte de la dimension culturelle s'est épanouie dans la nouvelle structure de la région depuis les profondes modifications du cadre politique, qui n'ont que dix ans d'âge. La loi-cadre du 2 mars 1982 a transformé l'équilibre ancien des pouvoirs qui tenait sous une étroite tutelle administrative et financière les communes et les départements, tandis que les régions, établissements publics, n'avaient qu'une vocation consultative.

La loi prévoit désormais un statut identique pour les trois niveaux territoriaux, et la région, au même titre que la commune ou le département, devient une véritable collectivité territoriale. En second lieu, la loi attribue l'ensemble du pouvoir local à des administrateurs locaux élus au suffrage universel. Le préfet devient représentant de l'État, porte-parole du pouvoir central, mais son pouvoir exécutif est transféré au président du conseil général. Enfin, la tutelle financière n'est plus exercée par le préfet mais par un organisme nouveau, la chambre régionale des comptes, composée de magistrats inamovibles.

La mise en œuvre de cette loi survient à un moment où s'observe un retournement dans la croissance démographique française. Ce sont non plus les grandes agglomérations urbaines qui continuent de se développer, mais les petites villes qui offrent des cadres urbains plus harmonieux aux relations humaines. La « rurbanisation », ou développement de lotissements résidentiels dans des communes autrefois à vocation agricole unique, contribue à reconstituer un tissu humain, fondé sur des liens d'appartenance, des liens de sociabilité et de parenté. Bref, la décentralisation ou la déconcentration industrielle des années 1970 s'est accompagnée d'un redéploiement démographique. La distance centre-périphérie se réduit (Orléans est à une heure de Paris par le TGV). Les mouvements migratoires ont maintenant changé de sens. Ils concernent surtout des déplacements courts de région à région, voire intrarégionaux. Il faut y voir l'importance nouvelle attachée au milieu de vie et à l'habitat individuel. Les liens ville-campagne se sont ainsi trouvés renforcés, effaçant les frontières autrefois tranchées. Tout cela dessine un cadre nouveau aux relations entre les cultures régionales et la culture nationale.

Or, curieusement, ce resserrement n'a pas contribué à l'effacement des différences, mais à une prise de conscience de leur existence. Un mouvement social se développe en faveur des identités locales et régionales: les associations se multiplient qui se donnent pour tâche d'inventorier, de défendre et de sauvegarder, éventuellement d'intégrer à des structures muséales les « biens culturels » dont elles se sentent les dépositaires. Dans ces groupes, on retrouve aussi bien les anciens écologistes des années 1970, les nouveaux résidents au pays qui cherchent dans ces associations un tremplin politique, que les jeunes retraités qui appartiennent à ce nouveau troisième âge dynamique (de 60 à 75 ans), bien éduqué, disposant de ressources importantes. Le nouveau cadre politique a permis l'épanouissement des actions menées dans ce riche mouvement associatif auquel les élus sont très attentifs.

Dotée d'importants moyens financiers, la région, nouvellement créée, va se servir de fonds destinés au soutien d'actions culturelles (et aussi sportives) pour affirmer sa présence et diffuser une image de sa personnalité. Le pouvoir politique, même sur le plan régional, a finalement peu de prise sur l'économique, le démographique et le social, mais sur le culturel, il peut agir et faire en sorte qu'on voie cette action. Mais cette région n'est jamais désincarnée spatialement; les hommes politiques ont des approches localistes, qui font référence à une commune, un « pays », une ville, de sorte que la promotion des identités régionales et celle des identités urbaines vont souvent de pair.

Les politiques culturelles, qu'elles s'exercent au niveau de la ville ou de la région, ont toutes les chances de se renforcer, car ce sont des politiques payantes sur le plan économique, et partant sur le plan politique. Elles apparaissent comme un facteur d'enrichissement, par l'entremise du tourisme et de ses retombées, tant en matière d'emplois qu'en matière financière, sur le commerce, l'hôtellerie locale. Les élus ont donc tout intérêt à doter leurs collectivités d'un label culturel synonyme de création, de dynamisme et de rayonnement. Si la fonction première des politiques culturelles du patrimoine, à la différence des politiques de la Culture avec un grand C, est de chérir et de mémoriser, de produire une conscience et une mémoire collectives, celles-ci deviennent aussi un « outil de développement ».

L'émergence d'une conscience identitaire ne revêt pas seulement une dimension nostalgique: elle sert des intérêts économiques.

\*  
\*   \*   \*

La dimension régionale commence à prendre un poids important dans la société française: c'est une nouveauté à l'égard de notre tradition historique qu'on sait centraliste depuis Colbert et les jacobins. L'expression régionale, appuyée essentiellement sur une identité sans cesse reconstruite, « créolisée », s'incarne dans de nouvelles forces politiques et sociales et se marque dans des retombées économiques. Si l'on fait remonter la mise en œuvre du centralisme de l'État aux débuts de la Révolution, deux siècles après, un renversement profond du mouvement semble s'instaurer: 1789-1989, la fin du jacobinisme?

On peut s'étonner que la décennie 1990 s'ouvre sous le signe de la diversité régionale dans un pays aussi moderne que la France où, depuis les années 1950, le développement économique, la mobilité des hommes, la transformation des sociétés rurales anciennes ont contribué à homogénéiser les attitudes et les comportements. Reprenant le propos de notre introduction, nous dirons ici encore que tout est une question de point d'observation.

Les ethnologues sont convaincus que la diversité ne se réduit pas en France aux catégories socioprofessionnelles, mais qu'elle s'incarne dans des histoires régionales et locales particulières qui ont un poids considérable dans la conscience collective. Ces variations dans l'espace sont des repères majeurs dans la perception populaire de l'altérité. Autant dire, en raison des retombées économiques attendues, que les cultures populaires constituent un enjeu important. Mais cela n'induit-il pas un paradoxe contemporain: le renouveau des cultures populaires et régionales n'instaure-t-il pas une collusion nouvelle entre les classes dominantes à tout le moins sur le plan politique – on dirait maintenant les élus et non plus les élites – et ces réseaux populaires d'associations locales qui travaillent à la mise en valeur du patrimoine? La boucle n'est-elle pas bouclée, en associant comme au Moyen Âge tous les groupes sociaux dans la promotion d'une culture populaire et locale qui est en réinvention constante?

## Bibliographie

- Agulhon, Maurice (1989), « La fabrication de la France. Problèmes et controverses », dans Martine Segalen (dir.), *L'autre et le semblable*, Paris, CNRS, p. 109-120.
- Braudel, Fernand (1986), *L'identité de la France. Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion.
- Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Temple.
- Creston, René (1970) [1953-1962], *Le costume breton*, Paris, Tchou.
- Desvallées, André (1987), « L'esprit et la lettre de l'éco-musée. Éco-musées en France », *Premières rencontres nationales des éco-musées*, 1986, Agence régionale d'ethnologie Rhône-Alpes, Éco-musée du Nord-Dauphiné.
- Faure, Christian (1989), *Le projet culturel de Vichy*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- Grignon, Claude, et Jean-Claude Passeron (1989), *Le savant et le populaire: misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard et Seuil (coll. Hautes Études).
- Guilcher, Jean-Michel (1981), « Régions et pays de danse en basse Bretagne », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1, p. 33-47.
- Hannerz, Ulf (1987), « American Culture: Creolized, Creolizing », dans Erik Asard (édit.), *Uppsala North American Studies Reports*, 4, p. 6-30.
- Hannerz, Ulf (1989), « Culture between Center and Periphery: Towards a Macroanthropology », *Ethnos*, 54, p. 200-216.
- Hérichon, Emmanuel (1983), *La décentralisation*, Paris, Hatier (coll. Profils).
- Hofer, Tamas (1990), « Construction of the « Folk Cultural Heritage » in Hungary and Rural Versions of National Identity », communication présentée au Rutgers Center for Historical Analysis, Rutgers University.
- Lambert, Yves (1985), *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf.
- Lamy, Yvon (1986), « Patrimoine et associations du patrimoine: quelques hypothèses sur l'extension des biens culturels dans les campagnes », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1-2, p. 87-106.
- Maget, Marcel (1968), « Ethnographie européenne », dans *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard (coll. Encyclopédie de la Pléiade, 24), p. 1247-1338.
- Muchembled, Robert (1978), *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Flammarion (coll. L'Histoire vivante).
- Muchembled, Robert (1988), *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Arthème Fayard.

- Ortner, Sherry (1984), « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 24, p. 126-166.
- Segalen, Martine (1985), *Quinze générations de bas Bretons: parenté et société dans le pays bigouden sud, 1720-1980*, Paris, PUF.
- Segalen, Martine (1990), *Nanterriens: les familles dans la ville. Une ethnologie de l'identité*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse-Le Mirail.
- Van Gennep, Arnold (1975), *Textes inédits sur le folklore français contemporain*, présentés et annotés par Nicole Belmont, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose.