

LES MILIEUX TRADITIONNELS DANS L'HISTOIRE

Pour l'essentiel, c'est en milieu rural que les collecteurs de la seconde moitié du XIXe siècle et de la première du nôtre ont recueilli les chansons dites traditionnelles que nous devons à leurs recherches. À cette époque, la paysannerie est seule ou presque à leur avoir conservé quelque actualité. Mais dans un passé plus lointain, d'autres catégories sociales les avaient, elles aussi, goûtées, et ces catégories sociales sont d'autant plus nombreuses qu'on remonte plus loin dans le temps.¹ On en dirait autant de plusieurs danses ou genres de danse encore en usage dans nos campagnes à l'époque des collectes. Si les sauts basques n'ont aucun équivalent dans les salons du Second Empire, ils en ont eu en revanche—avec les branles dits «coupés»—dans les « assemblées » et bonnes «compagnies » du XVIe siècle; la danse du Baïar d'Esquièze évoque des moresques bien plus anciennes; la dans tro du Poher ou le saut de la Grande Lande s'apparentent plus à la carole dansée dans les châteaux au XIIIe siècle qu'à la valse ou au tango.

Que les paysans aient été les derniers détenteurs d'une élaboration de type traditionnel, n'est pas sans conséquence quant aux répertoires: nous ne connaissons la danse traditionnelle bretonne, gasconne ou auvergnate que sous le visage que leur a conféré une tradition paysanne ². C'est à travers le geste de paysans que l'on postule à la danse son style. Nous pouvons certes concevoir, à travers ce que nous apprennent les archives, que la gavotte bretonne ait eu des versions dansées à la cour sous le nom de *trihory* mais nous ne pouvons en rien nous représenter le style propre à une pratique aristocratique de cette danse. Même chose pour les bourrées, rigodons ou branles évoqués sous l'Ancien Régime.

La structure de ces danses telles que nous les connaissons, leur apparence, leur style sont le résultat d'une élaboration ou d'une réélaboration qu'elles ont subies dans le milieu qui les a portées jusqu'à nous. Les ressorts et les mécanismes mis en jeu, les conditionnements de leur fonctionnement, la nature et le mode d'action des agents impliqués dans la transmission, la conservation et le renouvellement de la danse, tout cela est lié à des formes de sociétés bien particulières et aujourd'hui disparues. Ces sociétés-là, on s'entend généralement à les appeler « anciens milieux populaires traditionnels », ou, pour faire plus court, « milieux traditionnels ». Eux seuls pouvaient donner à la danse l'ensemble des caractères originaux que nous lui connaissons. Elle n'est particulière que parce qu'eux-mêmes sont particuliers. Ce n'est donc pas un hasard si c'est dans les campagnes³ que collecteurs et enquêteurs iront chercher leurs informateurs un demi-siècle plus tard.

Ce qui rend difficile d'indexer une culture sur une société, c'est que le passage d'un état à un autre se fait généralement de façon progressive et insensible. De sorte que le chercheur est plus souvent confronté à des états intermédiaires qu'à des types. Cela dit, on peut à la suite des historiens distinguer trois grandes étapes dans notre histoire, intitulées respectivement la société agraire, les communautés paysannes et le monde rural. Je vais les présenter très succinctement, en étant bien conscient que ce survol de plus de quatorze siècles nous éloigne de la danse. Mais j'espère qu'il aidera à percevoir à quel point les échanges entre catégories sociales imposent des problématiques distinctes selon le moment de l'histoire que l'on interroge.

La société agraire

Le premier stade, c'est celui de la société agraire. Il s'agit d'une société qui vit entièrement et directement de la terre. C'est la France du Haut Moyen Âge.

«L'Empire carolingien [...]: une chefferie de village, étendue aux dimensions de l'univers»⁴, avec «des prêtres qui poussaient eux-mêmes la charrue »⁵, «L'Europe carolingienne était tout entière rurale. Point de villes; rien que des campagnes peuplées de paysans groupés en villages autour du domaine d'un seigneur: ces seigneurs constituaient à eux seuls toute la société englobante. Et ils n'étaient eux-mêmes guère plus que des paysans guerroyeurs. Le lien personnel et direct d'homme à homme était le fondement du système domanial [...]. Les outils, presque tous en bois, la pelle aussi bien que l'araire, étaient fabriqués par l'agriculteur lui-même »⁶.

- La grande masse de la population est illettrée. Charlemagne lui-même, quelque légendaire que soit son souci d'éducation, n'a jamais réussi à apprendre à lire. Jusqu'aux moines, dépositaires d'une tradition de la lectio à haute voix, qui ont une tout autre pratique de l'objet livre que ce qu'on connaît aujourd'hui⁷.

Beaucoup d'historiens actuels trouvent réductrice cette vision de Duby. Ils soulignent la complexité de la société haut-médiévale, l'importance des déplacements à l'intérieur de l'Europe, le rôle qu'y jouent déjà des classes sociales - sénatoriales, puis épiscopales au VI^e siècle -, la vigueur de l'héritage juridique et législatif latin, la présence d'une élite intellectuelle autour de Charlemagne, associée par lui à son projet de *renovatio imperii* et soucieuse de reconnaître la place d'un *sermo rusticus* à côté du latin. Face à la culture savante et latine des clercs et des grands laïcs, ils rappellent l'importance d'une culture rurale, païenne et romanisée, l'existence d'une sociabilité ancienne au sein des *pagi*, disloquée au Xe siècle par la seigneurie banale, qui transformera en serfs les paysans libres. Reste à apprécier la nature des pratiques récréatives à l'intérieur de cet ensemble, en se rappelant que la plupart des chevaliers ne sont que d'anciens paysans libres qui échappent désormais à la corvée de terre.

L'existence d'une pratique proprement populaire apparaît problématique dans un tel contexte et l'on peut penser que la culture commune, essentiellement orale, est de type traditionnel au sens le plus ethnologique du terme.

Les communautés paysannes

Il n'existe de paysans qu'à partir du moment où apparaissent d'autres catégories sociales : des aristocrates qui consomment sans produire, une bourgeoisie des villes—bourgeoisie de robe, puis marchande, industrielle enfin—, qui vont progressivement se doter d'une culture propre à laquelle les paysans n'ont pas accès.

«Une société paysanne est un ensemble relativement autonome au sein d'une société globale plus large. Si une société agraire est complètement autonome et ne fait pas fonctionnellement partie d'une société plus large, nous parlerons de société "sauvage" au sens que le XVIII^e siècle donnait à ce mot [...]. En un mot, le paysan se définit par rapport à la ville. S'il n'y a pas de ville, il n'y a pas de paysan et si la société entière est urbanisée, il n'y en a pas non plus »⁸

Cette coupure s'accuse du XI^e au XIII^e siècle. Elle est consommée au XIV^e: jamais encore l'écart n'a été aussi grand entre culture savante et culture populaire.

La paysannerie n'est alors qu'une catégorie sociale parmi d'autres. Elle se situe à l'intérieur d'une «société englobante» avec laquelle elle entretient des

échanges multiples. Cette situation est celle de l'ensemble de la France jusqu'à la première moitié du XIXe siècle.

C'est l'ère de l'emprunt et de l'acculturation⁹. À côté des œuvres de la culture savante peut alors s'élaborer une expression populaire qui ne se nourrit pas que d'elle-même, mais qui emprunte, s'approprie, remanie, adapte et débouche sur des œuvres originales, qualitativement distinctes de ses éventuels antécédents.

Le monde rural de la société industrielle

Avec l'avènement de la société industrielle, la relative autonomie des collectivités paysannes disparaît. Leur autarcie économique, démographique, sociale et culturelle devient incompatible avec le développement de la société moderne. Le paysan se mue en producteur agricole—en «agriculteur producteur», pour reprendre le mot de Mendras—, sa production est déterminée par la loi du marché. Le villageois en vient à acheter son pain. La culture de la ville pénètre le village, la culture de masse oblitère la culture paysanne¹⁰.



Ces danses que nous appelons aujourd'hui «danses traditionnelles»—c'est-à-dire toutes ces bourrées, ces rondeaux, ces gavottes et ces sauts que nous dansons désormais en bal folk ou en fest noz—, elles résultent d'une élaboration traditionnelle ancienne et sont un aspect parmi d'autres d'une culture paysanne disparue. C'est donc dans le monde rural de la société industrielle que nous allons en chercher le souvenir ou la survivance.

Cette culture paysanne se repère à un certain nombre de signes: costumes originaux, mobilier particulier, danses propres. La diversité régionale de ces costumes, de ces meubles, de ces danses atteste la diversité des milieux traditionnels sur le territoire français.

Mais elle oblige en même temps à s'interroger sur un trait qui leur est commun à tous: la capacité à élaborer une culture populaire originale à leur usage propre, ce que ne fait plus l'actuel monde rural.

Après avoir insisté sur la diversité des œuvres et des histoires, il me faut donc dire un mot sur ce qui rapproche ces sociétés et qui justifie qu'on les désigne toutes comme « traditionnelles ».

Caractères généraux des anciens milieux ruraux traditionnels

Des sociétés du travail physique et de savoir-faire manuels

Rappelons d'abord un trait essentiel commun à tous les milieux traditionnels: ce sont des sociétés du travail physique et de savoir-faire manuels. Les activités que nous appellerions intellectuelles ou artistiques n'y constituent pas un domaine à part. Encore moins sont-elles l'activité exclusive de spécialistes qui trouveraient là vocation et moyen d'existence. Un chanteur ou un danseur traditionnel, c'est d'abord un paysan.

Des sociétés en devenir

Jusqu'au dernier tiers du XVIIIe siècle les anciens milieux ruraux ont eu un genre de vie relativement stable, liés qu'ils étaient à des systèmes agraires autarciques anciens, eux-mêmes généralement stables. À la fin du XVIIIe siècle en revanche on entre dans une ère de changements quasi ininterrompue, concernant

aussi bien les méthodes de travail que la transformation des techniques. On peut donc dire grossièrement qu'il n'y a de stabilité paysanne, que jusqu'à la première moitié du XVIIIe siècle.

Aux dires de M. Agulhon, «lorsqu'on se penche sur la vie quotidienne des villages, fêtes, folklore, on ne voit pas de perturbation générale avant 1792 » 12, Reste bien entendu à voir ce qui là-dedans revient aux faits et à la connaissance qu'on en a. Il faudrait aussi pouvoir donner un contenu précis à « perturbation générale » et apprécier notamment en quoi la perturbation est conjoncturelle ou structurelle. Beaucoup d'observateurs ont relevé que le rythme du changement s'est accéléré au cours du XIXe siècle. C'est ce que D. Halévy a appelé «l'accélération de l'histoire» et que H. Mendras formule en disant que «l'Occident est passé d'une société à changement lent à une société à changement rapide » 13. Il remarque que « dans une société paysanne les mécanismes de changement sont très lents » 14, À l'individu qui prétendrait introduire la nouveauté, le milieu répond « par la moquerie, la malveillance et toutes les armes dont dispose la contrainte sociale pour faire respecter les normes traditionnelles dans une société d'interconnaissance » 15

Cela fait bien sûr problème au chercheur. D'abord, en lui interdisant tout discours du type: «de tout temps les milieux paysans ont été des conservatoires d'archaïsme»; ou son contraire: «à toute époque la tradition populaire a évolué, transformant ce qu'elle transmettait ».

Ensuite se pose la question de savoir à quel moment de son histoire on va choisir d'étudier un milieu donné.

C'est cette considération qui m'a dissuadé de proposer une carte géographique des danses traditionnelles. L'éclairage de telles cartes, à l'instar de l'Atlas linguistique, est appréciable et R. Menendez-Pidal l'a montré par ses travaux. Le problème, c'est d'abord que l'insertion géographique des faits n'est pas de même nature selon ce qu'on étudie 16. C'est ensuite qu'on est obligé de décider de quelle époque la carte va témoigner 17. C'est enfin qu'il est des cas où la géographie n'est parlante que si l'on donne la parole à l'histoire 15.

Pour ce qui est de la danse nous ne pouvons plus choisir d'étudier par observation directe l'époque où les danses traditionnelles étaient le moyen unique d'expression, spontané et normal, des milieux ruraux: il est évidemment trop tard. Mais ce passé, plus ou moins éloigné selon les lieux, n'est pas toujours totalement inaccessible à la recherche. Complétés et éclairés par les travaux des historiens et des sociologues du monde rural, les enseignements de l'enquête de terrain permettent d'esquisser un portrait-robot des anciens milieux traditionnels français.

Indépendamment des lacunes de notre information, il est toujours artificiel de proposer un portrait-robot. Celui-ci est forcément inexact et insuffisant. C'est donc à l'étude cas par cas des différentes régions qu'il revient de le corriger et de le compléter.

Après avoir rappelé l'infinie diversité » de la paysannerie, M. Agulhon pose bien le problème en écrivant: «quont de commun alors les paysans du Royaume ? L...l d'être paysans l l»9 H. Mendras parle d'u «archétype de la société paysanne traditionnelle [qui] s'est incarné sous des formes diverses dans l'Occident européen depuis le milieu du Moyen Âge jusqu'à la fin du XIXe siècle » 20, Pour E. Shorter « l'étiquette d "traditionnelle" est plus adéquate s'agissant de la société qui exista pendant trois cents ans, de la Réforme à la Révolution française » 21, Enfin K. Marx compare les communautés paysannes de la France à des pommes de terre dans un sac: chacune est distincte, isolée, originale; mais elles ont en commun d'être toutes des pommes de terre. C'est même cela qui autorise, si j'ose dire, à les mettre dans le même sac.

Un «peuple à horizons proches»

Le milieu où se forme et se réalise le danseur traditionnel est limité et délimité dans l'espace: terroir, commune, village, voire paroisse. Que l'on parle de «communauté rurale» (M. Bloch) ou qu'on préfère le terme de «collectivité locale» (H. Mendras), il s'agit toujours d'une société à horizon limité sur un espace restreint, habité par un groupe humain qui trouve souvent là son cadre de vie pour l'existence entière et n'a pas forcément une idée très nette de ce qui peut exister au-delà et ailleurs.

Tous les observateurs anciens ont relevé ce trait. Tel X. Mannier, qui note que vers 1800 les habitants d'une vallée pyrénéenne ignoraient encore la Révolution de 1789 (Souvenirs de voyages...) ou Ch. Nisard qui, en 1838, observe que dans les Landes «beaucoup ne savent même pas qui règne ou qui a fini de régner» (Souvenirs de voyages); l'Abbé Deniau, en 1878, constate que le campagnard vendéen ne peut s'éloigner de dix kilomètres de chez lui sans courir le danger de se perdre (Histoire de la Vendée); G. Sand signale qu'«on appelle étranger dans la Vallée Noire tout ce qui sort du rayon d'une lieue» (Le meunier d'Angibault); E. Guillaumin, après nous avoir dit que chez les paysans bourbonnais personne n'avait «la moindre notion de l'extérieur», nous confie qu'au-delà de la commune et du canton, c'était «un monde inconnu peuplé de barbares» (La vie d'un simple). À en croire J. Vidalenc, bien des villages en Morvan sont «complètement isolés» au début du XIX^e siècle; «seuls quelque colporteurs» donnent parfois l'occasion de contempler des visages inconnus (Le peuple des campagnes). À début du XX^e siècle encore on trouve des témoignages comparables. Un vieux Basque disait à J.-M. Guilcher: «En ce temps-là, quand vous sortiez de votre village, vous étiez à l'étranger». C'est sans doute en Basse-Bretagne que ces témoignages sont le plus nombreux. M.-C. Le Corre raconte la surprise de son grand-père natif de Spézet, et d'un de ses amis, contraints d'aller en 1916, au conseil de révision à Chateaulin (à trente kilomètres de chez eux), et qui s'émerveillent en voyant du train défilé le paysage: «Vraiment, Louis, c'est grand la France!» (Évolution de la danse populaire à Spézet). En 1948, une vieille femme sort pour la première fois de Lesconil pour aller jusqu'à Pont-l'Abbé; elle en revient en disant: «Je ne savais pas que le monde était si grand!» J'ai moi-même connu une paysanne dans les Landes qui me disait avoir voyagé vers le sud «jusqu'à Mont-de-Marsan» «Et dans les autres directions?» «Je n'ai jamais dépassé la route qui borde ce champ». Idem à Meuzac (Haute-Vienne), où une femme âgée affirmait, en 1942, n'avoir jamais franchi les limites de la commune. «[...] les paysans, hommes du pays, ne dépassaient guère les horizons bornés de leur terroir», dit H. Mendras²². M. Agulhon qualifie la paysannerie de «peuple à horizons proches»²³, La difficulté du paysan d'autrefois à imaginer ce qui se passe ailleurs que chez lui est particulièrement frappante dans ce témoignage, recueilli à Guiscriff (Finistère) par J.-M. Guilcher: les gens de Guiscriff, grands amateurs de lulte bretonne, étaient particulièrement admiratifs des habitants de Scaër, lutteurs réputés; à l'annonce de la déclaration de guerre en 1914, ils étaient plutôt confiants: «Si ceux de Scaër sont avec nous, on est sûr de gagner».

À l'époque que permet d'atteindre l'enquête de terrain (fin XIX^e, début XX^e siècle), le rayon de déplacement des gens varie selon les occasions et aussi selon le sexe. Le rayon de fréquentation des veillées est d'environ quatre à cinq kilomètres pour les garçons (il est nul pour les filles); le rayon de l'entraide au travail est également de quatre à cinq kilomètres, c'est-à-dire qu'il n'excède que de peu le groupe local. Le rayon de fréquentation des fêtes patronales par la jeunesse est plus large, plus large encore le rayon de fréquentation des foires (pour les hommes surtout), plus large enfin—quoique très variable—le rayon de conclusion des mariages, dit «aire matrimoniale».

Cela dit, il y a toujours des membres du groupe qui franchissent les limites: galvachers, transporteurs, mendiants, pèlerins, rouliers, compagnons, etc. Ces gens-là ont pu parfois avoir une influence sur le groupe lui-même, notamment pour ce qui est des répertoires de chansons, des contes, des airs de danse ou des recettes de médecine, bref pour tout ce qui peut être transporté par des individus et communiqué sans enseignement.

Des sociétés d'interconnaissance

À l'intérieur du groupe lui-même, chacun connaît tout le monde et est connu de chacun. Les gens sont généralement nés là où ils vivent. Ils sont modelés par le même milieu naturel et social. Ils ont eu la même école, le même catéchisme. Ils ont les mêmes fêtes. Ils ne se sont jamais perdus de vue. Leurs parents se connaissaient déjà, et leurs grands parents avant eux. Si vous avez des problèmes familiaux, tout le monde est au courant. Le lavoir, la fontaine, la place du bourg, l'auberge et la forge sont les lieux où les nouvelles circulent. Ces gens font le même travail ensemble depuis toujours. C'est aussi eux que rassemble la danse, et eux seuls.

Dans notre société moderne les relations à l'environnement humain sont fondées surtout sur la fonction remplie. Ce monsieur, pour vous, c'est l'employé du gaz, celui-là, le facteur, cet autre, le médecin. On ne sait rien de personnel sur eux. On ne s'y intéresse pas. Nous agissons épar ailleurs à travers des institutions anonymes: syndicats, assurances, etc. Dans la société traditionnelle, il n'y a de rapports que personnels (rapports « authentiques », dirait Lévi-Strauss). On demande au médecin des nouvelles de sa famille, on sait tout sur le facteur. « Chaque collectivité est un groupe d'interconnaissance où chacun connaît tout le monde et tous les aspects d'autrui. Les rapports sociaux y sont donc personnels et non fonctionnels et segmentaires » 24,

Primat de la vie collective

«Plutôt que d'individus, les sociétés anciennes étaient faites de groupes. Isolé, l'homme ne comptait guère» (M. Bloch). «Dans les âges primitifs, l'individualité est presque nulle» (J.-J. Ampère). «Dans une société rurale soumise à la tradition [...] l'on peut mettre en doute jusqu'à l'existence de choix individuels» (H. Mendras)²⁵. La soumission de tous à des règles et à des habitudes collectives, l'intégration très poussée de l'individu dans le groupe, la nature à la fois tutélaire et contraignante de la communauté, ce sont là des notions fondamentales pour qui veut comprendre quelque chose à la mentalité et à la culture traditionnelles.

La famille y est une structure d'intégration essentielle. Elle n'est pas seulement une communauté de personnes unies par les liens du sang, mais une cellule économique. Tous, enfants compris, concourent à la production des biens. Le père est le maître et le chef d'exploitation. Rien à voir avec la famille d'aujourd'hui, dont les membres exercent des activités diverses à l'extérieur et se retrouvent au foyer sur d'autres bases que le partage du travail manuel.

L'effacement de l'individu est déjà évident au niveau familial: aucune place n'est prévue nulle part dans l'habitation pour un repli momentané des individus; aucune non plus pour l'intimité des couples. Tous se côtoient—y compris souvent les bêtes—dans une promiscuité de tous les instants, on dort à plusieurs dans une même pièce, voire dans le même lit. Tout le monde se lève à la même heure, se couche ensemble, se lève de table quand le maître ou le premier valet replie son couteau. Repas, travaux, plaisirs, prières tout se vit en commun. Il n'existe pas de rythme de vie personnel.

Toute démarche personnelle est soumise à la sanction du groupe et chaque étape de l'existence individuelle est obligatoirement portée à la connaissance de toute la population. Baptême, mariage, décès ne sont pas des cérémonies privées ou familiales, mais des événements sociaux marqués par un rituel. Quiconque le désire peut prendre sa part de l'événement, dans une mesure fixée par la tradition (et qui varie selon l'endroit).

Le mariage, par exemple: la communauté en contrôle toutes les étapes, depuis la demande en mariage: les invitations à la noce, le transport du trousseau de la mariée, voire la nuit de noce elle-même. Des moments sont prévus pour impliquer les gens qui ne sont pas de noce: à eux aussi on a des comptes à rendre. La noce bretonne, en maint endroit, comporte une journée des pauvres, et la mariée doit commencer la danse avec le plus pauvre. Dans les Landes—et au-delà en Gascogne, semble-t-il—, invités et non invités se provoquent mutuellement par des couplets chantés improvisés (comme sont aussi chantées et improvisées les invitations, l'invité devant à son tour improviser sa réponse en chantant), etc.

Bref, il n'est pas d'événement de la vie dite privée, auquel la communauté ne participe pas.

La succession des saisons est jalonnée par une série de manifestations dont chacune implique tout le monde: la Chandeleur, le Carnaval, les dimanches de Carême, les fêtes de Pâques, les dimanches de mai, le premier mai, la Saint-Jean, les gros travaux de l'été et de l'automne, etc., s'accompagnent d'un ensemble de rites, d'obligations et de plaisirs. Les veillées commencent le même jour, finissent le même jour dans toute la communauté. On observe les mêmes rituels culinaires selon la date de la veillée, etc.

Solidarité et contrainte

L'entraide est générale et cela vaut d'abord pour le travail. Le laboureur prête son attelage au manouvrier, qui prête ses bras. Si la hiérarchie est moindre, il y a échange et réciprocité du travail entre égaux.

Il y a solidarité aussi devant les accidents et le malheur. On laboure et moissonne pour la veuve. Tous se mobilisent pour reconstruire la maison incendiée. En Bretagne, aux dires de Souvestre, même vos ennemis viennent proposer leurs bras, si votre récolte est menacée. Le voisin—et notamment, souvent, le premier voisin—est aussi important à cet égard que les parents. Outre les échanges de services, c'est parfois au voisin qu'incombent les démarches à l'église et à la mairie en cas de décès, c'est lui qui prend en charge la ferme pendant trois jours et annonce le décès (dans le sud-ouest de la France notamment). Ce code n'est écrit nulle part. Mais il y a habitude. On fait comme cela, parce c'est comme cela qu'on a toujours fait. Et nul ne songe à s'y soustraire.

Cela dit, l'entraide et la solidarité s'accompagnent d'un droit de regard et de critique du groupe sur chacun. Il y a contrôle et sanction, donc contrainte.

La réprobation devant un comportement individuel aberrant prend souvent la forme de la moquerie: on tourne en ridicule, plus qu'on ne réprime. Qui est en retard pour ses foins risque de trouver devant chez lui un mannequin avec un râteau. La surveillance s'exerce aussi sur la vie privée. Le «mai» qu'on offre aux jeunes filles permet de dire à chacune ce qu'on pense d'elle: selon l'essence, la fleur ou le légume choisi, on lui signifie qu'elle est médisante ou menteuse ou volage. Les maris battus, les veufs remariés, les mariages entre époux d'âge différent, les relations adultères, les scènes de ménage, tout cela concerne la communauté tout entière et donne lieu à charivaris, cours coculaires, joncade, promenades sur l'âne ou en barque, etc.

Culture et catégorie sociale

La vie culturelle présente plus ou moins d'unité suivant le lieu et l'époque. Des expériences culturelles en partie distinctes peuvent cohabiter en un même endroit.

Là où des notables sont en contact avec une société paysanne, ils peuvent être les témoins et les relais d'une culture citadine indépendamment d'autres aspects culturels éventuellement vécus par tous. Tout cela reste à observer et à décrire.

Les populations de marins et de marins-pêcheurs se montrent généralement soucieuses de se démarquer des paysans et cette distinction se manifeste dans des pratiques propres. Mais la façon dont on passe de la bordure littorale à l'arrière-pays agricole n'est pas la même en tous lieux.

Les relations entre artisans et paysans varient surtout selon le métier exercé par l'artisan. Un meunier partage la culture paysanne; mais les artisans du bois, retirés dans la forêt limitent à l'ordinaire les contacts avec les paysans. Même chose pour les mineurs ou les ouvriers, aussi longtemps que ce ne sont pas les agriculteurs eux-mêmes qui vont travailler à la mine. Idem pour la dualité cultivateurs-vignerons: ce sont deux mondes sensiblement distincts. Bref, on voisine sans se fondre et se confondre. Mais si nets que puissent être les écarts entre artisans et paysans, on ne voit guère qu'ils débouchent sur des cultures radicalement différentes dans les campagnes du XIXe siècle. M. Agullon s'interroge à cet égard: «Existait-il des communautés purement paysannes, c'est-à-dire à peu près homogènes, sinon par le niveau de vie, du moins par le genre de vie et la culture, et dans lesquelles, ou plutôt auprès desquelles le prêtre était le seul "intellectuel" ? Ce n'était qu'un cas limite, sans doute »²⁶ On souscrita à cette prudence dubitative.

Dans le cas où la population est majoritairement paysanne et mène un genre de vie uniforme, les artisans et commerçants partagent ce genre de vie, et c'est la paysannerie qui donne le ton, aussi longtemps que la société englobante ne remet pas en cause la tradition locale. « Le ton dominant de la société est donné par les paysans » (H. Mendras), que côtoient des « artisans empaysannés »²⁷. L'inégalité sociale elle-même ne porte pas atteinte à cette homogénéité: la hiérarchie s'affirme dans le cadre et avec les critères de la culture commune. Le mobilier d'un riche paysan breton ne diffère pas sensiblement de celui du pauvre: même type, mêmes canons locaux traditionnels. L'ornementation en est plus riche, plus nombreuse, mais conforme au même titre à la tradition de l'endroit. Même chose pour l'habillement: il y aura plus de velours pour le riche, plus de broderie à la coiffe, mais c'est le même costume pour tous, même coupe, mêmes caractéristiques; la différence ne porte que sur le matériau et sur le nombre d'heures de travail qu'on lui a consacrées.

Il est important de remarquer que la hiérarchie porte exclusivement sur les aspects matériels d'une culture partagée par tous. Ces aspects eux-mêmes supposent des artisans (ébénistes, tailleurs, brodeurs), dont la relation au monde paysan d'une part, à la société englobante d'autre part reste à apprécier dans un contexte donné.

Dès que l'on quitte les aspects matériels de l'expression culturelle, le problème n'est plus du tout le même: les chansons, les contes, les danses, les devinettes, les jeux rimés sont les mêmes pour tout le monde. Cette différence de nature entre les aspects matériels et non-matériels d'une culture—comme aussi entre les aspects vocaux ou instrumentaux d'une pratique musicale—est essentielle, car elle se révèle objectivement pertinente et décisive. Lorsque, au cours du XIXe siècle, la culture paysanne s'ouvre sur l'expression et les modes citadines, ce sont toujours les aspects matériels (mobilier, costume) qui s'alignent les premiers²⁸. La culture orale ne le fait que plus tard. Il cessera d'en être ainsi lorsque les contacts avec la société englobante seront devenus suffisamment étroits pour que les modèles citadins s'imposent. À date différente suivant la région, on commence de voir apparaître un mobilier bourgeois dans les fermes riches²⁹. Après la guerre de 1914, ce sera le mobilier « rustique » (pseudo-breton notamment), en attendant les produits de Lévitan ou des Galeries Barbès. Ce goût du rustique lui-même témoigne d'un alignement sur les goûts

bourgeois; de même que le retour des meubles paysans dans les fermes à partir des années soixante de notre siècle.

Une culture localement spécifique

Les détenteurs de cette culture la ressentent comme spécifique à leur groupe. Ce qui est vrai. Néanmoins il est rare que leur culture soit radicalement différente de celle de leurs voisins. Qu'il s'agisse de costume, de chant ou de danse, il est délicat de faire la part de la différence à l'intérieur de la similitude. La première difficulté, c'est de délimiter un groupe (village, bourg, paroisse, pays) dont les critères d'appartenance varient selon l'aspect étudié. Cela dit, il existe un langage commun au sein d'un groupe donné. Ce langage n'est pas fait seulement de tournures, d'images et de façons de dire; il est fait aussi de façons de ne pas dire. Soit qu'il fonctionne allusivement; soit qu'il substitue aux mots des signes qui ne font sens que pour le groupe.

Pour un paysan d'autrefois—comme peut-être pour l'homme médiéval—ce qui est dit avec des mots revêt une réalité définitive. Ce qui n'est pas dit n'a pas d'existence réelle. D'où tout un ensemble de signes pour faire comprendre sans dire. Le mai qu'on plante devant la maison des filles leur fait savoir un certain nombre de choses sans qu'on ait eu à les prononcer; selon la façon dont une paysanne porte un canard, on sait s'il est vendu ou à vendre; l'état de femme mariée ou de femme en deuil se lit sur le costume. Tout est langage, tout est signification. Ce langage sans mots revêt une importance particulière dans une société où tout le monde se connaît et se voit tous les jours. Voir refuser son invitation à danser, voir éconduire sa demande en mariage sont autant d'humiliations qui vous poursuivront toute la vie. Une fille qui refuse une invitation à danser le fait savoir avant même que l'invitation ait été formulée (par le regard, le mouvement de la tête ou le refus qu'on lui porte son parapluie); le demandeur a éventuellement recours à un intermédiaire; même chose pour la demande en mariage: si elle n'est pas évoquée par un tiers, elle se fera par signe (l'offrande des gants, par exemple)³⁰, comme aussi la réponse, incitative (balayage des cendres du foyer) ou dissuasive (offrande de noix, tabliers roulés, couverts intervertis, sacs vides, poches remplies d'avoine, etc.)³¹, en fonction de laquelle le prétendant saura s'il doit parler ou non.

À quoi s'ajoute un savoir-vivre particulier: façon de traverser la cour d'une ferme, d'enlever son chapeau en le laissant glisser de côté sans qu'on en voie l'intérieur, de n'accepter à boire qu'à la troisième proposition, de ne pas s'asseoir avant, de ne pas demander ce qu'on est venu chercher et qui vous sera donné de toute façon, de ne pas faire claquer son couteau, de ne pas le refermer avant les personnes plus âgées, de savoir user du vouvoiement ou du tutoiement avec les anciens ou avec les femmes, etc.³²

Culture et tradition

Si ces anciennes sociétés paysannes ont pu être désignées par les ethnologues comme des sociétés traditionnelles—d'autres les avaient appelées « primitives »³³—, ce n'est pas seulement parce qu'elles se transmettent des œuvres culturelles: à ce compte-là, toute société serait traditionnelle, y compris notre société bourgeoise, détentrice d'une tradition du ballet classique, d'une tradition théâtrale, de traditions des Grandes Écoles, etc. C'est avant tout parce que l'ensemble des savoirs constitutifs de la culture concernent la société toute entière, sont reçus des générations antérieures et qu'à cette tradition s'attache une autorité qui ne tolère nul réexamen. La façon de régler un différend ou de conclure un mariage, la date des semailles ou de la moisson, tout cela compose un savoir dont les anciens sont dépositaires. Dans le monde moderne, que l'on consulte le médecin, le vétérinaire ou l'ingénieur agronome, c'est l'état le plus récent du savoir qui est requis, et le savoir de la génération précédente est considéré comme

dépassé. Dans la société traditionnelle, ce serait plutôt l'inverse: on est en quête d'un art de vivre et d'une sagesse dont les anciens sont les transmetteurs, et c'est auprès d'eux qu'on s'en enquiert, persuadé qu'on est que les problèmes qui se posent aujourd'hui se sont déjà posés dans le passé et que la tradition véhicule une expérience irremplaçable. C'est vrai de tout: connaissances, croyances, savoir-vivre, moyens d'expression, répertoires qui s'y rapportent. « Alors que l'ouvrier place son âge d'or dans le futur, le paysan place le sien dans le passé » 34

L'importance de la tradition a été excellemment décrite par P. Coirault dans Notre chanson folklorique. Ses observations, qui portent sur le milieu paysan poitevin, sont nourries de l'intérieur, vu l'implantation locale de l'auteur et sa relation privilégiée à sa grand-mère, née au début du XIXe siècle. La science de la vie tient tout entière dans la «sagesse collective et héréditaire transmise d'aïeux en à eux». On ne peut pas mieux dire. Coirault observe (pp. 81 à 86) à quel point cette sagesse héritée livre des enseignements invariables qui tracent à chacun sa conduite et lui dictent ses jugements en toutes circonstances sans qu'il y ait lieu de réfléchir. La seule liberté dont on dispose alors, c'est de choisir parmi les informations transmises par la tradition celle qu'il convient d'appliquer ou de communiquer.

Il faut rappeler et souligner que la société traditionnelle ne connaît d'autre travail que physique, que ce travail est quantitativement énorme, qu'il est épuisant, et qu'il occupe la quasi totalité de la vie, instant après instant. Et qu'il s'accompagne à tous les moments d'un dénuement, voire d'une pauvreté dont il devient difficile de se faire une idée.

Dans une telle société il n'existe pas d'activité intellectuelle désintéressée, cultivée pour elle-même, il n'existe pas de loisir intellectuel prélevé sur le travail et la vie communautaire, et qui permettrait à l'individu de rcexaminer, de critiquer, de changer d'avis, d'innover.

Jamais la moindre remise en cause de la conviction et de son bien-fondé. Pas d'analyse ni de débat. On ne fait que plaider et réaffirmer les vérités reçues: « on a bien raison de dire que... ». Bref, une science de la vie transmise, reçue, reconduite et jamais contestée. Rappelons la récurrence du proverbe et autres aphorismes dans de telles sociétés. Le proverbe est un condensé de sagesse héritée, son énonciation fait taire tout contradicteur. Si la relation entre individus a pu jouer un rôle au sein de la communauté ou dans ses abords immédiats (fabrication du costume ou du mobilier, apprentissage du jeu instrumental), si le chant est souvent pris en charge par chacun à son tour plutôt que par tout le monde à la fois, si nul ne conteste en principe au chanteur une liberté de ré-interprétation personnelle, aucune de ces compétences ou performances ne remettent en cause la culture qu'elles manifestent. Quant à la danse, elle est au même titre que la chanson—et sauf les exceptions déjà évoquées—l'activité de tous. Mais en plus, elle est une activité collective. Le danseur en tant qu'individu ne peut pas renouveler grand chose. On constate d'ailleurs qu'il ne le fait pas.

Impersonnalité de la vie affective et mentale

Coirault relève à quel point les idées personnelles sont pauvres en comparaison des façons de voir collectives: «il y a des tempéraments fortement marqués; il n'y a pas d'individualité intellectuelle». Y en aurait-il une, qu'elle se mettrait d'emblée en dehors du groupe³⁵. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de gens très fins et très intelligents; mais cette finesse et cette intelligence s'exercent à l'intérieur d'un conformisme de la pensée et de l'expression.

L'expression des sentiments elle aussi se conforme à des façons de dire convenues et attendues. La phraséologie stéréotypée de la chanson folklorique est déjà frappante en soi. Mais il faut souligner aussi à quel point les sentiments

personnels, astreints à une expression conventionnelle, doivent être portés à la connaissance de tous. La mariée doit pleurer; sinon elle n'a pas de cœur. Les manifestations de douleur à l'occasion des décès, les cris poussés sur les tombes à la Toussaint, tout cela a été relevé dans la quasi totalité des provinces de France 36.

Cette homogénéité de la vie collective qui, au-delà des aspects économiques, affecte jusqu'à la mentalité d'une communauté où «l'inculte n'est rien qu'unité de groupe» (P. Coirault), favorise évidemment plus la stabilité, voire la stagnation, que l'évolution. Et pourtant, il y a eu évolution, si inégaux qu'aient été les rythmes de changement au cours de l'histoire (accélérés au XIXe siècle, constants et spectaculaires au XXe siècle) 37.

Aussi longtemps que la société paysanne a été ce monde traditionnel que j'ai évoqué, l'innovation a dû composer avec la tradition. Celle-ci ne s'est approprié que ce qu'elle était capable d'intégrer à ses habitudes, reçues, établies, contraignantes. Chaque fois que l'innovation s'est présentée comme une remise en cause, elle a échoué ou n'a connu d'implantation que momentance, auprès d'individus.

La danse régimentaire, par exemple, n'a pas rencontré partout des conditions d'accueil aussi favorables qu'en Provence ou en Soule. Cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas trouvé d'adeptes ailleurs, mais ces adeptes n'ont jamais pu en étendre la pratique à l'ensemble d'une communauté traditionnelle, encore moins cette communauté s'est-elle montrée à même de remodeler à son usage propre l'apport étranger, au point qu'on puisse à terme y voir l'expression d'une culture bretonne, berrichonne, landaise ou sarthoise.

Là où l'innovation a pu composer avec l'expérience traditionnelle, ses chances ont été plus grandes. Il n'est donc pas faux de dire que dans une société paysanne, «une nouveauté n'est acceptée réellement que le jour où elle n'apparaît plus comme nouvelle » 38.

La relation aux milieux citadins est à apprécier cas par cas

Depuis qu'il existe une paysannerie au sens où l'entendent les historiens, se pose la question de savoir quels rapports elle entretient avec la société englobante. La culture des milieux dirigeants est en constante évolution, mais elle est aussi en constante extension. Elle propose ses modèles et se propose comme modèle à un public de plus en plus étendu: diverses strates de la société citadine, parisienne ou provinciale, puis milieux ruraux. Ce qu'elle propose à ce nouveau public, ce ne sont pas seulement les œuvres des grands auteurs, mais aussi des ouvrages et publications de second ordre, considérés comme accessibles à une large audience (almanachs divers, «livre bleu», images pieuses, narratives ou non, récits édifiants ou terrifiants, etc.). Les vecteurs de cette diffusion n'ont été longtemps que le colporteur, le chanteur de foire, puis le montreur de marionnettes ou le musicien du chef lieu, avant que l'école ne prenne le relais, préparant elle-même la voie à d'autres outils de pénétration des campagnes. Outre ces vecteurs, la culture dominante a souvent eu des adeptes à demeure, parmi les notables des bourgs, voire en certaines gions chez les artisans, commerçants, laboureurs enrichis et cultivés. Agents auxquels sont enus s'ajouter les migrants saisonniers, véritables observateurs délégués à l'extérieur.

Par exemple les faucheurs, moissonneurs, vendangeurs, les scieurs de long, peigneurs de lin ou de chanvre, taupiers, aiguiseurs, savetiers, ramoneurs, charretiers, charcutiers, taillandiers, chaudronniers, maçons et tailleurs de pierre, etc. On ne peut apprécier en

termes généraux l'importance et le rôle social de tous ces gens-là. C'est affaire de région et aussi d'époque.

Tout cela pour dire que les anciens milieux traditionnels ne sont pas des milieux clos. Aucune société paysanne, autant qu'on sache, n'échappe durablement à la société englobante, et ce sont une fois de plus les aspects matériels de sa culture qui le montrent avec le plus d'évidence (mobilier, costume, architecture, techniques). Pour ce qui est des aspects non-matériels, les choses sont beaucoup plus délicates à apprécier. Il reste que l'ouverture au monde extérieur a été très inégale selon les pays et les époques et qu'il est des cas où elle apparaît comme secondaire pour ne pas dire comme négligeable.

On voit mal, par exemple, ce que le chant et la danse de Basse-Bretagne peuvent devoir à la diffusion d'une culture parisienne avant une date relativement récente (l'âge de la feuille volante et de la composition d'auteur). Si élevés qu'aient pu être les chiffres de vente de la littérature de colportage dans les campagnes au cours de l'Ancien Régime, on n'en retrouve pas les thématiques dans la tradition orale de toute région, c'est le moins qu'on puisse dire. Là où la chanson traditionnelle présente des affabulations attestées dans la chanson savante, du XIIe au XVIIIe siècle, il n'est pas toujours sûr que le peuple ait emprunté à l'élite: on est souvent amené à penser que le peuple et l'élite ont également puisé à une culture antérieure ancienne et qui leur fut longtemps commune. Et là où l'on peut attester un emprunt du peuple à l'élite, l'enquête de terrain révèle que cet emprunt a rarement été direct, mais qu'il suppose des intermédiaires à qui leur familiarité avec chacun des milieux concernés a permis de remodeler le message lettré à l'intention d'un public populaire qui ne se définit pas seulement—privativement—par son analphabétisme, mais aussi et surtout par ce qu'il doit à une culture traditionnelle originale.

Une culture dans la vie

Un dernier trait commun à ces milieux que l'on appelle traditionnels, c'est que le chant et la danse y sont des activités de tous les instants. Jusque dans le travail, on l'a vu; mais aussi, bien sûr dans le loisir.

Un informateur breton de J.-M. Guilcher lui disait: « Autrefois, quand on se trouvait à deux quelque part, on chantait ». Ma grand-mère, institutrice à Spézet avant 1914, me racontait que dans le petit train qui traversait la « montagne », les paysans chantaient dans tous les compartiments, dans les couloirs, sur les quais des gares. À Huelgoat, les élèves pensionnaires originaires de Scrignac et Poullaouen chantaient dans la cour de récréation. Un informateur landais, né en 1877, à qui je demandais en quelles occasions on dansait quand il avait vingt ans, me répondait, étonné par la question: « On n'avait pas besoin d'occasions pour danser ». Le même me disait qu'avant 1895—date de son départ pour son tour de France de compagnon—, dans les travaux de plein air qui étaient le lot de tout le monde, tout le monde chantait; de sorte qu'à chaque instant de la journée, chacun savait qui était où et occupé à faire quoi (à son retour en 1900, ce n'était déjà plus le cas). À Poullaouen, au début du siècle, les frères Le Gall, tous deux couvreurs, se répondaient en chantant (*kan ha dislan*), chacun juché sur le toit de maisons situées dans des « villages » différents. Innombrables sont les témoignages d'anciens qui disent s'être couchés épuisés par leur journée de travail et aussitôt relevés en entendant qu'on dansait à proximité. Nombreux ceux qui déclarent avoir alors marché plusieurs kilomètres pour rejoindre la danse, fatigue oubliée. Car, comme le disait une paysanne de Plouyé (Haute-Cornouaille) « *an dans a zalh an den en e zav* », la danse maintient les gens debout. A. Bouët le souligne à propos des bretons, au début du XIXe siècle: « on danse avec passion, avec fureur » et « on fait deux, trois, quatre lieues et davantage pour se rendre à l'aire neuve »³⁹. Pire encore : « Mettons que j'aurais enterré mon père le samedi; si j'avais rencontré une ronde le dimanche, je n'aurais pas pu m'empêcher d'y entrer », disait un vieux goémonier du Léon

vers 1950. Quand on sait l'importance du deuil en milieu traditionnel et la gravité qu'il y a à l'enfreindre, on mesure mieux ici l'empire de la danse.

Cette passion de la danse—de la ronde chantée en l'occurrence—fait penser à la frénésie de danser les caroles, souvent évoquée pour le Moyen Âge central. On peut penser qu'à date ancienne ce qui vaut ici pour la Bretagne ou les Landes a valu pour l'ensemble des campagnes françaises. On en a des témoignages pratiquement en chaque région. Y compris dans des milieux fort différents de ces deux pays quant à la vie sociale et aux répertoires. La Provence, par exemple: « les habitants, tous agriculteurs, aiment avec rage la danse. Un jeune homme qui n'aurait pas la passion de danser trouverait difficilement à se marier »; « quiconque ne danse pas est censé n'être bon à rien » (E. Garcin, 1835). « On ne saurait dire jusqu'à quel point la passion de la danse est portée dans tous les villages de la Provence » (Comte de Villeneuve, premier Empire). Les filles « sont folles de la danse » (Béranger, 1786). OD multiplierait à l'infini exemples et témoignages. L'omniprésence du chant⁴⁰ et de la danse est un trait essentiel des anciens milieux traditionnels et ne leur survivra guère: l'un des constats attristés des collecteurs au tournant du siècle, c'est que « les campagnes sont devenues muettes », qu'« on n'y entend plus chanter ». Aujourd'hui certains ont même peine à imaginer que chant et danse aient pu tenir une telle place dans la vie.

Activité importante, acte vital, la danse est un plaisir grave et la gravité des danseurs traditionnels, elle aussi, a frappé l'attention des observateurs d'autrefois: « ils dansent avec gravité [...] personne ne se douterait qu'ils s'amuse » (Boucher de Perthes, 1831). « Cependant aucun peuple n'a poussé si loin la passion de la danse » et « la danseuse qui sourit et minaude, ce n'est pas une vraie danseuse »⁴³. « Les femmes sont peut-être les pires, et pourtant elles sont graves et sérieuses, presque tristes en apparence » (A. Bouët); elles dansent avec « un air de décence et de scrupule ». Idem en Berry: « Aucun peuple ne danse avec plus de gravité et de passion en même temps » (G. Sand, 1853). « On ne devinerait guère le plaisir que leur procure cet exercice monotone ». Et c'est à propos de la Basse-Auvergne que Doniol, en 1847, évoque « ce plaisir qui semble pour eux un repos autant qu'une distraction ».

Que tout le monde chante et danse ne veut pas dire que certains ne le fassent pas mieux que d'autres et se voient éventuellement réputés à ce titre. Mais si l'on peut à bon droit parler d'art populaire en l'occurrence, cet art est d'abord sinon un art de vivre, du moins un art dans la vie. Il n'octroie à personne un statut d'artiste. Encore moins de vedette. La notion d'applaudissement lui est étrangère.

A défaut d'artistes l'art populaire a eu ses artisans. Leur mode de vie, leur fréquentation sociale et leur culture les assimilent aux paysans. Mais leur activité les en distingue, au moins en partie. Tisserands, brodeurs, ébénistes sont des spécialistes. Le ménétrier, lui aussi, est un spécialiste: si tout paysan est chanteur, il n'est pas forcément sonneur ou violonneux. Le ménétrier tient son savoir-faire du milieu qui le façonne, qui justifie sa pratique musicale et qui la cautionne. Il n'empêche que la transmission des techniques instrumentales accepte un part de démarche personnelle, et elle est sans doute ce qui de l'expression traditionnelle lui a le mieux survécu. Car elle est avant tout une façon de faire, là où le chant ou la danse révèlent essentiellement des manières d'être.



Tous ces traits sont consubstantiels à la notion de société traditionnelle. Ils sont des traits pertinents, en amont des différences spécifiques que j'ai d'abord évoquées. C'est donc à la fois dans ce qui les rapproche et dans ce qui les distingue que réside l'originalité des milieux traditionnels. D'où la vanité d'incipits comme « de tout temps les hommes », « dans toute tradition », « dans le moindre village », etc. De telles formules sont des détecteurs infallibles de renoncement anthropologique et d'ignorance historique.

On n'a pas le droit de dire par exemple—comme on l'entend constamment—: «De tout temps les milieux traditionnels ont entretenu des échanges avec la société dominante et ces échanges ont toujours été à double sens: le peuple a emprunté à l'élite et l'élite au peuple»; ou bien: «Dans le moindre village, il y avait toujours quelqu'un qui savait lire, et qui donc faisait la lecture aux autres à la veillée»; ou bien: «Dans tout village, il y avait le danseur plus doué que les autres, qui improvisait en dansant; les autres l'imitaient, et c'est comme ça que la danse a évolué »; ou bien: « Dans toute culture orale l'écriture joue un rôle, de même qu'il y a une part d'oralité dans toute culture écrite»; ou bien: «À toute époque, la Cour a emprunté les danses du peuple et les a stylisées à son usage »; ou bien: «À toute époque le peuple a cherché à imiter les danses de la Cour, et comme il y arrivait mal, c'est devenu des danses populaires, plus lourdes »,—variante: « plus gaies, plus joyeuses »; variante: « plus exubérantes »; variante: « naïves et savoureuses », etc. Toutes ces spéculations généralisantes ont en commun—outre d'être terroristes—de ne reposer sur aucune observation in situ.

Notes

1. Comme le montre P. Coirault à propos des milieux de petits artisans, domestiques, etc.: la circulation orale des chansons y donne encore lieu à «folklorisation», c'est-à-dire qu'elle débouche à terme sur des œuvres mélodiquement intemporelles, à versions multiples, dont les textes agencent des clichés convenus, articulations-types, etc. Plus on remonte dans le temps et plus nombreuses sont les catégories sociales concernées. La difficulté est alors de trouver en quels termes exacts poser les problèmes pour une époque donnée. La société aristocratique du XI^e siècle connaît bien une circulation orale de chansons—dont rien n'oblige à penser qu'elles sont déjà traditionnelles, qui fait effectivement penser à notre tradition populaire plus qu'à une circulation orale d'aujourd'hui. Le fonctionnement de la culture n'en est pas moins tout autre. Même s'il fait à la tradition une place dont nos sociétés modernes ne peuvent plus se taire une idée.
2. S'il y a souvent dialogue de sourds en ce qui concerne la tradition, c'est en partie parce que nous continuons d'appeler paysans des gens qui résident à la campagne et y exercent la profession de cultivateur. Être paysan, c'était un état; être cultivateur, c'est un métier.
3. Plutôt que dans les salons bourgeois, les HLM ouvrières ou les amphithéâtres universitaires, où les répertoires traditionnels peuvent revivre transplantés.
4. G. Duby, *Des sociétés médiévales*, 1971, in *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, p. 1457.
5. G. Dudy, *Guemers et paysans*, Paris, Gallimard, 1973, *ibid.*, p. 165.
6. H. Mendras, *La fin des paysans*, Paris, Actes Sud, (coll. Babel), 1992, p. 42.
7. C'est-à-dire qu'ils lisent à haute voix, incapables encore d'une lecture silencieuse ne sollicitant que l'œil; encore moins domine-t-on alors d'un regard le contenu informatif d'une page entière.
8. H. Mendras, *op. cit.*, p. 18.
9. «Déculturation», «acculturation» «transculturation» l'ethnologie a tenté par ces termes de rendre compte de phénomènes complexes, qui vont de la disparition d'une culture indigène au contact d'une autre civilisation en expansion (déculturation), à la conformisation progressive de l'une à l'autre—ou l'assimilation par l'une d'emprunts faits à l'autre—(acculturation), processus qui articule des ruptures successives en logique historique (transculturation).
10. Mendras est à la fois clair et nuancé quant au passage de la paysannerie au monde rural: «J'entends par paysans des gens qui vivent dans une société relativement autarcique économiquement et relativement autonome politiquement par rapport à la société qui les englobe, et qui ont une forme de vie complètement particulière. Eh bien, cela, qui était la caractéristique de la société paysanne depuis l'an mil jusqu'à aujourd'hui, a disparu. Ce qui ne veut pas dire, bien évidemment, qu'il ne reste pas des agriculteurs et des gens vivant à la campagne. Les noraux de la France contemporaine sont des citoyens qui participent à la vie économique et sociale. Il n'y a plus aucune différence fondamentale de nature entre un agriculteur de la Dordogne et un ouvrier de Boulogne-Billancourt. Il y a des différences secondaires, mais pas la différence raciale d'il y a un siècle. Alors, le paysan de la Dordogne produisait pratiquement tout ce qu'il consommait. Pratiquement, la nation ne faisait appel à lui qu'au moment des conflits, pour défendre le territoire. Mais politiquement il ne participait à la vie politique qu'au travers des notables». Depuis la fin des années soixante, ajoute-t-il, «des Français rêvent tous de vivre dans un village [...]. Et les gens, quand ils pensent à ça, pensent retrouver le village qu'ils imaginent avoir été celui de leurs grands-parents », alors que les

villages paysans d'autrefois n'ont aucun rapport avec ce que les *urbains imaginent*». (H. Mendras, entretien dans le journal *Le Monde*, 13 septembre 1977—c'est moi qui souligne).

11. Tout ce qui va suivre sous ce titre est redevable avant tout au cours de J.-M. Guilcher en Sorbonne (1983-1985). J'en réduis ici le contenu à un exposé schématique, en attendant que ce chercheur publie lui-même sous une forme plus dense, détaillée

et argumentée le résultat de ses travaux sur le sujet, ce à quoi il travaille actuellement.

12 M. Agulhon, *Histoire de la France rurale*, sous la direction de G. Duby et A. Wallon, t. III, Paris, Le Seuil, 1976, p. 33.

13. H. Mendras, op. cit., p. 22.

14. Ibid., p. 56.

15. Ibid., p. 62.

16. Un atlas de la danse n'aurait vraiment de sens que pour la ronde chantée. Elle seule suppose une psychologie, une élaboration, une fonction, des rapports de voisinage, des possibilités de conservation et de renouvellements comparables à ceux d'une langue.

17. C'est un des reproches qu'on peut faire au superbe *Musique bretonne, histoire des sonneurs de tradition (Le chasse-marin - Armen, Douarnenez, 1996)*. La carte des sonneurs (p. 153), qui juxtapose sonneurs de métier et musiciens occasionnels recensés entre 1880 et 1930, sans tenir compte de leurs déplacements, de la fréquence et de la nature de leurs interventions donne une impression de densité très illusoire au regard de la réalité observable à un moment donné de cette période.

18. La géographie de la bourrée, par exemple résulte à la fois d'une circulation interne importante et d'un parachutage en tous points du Massif Central de formes parisiennes identiques, qui sont elles-mêmes des remakes parisiens de danse auvergnate. L'uniformité n'est pas acquise ici par les mêmes moyens que celle des danses en rond—ou celle de la langue maternelle—et ne témoigne pas au même titre de la même société selon qu'on envisage les va-et-vient à deux, ou la *tomijaira*. À cela s'ajoute que le domaine de la bourrée, en extension dans les dernières décennies de la pratique traditionnelle, tend à déplacer ses limites. Une géographie de la bourrée ne serait alors que celle de la connaissance que nous en avons, et ses limites ne pourraient être signifiées sur une carte que par des points d'interrogation.

19. M. Agulhon, op. cit., p. 17.

20. H. Mendras, op. cit. p. 19.

21. E. Shorter, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 29.

22. H. Mendras, op. cit. P. 59.

23. M. Agulhon, op. cit., p. 133.

24. H. Mendras, op. cit., p. 18.

25. À ce sujet lire aussi P. Coirault, *Notre chanson folklorique* et C. Brailoiu, *Réflexions sur la création musicale collective*, *Diogenes*, n° 25, Paris, Gallimard, 1959.

26 M. Agulhon, op. Cit., p. 19.

27. H. Mendras, op. cit., p. 18 et p. 370.

30. « Offrir des gants » revient constamment dans la chanson folklorique comme synonyme de demande en mariage.

31. Cf. A. Van Gennep 1(1), pp. 272-273.

32. P.-J. Hélias, particulièrement sensible à ce savoir-vivre paysan, en donne maint exemple au fil de son œuvre. L'étranger invité se doit d'être à l'écoute de ce savoir-vivre. À Pont l'Abbé, par exemple, il était de règle que les garçons vouaient les filles, mais que les filles tutoient les garçons. Les collecteurs des années soixante-dix qui tutoyaient d'emblée leurs informateurs, les appelant par leur prénom, voire par leur diminutif, étaient certes animés des meilleures intentions; il n'empêche qu'ils imposaient à l'informateur un type de relation qui était le leur plutôt que le sien, ce qui n'est pas une bonne entrée en matière pour un collecteur.

33. Ou sauvages, « archaïques » ou « indigènes » « petites sociétés » « sociétés sans écriture », « sociétés à culture non grammaticalisée » etc. Aucune de ces appellations n'est satisfaisante, du fait de la diversité des sociétés d'une part, de la complexité des problèmes que pose l'étude de chacune d'elles d'autre part, et surtout parce qu'elles reviennent à définir toute société par rapport à la nôtre.

34. H. Mendras, op. cit., p. 299.

35. Ce qui rend toujours suspectes a priori les spéculations sur l'individu inventif ou « le voyageur éducateur », là où il s'agit d'expliquer une quelconque innovation en milieu paysan.

36. Aunis, Saintonge, Bourbonnais, Berny, Auvergne, Landes, Languedoc, Morbihan, Bresse, Béarn, Pays Basque... (cf. A. Van Gennep, 1, 2, p. 679.)

37 L'un des changements les plus essentiels, c'est celui qui affecte la sensation même du temps. Pour le paysan, il n'y a que le rythme du travail en fonction du soleil. Il ne « perd » pas plus de temps qu'il n'en « gagne ». Il n'a pas d'emploi du temps, il a seulement du travail à faire. On peut se donner rendez-vous; on ne le fixe pas. Sur le passage du temps paysan au temps technicien de l'époque moderne, cf. H. Mendras, op. cit., p. 95.

38 H. Mendras, op. cit. p. 56.

39. Au XVIII^e siècle déjà, le Père Maunoir, jésuite missionnaire en Bretagne fulmine contre la frénésie qui pousse riches et pauvres à danser jusque dans les églises et les enclos paroissiaux (*ar vered*) où se trouvent les tombes. Certains danseurs en viennent à former leurs rondes dans les bois afin d'échapper à la sainte vitupération. Le Père Maunoir leur court après pour leur chanter des cantiques

40. Il faudrait mettre en perspective cette omniprésence du chant: au-delà de la paysannerie, c'est toute l'ancienne société française qui a chanté beaucoup plus qu'on ne le fait aujourd'hui, et dans les foyers bourgeois eux-mêmes, nombreux étaient ceux qui savaient par cœur des airs d'opéra ou d'opéra-comique, et qui les chantaient dans les circonstances les plus ordinaires de la vie quotidienne.

41 À rappeler à certains groupes folkloriques

YVES GUILCHER

La danse traditionnelle en France

d'une ancienne civilisation paysanne à un loisir revivaliste

Librairie de la Danse - FAMDT éditions