



HAL
open science

La permanente reconstruction du village à travers ses fêtes

Dominique Crozat

► **To cite this version:**

Dominique Crozat. La permanente reconstruction du village à travers ses fêtes. 2006. halshs-00006960

HAL Id: halshs-00006960

<https://shs.hal.science/halshs-00006960v1>

Preprint submitted on 13 Dec 2006

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

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

La permanente reconstruction du village à travers ses fêtes

L'étude des sorties (bals et lotos) met en valeur la permanence de deux niveaux de structuration territoriale ancrés dans les mentalités

Dominique Crozat

Maître de conférences

Mutations des Territoires en Europe
UMR 5045, CNRS-Universités de Montpellier 3 et Perpignan

Département de géographie
Université Paul Valéry Montpellier 3
F-34199 Montpellier

Tél. 33- (0)4 67 14 22 49
Mobile 06 32 51 86 42
dominique.crozat@univ-montp3.fr
d.crozat@ades.cnrs.fr

Colloque de l'A.R.F. (Association des Ruralistes Français), Toulouse, octobre 2000

Note : cet article a été sélectionné, relu et accepté pour publication à chacune des deux tentatives de publication des Actes du colloque par les organisatrices. Cette édition a été réactualisée lorsque cela s'avérait nécessaire.

Le territoire de la fête

La commune est en France un espace si particulier que ceux d'entre nous qui interviennent à l'étranger doivent souvent longuement présenter et expliquer pour ses spécificités. On y superpose et on y confond en effet deux définitions: une collectivité territoriale (la commune au sens propre) et un territoire vécu (le village, même si la taille de l'entité est parfois conséquente). Celles-ci se révèlent parfois divergentes. Il est vrai que cette dernière éventualité restait rare et c'est bien ce qui faisait la spécificité française. Or le cas se présente avec l'intercommunalité. Ce hiatus entre deux logiques différentes à un moment où l'ampleur des changements qui touchent les espaces ruraux comme urbains est considérable peut amener à douter des chances de succès du mouvement d'intercommunalité actuel (Lussault, 2001) ou, du moins, amener à souligner que ce processus sera probablement très long et demandera une approche élargie aux aspects symboliques de la construction des territoires. A cet effet, pour les étudier, j'utilise ici les sorties festives (bals, repas dansants et lotos).

2

Dans la définition courante, on entend en effet derrière le terme de commune à la fois :

- la plus petite circonscription administrative, c'est-à-dire également la circonscription de base de l'action publique. Ce territoire, la commune, est donc ainsi le plus souvent compris dans une logique fonctionnelle.

- l'espace d'une communauté de taille réduite (et donc sous-entendue comme de taille " humaine ") qui ressort d'abord traditionnellement tant d'une pratique quotidienne de l'espace que d'une symbolique ancienne. Dans le rural, il jouit d'une forte visibilité car il est matérialisé par le village et s'y ajoute une tradition (à confirmer) de forte intensité relationnelle et interconnaissance (Kayser, 97).

La spécificité française tient dans cette tradition ancienne de confondre avec constance *mu`icipalité* (qui s'efforce d'articuler les deux logiques), *commu`e*, *village* et *commu`auté villageoise*. Cette confusion n'a cessé de se renforcer à travers la construction symbolique de la communauté : c'est l'origine de l'âpreté des luttes qui, depuis trois siècles, ont entouré le contrôle de l'espace sonore (Corbin, 2000), festif (Muchenbled, 78 ; Ihl, 96 ; Crozat, 2001) ou la construction de la mairie (Agulhon, 84).

Cette dimension multiple de l'espace local comme référent identitaire amène à parler d'idéologie territoriale pour définir la structure destinée à articuler entre elles ces deux logiques (Di Méo, 98). Selon Lussault (2005), l'idéologie territoriale puise dans trois registres : le légendaire, la géographicit  et la scène politique. Le *l ge`daire*, c'est la légende dorée ; on reconstruit le mythe des origines du territoire¹. Parmi les différents cadres spatiaux de référence, la commune est probablement le plus vivace. La *g ographicit * s'intéresse à l'organisation morphologique et en même temps au discours produit à son sujet, y compris et surtout par son action pour imprimer sa trace dans cette organisation morphologique. La *sc `e politique* articule fonctionnel et représentations selon les mêmes modalités : c'est la mise en scène d'une figure du politique, il s'agit d'incarner le territoire dans une relation quasi physique (le plus souvent, la figure du maire comme porte-parole).

Or, dans tous les discours à son sujet, l'intercommunalité est pensée et développée uniquement dans une logique fonctionnelle qui fait souvent abstraction de la dimension psychologique des enjeux territoriaux, ou alors se contente de l'évoquer au moyen de poncifs.   leur sujet, Lussault évoque un déficit de territorialité : dans chacun de ses registres, il relève des manques qui tiennent à l'inconsistance du discours collectif et évoque une intercommunalité d'agglomération " actante mais pas actrice " tant ce processus d'individuation identitaire reste insuffisant. Il se demande même si elle sera jamais un sujet d'idéologie territoriale. De fait, dans les pages qui suivent nous allons voir que cette interrogation est fondée : la solidité de structures anciennes ancrées dans les mentalités amène même à se demander si, au moment où les projets

¹ En recyclant en général au passage les mythologies du progrès. L'apparente exception de nos objets d'étude serait révélatrice d'une importance accrue de la tradition et du patrimoine ; en fait, elle témoigne surtout de la plasticité et de la sélectivité de la mémoire collective, capable en à peine deux générations de se contredire compl tement au nom de la même tradition.

3

d'intercommunalité se multiplient, on n'assiste pas à un repli contradictoire sur des territoires de référence plus étroits, en général la commune-village. Il importe donc de s'y intéresser pour envisager la pérennisation du mouvement actuel de développement de l'intercommunalité.

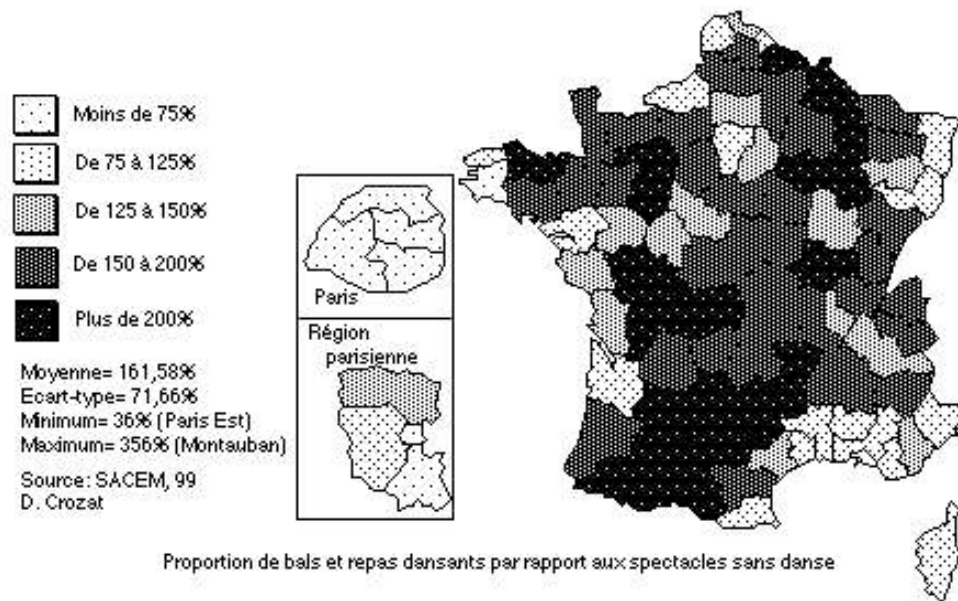
On peut le tenter au moyen de l'étude d'un des principaux événements symboliques dans la vie des lieux: la fête, dont l'importance est essentielle (Corbin, 94 ; Nash, 2000). En même temps, si la fête joue sur les trois registres de l'idéologie territoriale, par essence collectifs, elle est aussi utile dans une approche des territoires structurés et balisés par les pratiques individuelles. C'est ce que Thrift appelle « nonrepresentational theory » ou « theory of practices » (Thrift, 96 et 99). En fait, ce « dépassement de la représentation » (Lorimer, 2005) n'est que l'application à nos travaux d'éléments développés depuis une trentaine d'années par certains auteurs (de Certeau, Foucault, Deleuze et Guattari) autour des idées d'acteur et de réseau et de tenter de les mettre en cohérence avec les structurations collectives prégnantes (Mackenzie et Kobayashi, 89), l'articulation des unes et des autres produisant le territoire. La fête sert ainsi autant à montrer la qualité de la construction communautaire aux visiteurs venus de l'extérieur qu'à créer la communauté (Granié et Linck, 1997 ; Hinnewinckell, 2001 ; Regourd, 2002).

Constituée en tant qu'événement (Crozat, 2004), la fête initie une *commu'auté interprétative* (Fish, 1980), c'est-à-dire une entente sur les normes, où l'ensemble des discours et pratiques, leurs auditeurs et les institutions sont reliés pour produire conjointement le discours et sa lecture. Avec ce concept, Fish identifie « l'appartenance à un même système d'intelligibilité », « le répertoire permettant d'organiser le monde et ses événements » ; cette métaphore du territoire ne peut en être disjointe puisqu'elle en est la réinterprétation permanente ; il est incompréhensible sans elle : le bal public doit être considéré comme expression et en même temps création du territoire local (Crozat, 2005) : il a pour fonction de dire le monde que son public se construit. La duplication de la fête dans d'autres lieux ne peut donner le même bal puisqu'il s'agit d'autres contextes spatiaux. C'est en cela que cette fête dite « traditionnelle » se distingue fondamentalement de créations hyper réelles (Crozat et Fournier, 2005), commerciales et duplicables, plus récentes.

Ainsi, dans le bal, la pratique devient discours d'affirmation identitaire. Il s'agit donc de se demander aussi quel territoire est produit par ce mode de construction : l'intercommunalité en fait-elle évoluer la définition ?

Mais auparavant, il importe de définir ces pratiques festives ; elles sont envisagées essentiellement à travers le bal en tant que principale fête en France. En France, bien qu'en recul, le bal reste de très loin la principale fête (carte 1): chaque année, plus de 140 000 bals -soit une moyenne de 4 bals par commune et par an- jouent toujours un rôle important dans la structuration des relations spatiales et l'institution symbolique du territoire local (Crozat, 98). Etudier leur public et les pratiques collectives que les bals mettent en jeu se révèle riche d'enseignement. On y ajoute les lotos pour l'importance de leur développement récent.

Fig. 1: le bal est la principale fête avec musique en France².



Malgré la modernisation exceptionnellement rapide de ces pratiques festives on découvre la permanence d'une structuration en auréoles concentriques où le village reste dominant ; au-delà, à de rares exceptions près, les liens s'affaiblissent considérablement. Surtout, les pratiques en progrès ne remettent pas en cause ce cadre spatial de référence. On peut donc se montrer sceptique sur la rapidité d'enracinement spatial des structures intercommunales. Enfin, les premiers éléments d'une étude en cours entreprise sur les *maïades*³ en Sud-Gironde confortent nettement ce propos.

Mais avant de revenir sur ce point central, le caractère un peu particulier de ces pratiques rend nécessaire d'introduire quelques éléments de présentation. Afin de mieux cerner l'évolution actuelle des pratiques festives, on part des plus anciennes avant d'envisager les formes émergentes, les différents types de bals d'abord puis les lotos.

La principale fête en France

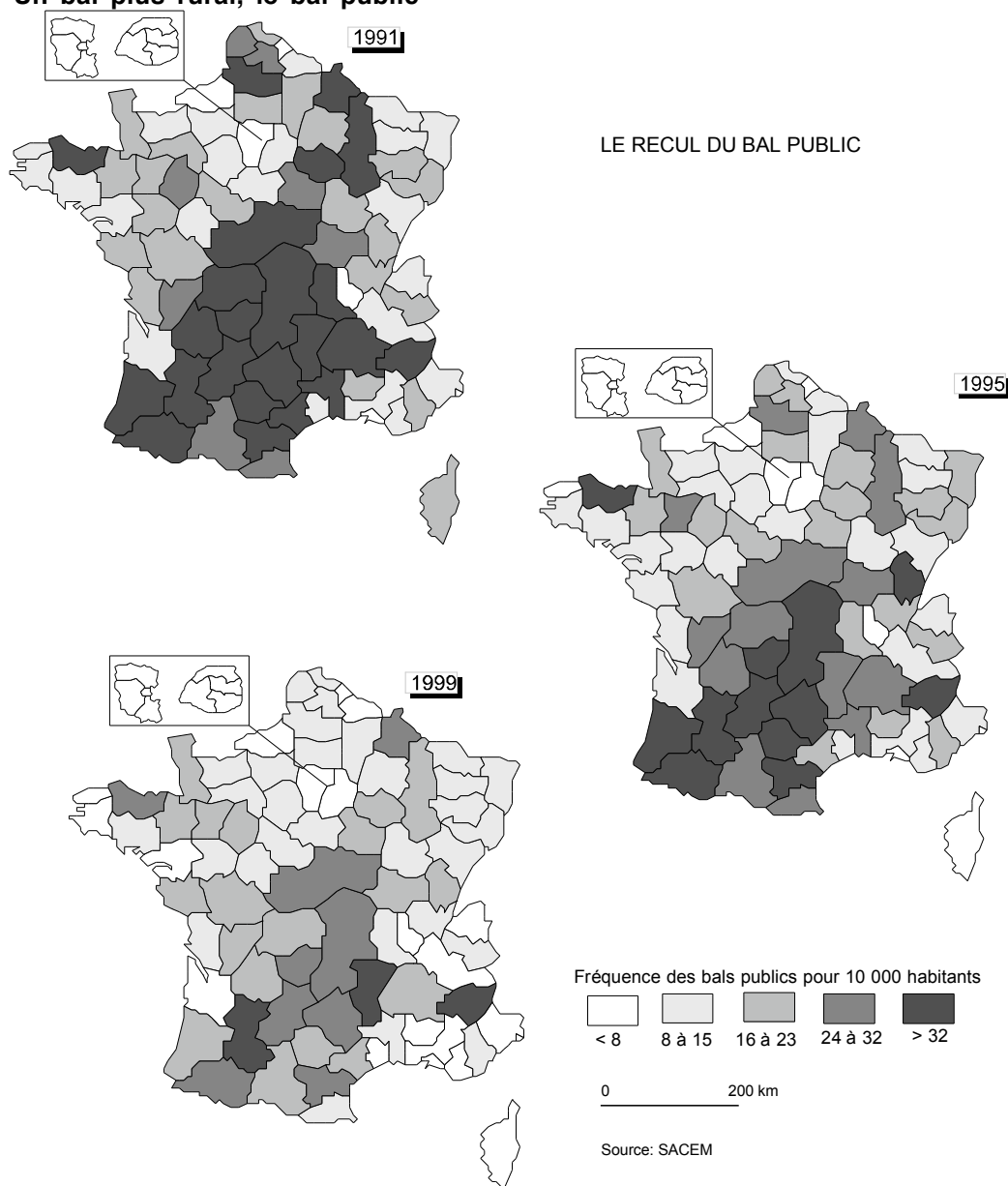
Le bal s'adapte aux mutations de la société: la fréquentation s'uniformise, le cliché d'un bal des jeunes ou d'un bal populaire perd de son sens. L'image d'un bal rural, plus pertinente, est aussi

²Sauf mention contraire, on utilise dans les cartes nationales les données de la SACEM et son découpage géographique: les "délégations" de la SACEM correspondent en général aux départements mais en simplifient aussi parfois la représentation, soit par agrégation de deux départements (Gers et Lot-et-Garonne, délégation d'Agen), soit en isolant des espaces urbanisés (Montpellier), soit enfin en procédant à des redécoupages sur des bases plus géométriques (Paris et région parisienne).

³Il s'agit d'une tradition de fête en plein regain qui suit les élections locales dans une grande partie du Sud de la France: en mai (mais aussi jusqu'à tard dans l'année qui suit) : les habitants du village ou de la petite ville se rassemblent pour fêter leurs nouveaux élus (et réélus) en plantant devant chez eux ou dans des lieux symboliquement importants de la commune, des pins décorés. Ensuite, les élus remercient leurs électeurs (mais aussi ceux qui n'ont pas voté pour eux, nombreux parmi les présents) en leur offrant une collation bien arrosée.

à nuancer. En effet, le choix d'un type de bal, bal public ou repas dansant, permet de mettre en valeur des comportements adaptés à chaque milieu de vie.

Fig. 2 : Un bal plus rural, le bal public

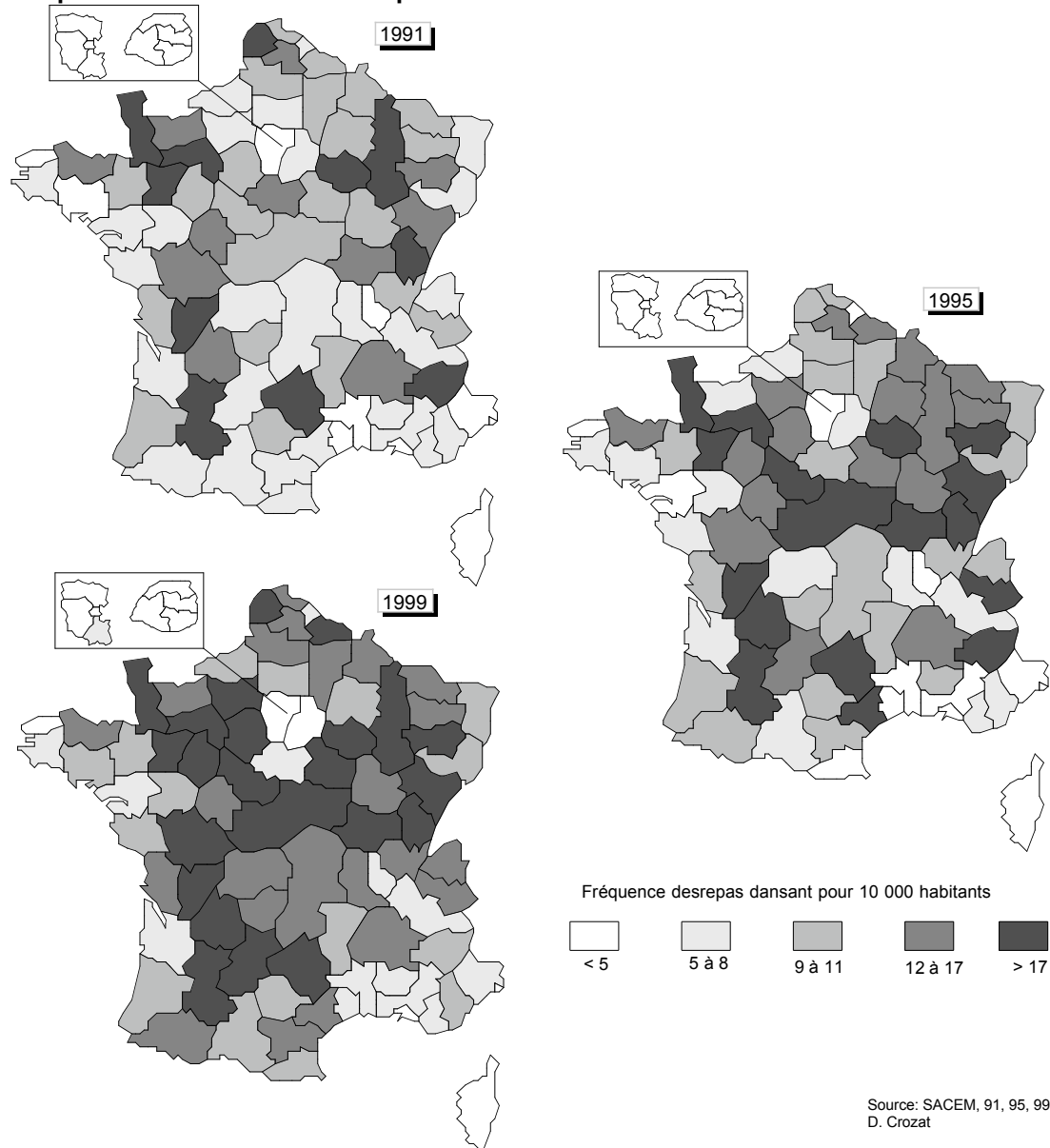


Le bal public tout d'abord est celui que nous appelons simplement "le bal" car il apparaît comme traditionnel. En fait, à la fin XIX^e et début XX^e siècle, à l'occasion de la fête du 14-juillet, il a été remodelé par le pouvoir politique dans le but de contribuer à l'institution de la III^e République et de la commune (Ihl, 96). Par la suite, tous les bals publics se sont alignés sur ce modèle: à travers lui on veut rassembler la totalité de la communauté locale, la refonder en la donnant à voir à ceux qui y participent; c'est l'institution d'un territoire (Claval, 95). Aussi son entrée est généralement très libre, ouverte à tous les habitants d'un espace assez limité quelque soit leur statut social.

Malgré un recul important (30% en 10 ans), le bal public représente encore la moitié des manifestations. Il reste déterminant partout où la relative stabilité de la population ces dernières décennies n'a pas modifié trop en profondeur les liens forts du groupe au territoire et où les

autorités municipales gardent une légitimité importante (fig. 2): plus rural et méridional (Massif Central, Sud, particulièrement le Sud-Ouest) mais aussi -bien que différent et beaucoup plus rare- dans le centre des grandes agglomérations.

Fig. 3: Repas dansants ruraux et périurbains



Il est en partie remplacé par les repas dansants dont le nombre s'accroît mais avec deux types différents:

1- le premier s'apparente au bal public par l'esprit dans lequel il est organisé: même conception de la collectivité locale et du rôle de la fête; mêmes organisateurs: mairies, comité des fêtes, foyers ruraux ou associations municipales. Les deux sont souvent associés dans une même fête (le repas dansant destiné aux habitants du village précède de trois heures le bal public ouvert à un public plus large). Pendant les années 1980, ces repas dansants se sont développés dans le rural isolé en réaction à la dépopulation et au vieillissement devant les risques de dissolution de la collectivité. C'était une réaction de défense, tardive et dépendante d'autres facteurs (l'emploi

surtout, le maintien des commerces et services publics). Plus qu'une véritable renaissance rurale, ce sursaut révélait l'ampleur de la dégradation mais aussi l'ennui.

Depuis une décennie cependant, c'est le rural plus dynamique qui est concerné à son tour. Les repas dansants y remplacent des bals publics (fig.3). Cette inflexion majeure de la sociabilité est justifiée par la volonté de refonder une collectivité locale centrée sur le village. Comme le loto, son essor accompagne le développement rapide des associations dans le milieu rural.

2- Le second type de repas dansant a pour organisateurs des associations plus autonomes du pouvoir politique local, même si elles revendiquent souvent une fonction collective. Moins fréquent, ce repas dansant concerne surtout le périurbain pris dans son acceptation la plus large possible: tous les espaces non centraux qui participent d'un mode de vie urbain. Il correspond à un type de morphologie urbaine qu'on résume sous le terme générique de pavillonnaire.

Ces repas dansants sont nombreux dans les régions les plus urbanisées de l'Est et du Nord du pays (fig.3). Au Sud, on le rencontre surtout dans les périphéries des grandes agglomérations. Son arrivée dans une commune permet de situer avec précision le front d'expansion de l'aire urbaine: ainsi à St-Loubès (Gironde), les six bals publics annuels sont progressivement remplacés par un, puis deux repas dansants, probablement un troisième l'an prochain. Ce second type de repas dansant nous intéresse donc assez peu ici sinon comme bon marqueur du processus de transformation de l'espace rural revitalisé (périorural évoqué plus loin) en espace périurbain (Crozat, 2004).

Quant au loto c'est une activité ancienne, strictement réglementée pendant longtemps. Si on ne peut guère le classer parmi les fêtes, il demeure qu'il est une sortie appréciée d'une partie de la population qui prise également beaucoup les bals. Son essor récent est à relier à celui des repas dansants car il procède des mêmes logiques. On le rencontre traditionnellement concentré sur une aire qui va de l'estuaire de la Gironde au Rhône (cadre de l'étude, en particulier le Val de Garonne) mais il est devenu moins exceptionnel dans de nombreuses régions, en particulier sur le Bassin Parisien et le centre-Est.

La loi du 21 mai 1836 "portant prohibition des loteries" est toujours en vigueur. Mais elle a été assouplie par la loi du 18 avril 1924 qui tolère et encadre⁴ les loteries "destinées à des actes de bienfaisance, à l'encouragement des arts ou au financement d'activités sportives à but non lucratif". Les années 1980 marquent un tournant car on autorise⁵ "les lotos traditionnels, également appelés *poules au gibier, rifles* ou *qui`es*⁶ lorsqu'ils sont organisés dans un cercle restreint", puis⁷ "dans un but social, culturel, scientifique, éducatif, sportif ou d'animation locale".

Cette libéralisation récente a provoqué un essor considérable du loto. Ainsi, en une seule semaine de février 2000, dans les deux cantons limitrophes de La Réole (Gironde) et Marmande-

⁴Autorisation préfectorale assortie d'un contrôle fiscal sévère.

⁵Loi du 9 septembre 1986

⁶On parle de *poule au gibier* en Dordogne et Limousin, de *rifle* ou de *quine* dans tout le reste de la zone Sud, de *loto* dans les régions de développement récent situées plus au Nord (tout le pays).

⁷Loi du 5 janvier 1988

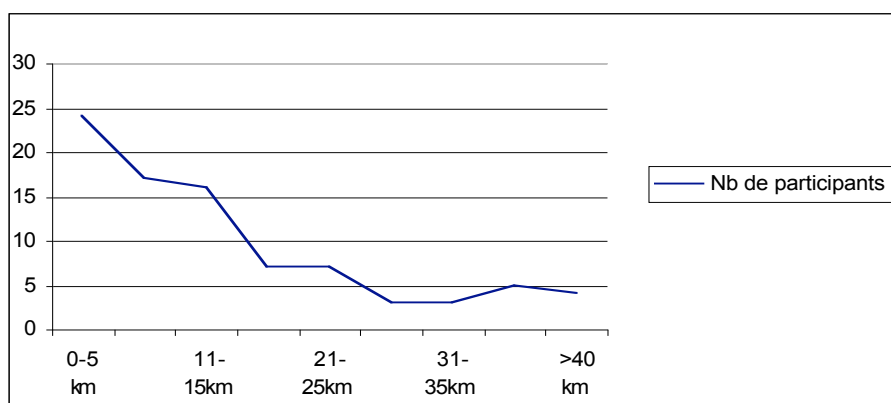
Ouest (Lot-et-Garonne), il a été possible d'en recenser 58, chacun rassemblant 30 à 200 participants. Les lotos sont devenus un des modes privilégiés de financement des associations en zone rurale et à ce titre ils constituent un bon outil d'étude de leur développement, actuellement très rapide. En effet, dans ces régions les bals publics sont restés vivaces ; chargés d'une forte visibilité collective, souvent importants et gratuits, ils gênent le développement de repas dansants associatifs aussi nombreux que souhaités car indispensables au financement des associations. S'y ajoute un autre argument qui joue en défaveur du bal : « *c'est vieux, alors les loulous, ils nous foute` t la paix* » (un organisateur de la périphérie toulousaine). La peur de la violence dans les bals, très largement fantasmatique comme l'a montré Renault (1978), pousse les organisateurs à préférer une activité plus facile à organiser, plus rentable et surtout connotée comme spécifique d'une certaine tranche d'âge.

Mais il importe de s'intéresser maintenant au public de ces fêtes : en effet, sa composition est révélatrice d'une pratique de l'espace restrictive.

Le public des bals: le bal du village

Bals publics, repas dansants ruraux et lotos ont en commun de donner une vision assez nette des modes de structuration des relations spatiales. Le bal public, c'est le bal au village, mais les petites villes sont aussi très concernées. Il attire l'essentiel de son public dans un rayon de 15 à un maximum de 30 km. A Saint-Sornin-Lavolps (Corrèze), Marchan (1993) montre ainsi la faible dispersion du public issu de 38 communes différentes, dont les deux tiers viennent de moins de 15 km (fig. 4).

Fig. 4: L'origine du public dans un bal de Corrèze



Source: Marchan, 1993.

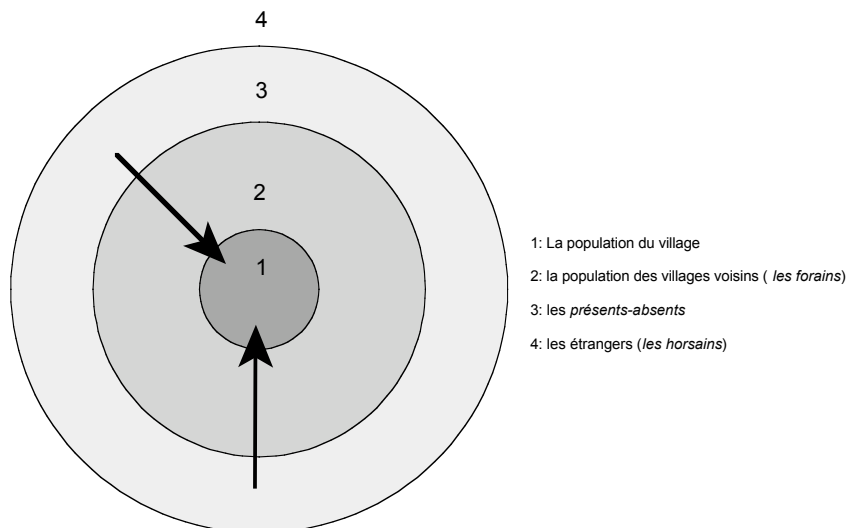
Cette tendance est générale (fig.5) : Vitrac (2002) fait remarquer qu'alors que les trente dernières années ont été marquées par un accroissement sans précédent de la mobilité des ruraux, l'aire d'attraction du public des bals reste stable (15 à 20 km). Cette constance l'incite à s'interroger sur les logiques à l'œuvre dans leur recrutement et proposer l'idée d'une *mésoterritorialité* qui apparaît dans les figures 4, 5 et 6.

Fig. 5: Origine du public d'un bal: Lilhac (Haute-Garonne)



Ce public respecte en effet une stricte hiérarchisation spatiale. Il est composé de quatre populations dont l'importance est décroissante en partant du village (fig.6).

Figure 6: Les quatre publics du bal public



D'après Karnoouh, (72 et 73), Kayser (90)

Les habitants du village : une forte proportion des habitants de la commune participe au bal, surtout si celle-ci est petite: à Lilhac (Haute-Garonne), selon l'organisatrice, au moins 60 des 90 habitants (en fait, probablement un peu moins). A Tuchan (Corbières), Saily-Saillissel (Somme) ou St-Sève (Gironde), on retrouve les mêmes proportions.

Karnoouh (1972) distingue dans une société villageoise deux catégories de personnes: les parents et les étrangers. Les parents sont la parentèle ordinaire mais aussi tous les villageois

d'origine. Ils sont implicitement reconnus comme des amis, sans qu'il y ait forcément alliance et consanguinité. Cette famille "existe comme un univers social séparé, engagé dans un travail de perpétuation des frontières et orienté vers l'idéalisation de l'intérieur comme sacré" (Bourdieu, 94). Les repas dansants du rural isolé sont aussi considérés comme des repas de famille dans le Gers, en Aveyron, dans l'Orne ou en Picardie, de même à Maspie-Juillacq-Lalonquère (64).

Dès que le village grandit et dans les petites villes, cette règle de parenté est moins forte, le brassage de la population, les apports de populations nouvelles sont généralement plus importants et déjà anciens. Même si prévalent encore des relations collectives proches de la *famille* évoquée à l'instant, les liens entre habitants sont moins systématiques. La définition de l'étranger redevient aussi spatiale. Les néo-ruraux sont plus rapidement intégrés. La population locale est alors dominante dans l'ensemble du public. C'est la fête du village pour ses habitants, et les étrangers ne sont là que pour témoigner de l'importance de la commune.

Les autres groupes sont composés d'étrangers. Mais avec des statuts qui distinguent sans appel plusieurs populations fondamentalement différentes.

Les voisins ou *forains* sont l'autre grand groupe qui compose le public. Logiquement, le niveau d'interconnaissance diminue nettement mais reste élevé parmi cette population. A travers la fête, le bal public en particulier, une société se montre à ces voisins venus en visiteurs. La plupart des régions possédaient un mot pour les désigner: *gabatche* en Catalogne, *Gavache* en Aquitaine (Aramborou, 1954 ; Frémont, 1997), *fori`s* de Lorraine (Karnoouh, 72). Ils se distinguent de l'étranger absolu, l'*étri`jeux* du Nord-Est, le *horsis`* normand.

Le forain est celui qui habite hors des limites du village, mais dans un espace voisin, connu et surtout *reco``u*, c'est-à-dire que, bien que différent, il n'en dispose pas moins d'une existence. Ainsi, le forain est un autre moi, un *faux i`co``u* (Karnoouh, 1972): je le connais, le comprend, et sa différence est d'abord utile pour me définir tout en me protégeant de l'inconnu. C'est avec eux qu'éclatent quasiment toutes les bagarres, jamais avec les *horsai`s* (Crozat, 1998).

Les *présents-absents* : j'emprunte cette expression à Kayser (1991) mais restreinte à la population émigrée du village. L'évolution des modes de vie fait qu'aujourd'hui dans les campagnes, tous les jeunes connaissent un moment de leur vie (études, souvent début de la carrière professionnelle) où ils deviennent des *prése`ts-abses`ts*, alors que les retours de retraités restent importants.

Les *prése`ts-abses`ts* possèdent un statut privilégié: venus de plus loin, ils entretiennent cependant des relations intenses avec la population du village dont ils continuent de faire partie malgré leur absence. Ils bénéficient de cette parenté fictive ou réelle mais indispensable pour *être d'ici*, se réclamer du village. Les apostrophes à l'égard du *Parigot* ou du *Toulousai`* sont toujours destinées à un enfant du pays émigré, jamais un touriste. Il s'agit bien d'une formule de réintégration, au sens fort, de ces membres de la communauté.

Les étrangers ou horsains : les vrais étrangers sont plus rares et de deux types: la plupart viennent des limites de l'aire de familiarité (Di Méo, 1998): un peu plus lointains que les *forai`s*, ils ont déjà quelques liens, mais insuffisants pour provoquer leur reconnaissance. Natifs de la région, ils comprennent les rites locaux et affichent donc un plus grand respect de la distance avec les gens du village parce qu'ils en ont intériorisé l'importance. Ils restent donc discrets.

On voit un peu plus les résidents secondaires et les touristes car leur allure étonne (et détonne). Mais ceux-là restent irrémédiablement étrangers. Ils sont les *étrijoux*, les vrais inconnus (Karnouh, 72). Ceux-là on les ignore, ils n'existent pas vraiment, sinon en observateurs discrets mais incapables de comprendre le sens profond des rites qui se jouent devant eux.

Cette structuration mentale élémentaire de l'espace est stable: historiens (Corbin, 2000) mais aussi psychologues (Magret, 1955) l'ont depuis longtemps mise en valeur. On distingue ainsi successivement plusieurs strates en fonction desquelles s'ordonne la connaissance sociale au sein des sociétés rurales:

- aire d'interconnaissance
- aire d'échanges matrimoniaux
- aire de pratique de loisirs
- aire de renommée

Ces différentes aires constituent des strates indispensables à la formalisation des relations à l'autre et, à ce titre, difficilement dépassables. Corbin (2000) y ajoute même, à l'intérieur de l'aire d'interconnaissance, une partition, atténuée aujourd'hui mais encore valable au début du XXe siècle, entre les habitants du bourg et ceux des écarts.

Or, aujourd'hui, ces distinctions pourraient sembler condamnées à disparaître devant l'évolution importante des modes de vie des ruraux. Les distinctions tiendraient alors dans la mobilité accrue mais très inégale selon les groupes qui composent une communauté villageoise (Montulet, 98). Il n'en est rien puisqu'on constate un renforcement récent de l'identification au village: à l'opposé des bals publics, ouverts à tous, les repas dansants sont clos, s'adressent à une clientèle qu'on se réserve le droit de sélectionner. Les organisateurs jouent ainsi un rôle actif dans la définition spatiale de la communauté qu'ils représentent. La plupart des repas dansants sont petits et l'interconnaissance y est bien plus forte que dans le bal public (fig. 7): on reste volontairement confiné entre gens du village et une frange de la population voisine, des *forai`s* invités, souvent très connus dans le village. A Moyrazès, en Aveyron (fig. 8), un repas dansant puis un bal public sont organisés à deux heures et vingt mètres d'intervalle: la part du public *étranger au village* est nettement moindre dans le repas dansant: de l'ordre de 10 à 20%, contre la moitié dans le bal public. Aussi, l'arrivée est-elle généralement longue, le temps que les salutations soient terminées. On y danse peu: le bal est prétexte à retrouvailles, surtout pour des populations âgées, isolées et peu mobiles. Dans l'Orne, la Chambre régionale des Comptes reproche aux municipalités d'organiser des ramassages en bus... Mais c'est aussi les « bals de la classe entre eux » (Loire, Puy-de-Dôme), forme de bal des jeunes sélectif, ou ceux des associations familiales rurales.

Fig. 7: La simplification du public des repas dansants ruraux

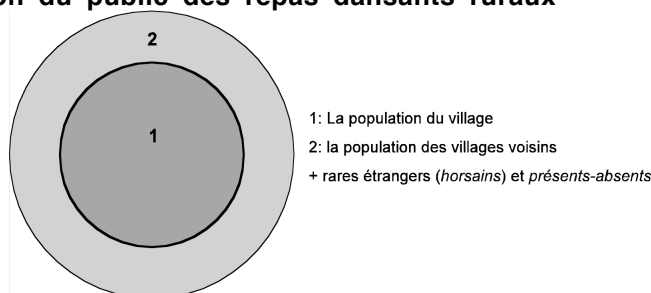
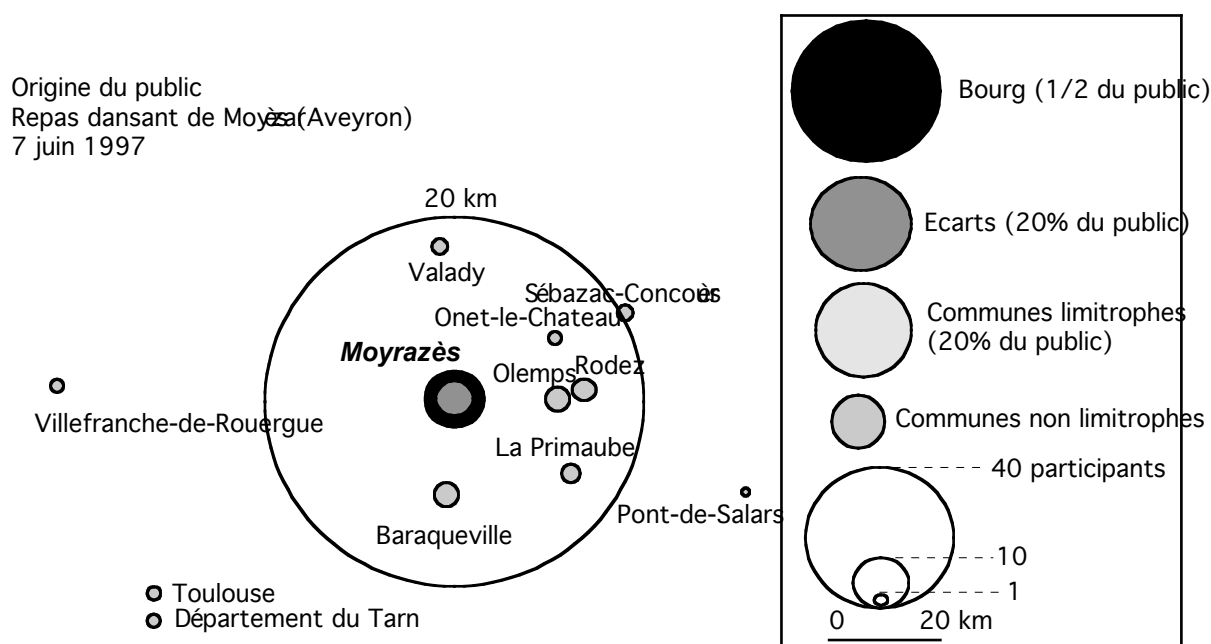


Fig. 8: L'aire de recrutement du public d'un repas dansant rural



Dans les lotos, on constate les mêmes tendances: s'ils parviennent à attirer une clientèle extra-villageoise parfois plus importante, la population de celui-ci reste cependant nettement majoritaire et surtout garde ses prérogatives. En effet, les modalités d'organisations accentuent l'opposition entre deux groupes:

- les membres de l'association organisatrice, centrés sur le village ou la petite ville, se connaissent très bien et dirigent les opérations.

- les participants extérieurs à l'association ont un rôle passif; une bonne partie vient du village et limite l'importance des *forai`s*, leur laissant, littéralement, peu d'espace.

En effet, c'est ce que marque l'occupation sonore de l'espace: l'observateur est surpris d'y voir les *forai`s* très discrets alors qu'ils connaissent et sont connus de la plupart des autres participants. Les plaisanteries à connotations spatiale sont fréquentes et souvent railleuses à leur égard : quelques exemples relevés aux confins de la Gironde et du Lot-et-Garonne montrent bien des rivalités entretenues à plusieurs niveaux : entre quartiers de la même ville: le Rouergue face au Mirail à La Réole (33), le premier étant, il est vrai séparé par la Garonne et rattaché " depuis peu "

(XIX^e siècle) à la commune. Le plus souvent, ces rivalités se déploient entre départements, entre communes voisines de taille équivalente, ou entre grande et petite communes: “ *Dès qu’o` fait quelque chose à Caudrot (33), c’est les réolais qui vie` `e` `t se servir* ”. “ *T’es pas du 47 pour rie`* ” (Montgauzy, 33). “ *E` voilà toujours u` [lot de 3 bouteilles de Beaupuy, 47] que les giro`di`s `auro` t pas* ” (S^{te}-Bazaille, 47). “ *Cachez les lots, voilà Marma`de qui débarque [il s’agit en fait d’habitants de Longueville (47) qui, se sentant insultés, protestent fortement]*” (Tonneins, 47). “ *Restez pas là [gens de Gironde-sur-Dropt, 33], vous allez `ous porter la poisse* ” (Caudrot). “ *Là-bas [à Fontet, 33], vous avez toujours eu le cul bordé de `ouilles* ” (La Réole, 33). “ *Vous [les habitants de Cocumont, 47] `e portez pas votre `om pour rie`* ” (Meilhan, 33).

En retrouvant les mêmes personnes dans des contextes différents d’une semaine à l’autre, il est possible de constater une inversion complète des rôles. Durant la partie, le temps de parole cumulé d’un même couple, pourtant choisi parmi les moins ostentatoires, passe ainsi de 19 à 46 minutes dans des séances d’environ 2 heures 30 selon qu’ils sont dans un village voisin ou chez eux. Surtout, ces interventions sont toutes des réponses et directement liées au fonctionnement du jeu dans la première situation. A l’inverse, dans le second contexte, « chez lui », ce couple en apparence discret la semaine précédente prend l’initiative de commentaires du type de ceux mentionnés plus haut pendant 32 minutes sur 46 : le fonctionnement du jeu ne l’occupe plus que résiduellement. Hors partie (accueil, salutations avant de se quitter), l’écart perdure mais est nettement moindre (13 minutes contre une vingtaine), révélant le bon niveau d’interconnaissance : le loto extérieur est en effet organisé à Caudrot (33) à trois kilomètres de la résidence du couple à Saint-Martin-de-Sescas (33).

Dans tous les cas, il s’agit en effet de relations entre population du village et étrangers *forai`s* bien connus. Dans ce type d’animation, on ne voit jamais d’étrangers *horsai`s* et rarement des *prése`ts-abse`ts*. Seule innovation: la place plus importante des néo-ruraux mais peu souvent à des places dominantes. En effet, comme ils ne peuvent que difficilement pénétrer le réseau informel de sociabilité du village, ils s’impliquent beaucoup dans les associations (Ségalen, 80). Mais elles sont progressivement devenues un outil qu’exploitent bien les ruraux “de souche”, surtout ceux des *prése`ts-abse`ts* revenus s’installer au village après avoir adopté des modes de vie urbains. Ils bénéficient alors de leurs liens dans les réseaux de sociabilité locale (Karnoouh, 73) pour s’implanter assez rapidement à la tête des associations.

Conclusion : solidité et permanence d’un village mythifié

Paradoxalement ces deux formes de sorties en développement rapide révèlent ainsi une restriction de l'aire de recrutement de leur public: la mobilité accrue des populations ne signifie nullement un brassage plus important, une dilution dans une aire plus vaste; bien au contraire, elle semble susciter un repli sur l'*entre soi* : " l'intégration économique rétracte le champs des communautés politiques " (Cohen, 97). Il est d'ailleurs symptomatique d'entendre le même type de réflexions que celles relevées dans les lotos de la moyenne Garonne à l'occasion du tournoi de pétanque de la fête de La Terrasse-sur-Dorlay (Loire), une commune périurbaine fraîchement rattachée à la nouvelle entité intercommunale de Saint-Etienne Métropole⁸. Ces comportements m'amènent à affirmer qu'il y a permanence des comportements territoriaux. Les fêtes attirent une population locale et impliquée: on ne vient pas au bal et au loto par hasard mais parce qu'on a un lien, même ténu, avec la localité. Le plus souvent, ce lien se révèle fort car il s'agit pour la communauté de se définir. Aujourd'hui, cette dernière semble menacée par quatre facteurs:

1- La mobilité accrue multiplie les populations intermédiaires: les *présents-absents*, les *néos-ruraux*, les résidents secondaires, les touristes de passage.

2- L'irruption de plus en plus rapide des modes de vie urbains et, plus largement, l'adoption d'un fonctionnement urbain.

3- La dépopulation. Hors du périurbain rénové, la situation s'inverse : le vieillissement de la population laisse parfois craindre la division par deux des effectifs des villages d'ici une vingtaine d'années. La multiplication des résidences secondaires n'y change rien : à l'exception des présents-absents, leur population n'est jamais prise en compte, même si une partie d'entre elle devient résidente quasi permanente (cas des anglais dans le Sud-Ouest).

4- Dans les communautés démographiquement dynamiques, les mouvements pendulaires vident chaque matin le village de sa population. Jadis, la fête était complémentaire d'une vie commune permanente, "obsédée par l'interconnaissance" (Corbin, 2000), dont elle avait ainsi pour fonction d'atténuer les tensions. Aujourd'hui, la concurrence d'autres espaces, d'autres territoires, d'autres préoccupations affaiblit beaucoup l'interconnaissance. Il est ainsi paradoxal que la campagne incarne la stabilité quand ses populations sont plus mobiles que jamais... Aussi, on voit s'inverser la finalité de la fête: de soupape destinée à atténuer les tensions nées d'une proximité permanente, elle devient prétexte à renforcer l'interconnaissance afin d'échapper à la dilution dans le monde bien plus vaste qu'on pratique le reste de sa vie. Ce territoire commun ne réside guère dans la conscience de la multiplicité des expériences partagées mais plutôt dans l'ordre du discours et des représentations pour définir une nouvelle ruralité fondée sur l'interconnaissance comme référent identitaire collectif et personnel (Little, 99). C'est une idéologie territoriale. Quand on les interroge, les organisateurs et participants théorisent beaucoup et reprennent les arguments des défenseurs urbains du mythe rural de la décennie 70 (Gilbert, 78): interconnaissance, qualité de vie,

⁸Appelé à commenter ce rattachement comme ces remarques, un élu de la commune commence par se taire, puis finit par maugréer: «*que voulez-vous, le ramassage des ordures ménagère, c'est pratique mais c'est pas très bandant...*»

traditions et identité patrimoniale... ce faisant, ils s'inscrivent dans le mouvement de redéfinition du rural (Granié, 98).

Autant qu'un cadre spatial, le *village* désigne une communauté qui entretient un type de relations privilégiées. Cette volonté n'exclut pas les solidarités avec les communautés voisines engagées dans le même processus. Mais une frontière irréductible perdure entre le territoire de la communauté villageoise et celui du voisin. Les rares tentatives d'élargissement du cadre communautaire (bal de l'intercommunalité de Branne, Gironde) se heurtent à la méfiance de la population des petites communes devant les prétentions hégémoniques du bourg. On ne partage pas non plus les salles des fêtes.

Il a fallu un siècle pour que s'effacent les tensions nées du mouvement de concentration des paroisses et communes au XIX^e siècle (Corbin, 2000). Ce fut possible, car la III^e République naissante a su donner aux communes une existence symbolique (Ihl, 96) condensée entre autres dans le bal du 14-juillet devenu modèle du bal public et modèle de structuration des communautés rurales (Crozat, 2001). On peut donc s'interroger au sujet du mouvement de concentration actuel dont l'ampleur est renforcée par l'évolution rapide des modes de vie. Pour dépasser le simple cadre d'une union de projet, toute intercommunalité doit se poser la question qui reste centrale: comment passer de la solidarité à la communauté ? (Sénécal, 92). Il est vrai que ce mouvement de concentration est basé sur le volontarisme et qu'on s'efforce parfois aussi de promouvoir la renaissance d'hypothétiques espaces de convergence historique, des pays plus ou moins mythiques, Josbaig (Di Méo, 2001) ou Pays Foyen (Tesson, 2003)...

D. Crozat

16 Bibliographie

- Aramborou, R. (1954) La gavacherie de Monségur. in Goguel, F. *Nouvelles études de sociologie électorale*. Cahiers de la FNSP, n°60, Armand Colin, pp. 81-132.
- Bourdieu, P. (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Le Seuil.
- Claval, P. (1995) *Géographie culturelle*. Nathan, coll. Fac.
- Cohen, D. (1998) *Richesse du monde, pauvreté des nations*. Paris, Flammarion, 1997, réed. Coll. Champs.
- Corbin, A. (2000) *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes du XIX^e siècle*. Flammarion, coll. Champs, 359 p.
- Corbin, Alain, Gerôme, Noëlle et Tartakowsky, Danielle (sous la dir.). (1994) *Les usages politiques des fêtes aux XIX^e et XX^e siècles*. Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris, Publications de la Sorbonne, 440 p.
- Crozat, D. (1998) *Géographie du bal en France. Diversité régionale. Production culturelle de l'espace local. Acteurs*. Thèse de doctorat, Université Lyon II Lumière, 400 p. et 200 pages d'annexes.
- Crozat, D. (2001) *History and geography of ball (public dances) in France. A process changing according to socio-political structures*. 11th International Conference of Historical Geographers, Québec (Can), 12-18 août 2001, actes à paraître.
- Crozat, D. (2004) Les contextes socio-territoriaux de la vie culturelle et de ses événements, in *Bulletin de l'Association de géographes français – Géographies*, n°2-2004, pp.242-255.
- Crozat, D., Fournier, S. (2005) De la fête aux loisirs : événement, marchandisation et invention des lieux, *Annales de Géographie*, n°643, 2-2005, p. 307-328
- Di Meo, G. (1991) *L'Homme, la Société, l'Espace*. Anthropos
- Di Meo, G. (sous la dir.) (1996) *Les Territoires du quotidien*. L'Harmattan, 207p.
- Di Meo, G. (1998) *Géographie sociale et territoires*. Nathan, Coll. Fac, 320p.
- Di Méo, G. (dir.) (2001) *La géographie en fêtes*, Géophrys, 270p.
- Fish, S. (1980) *Is there a text in this class ? the authority of interpretive communities*, Cambridge (Mass.); London : Harvard university press, cop. 1980., 394 p.
- Frémont, A. (1997) *France, Géographie d'une société*. Flammarion, 1988, réed. coll. Champs, 354p.
- Gilbert, Yves. (1978) Le mythe rural. *Espaces et sociétés*. n° 24-27, janvier-décembre 1978, pp.3-27.
- Granié, A.M. et Linck, T. (1998) Les territoires ouverts et redynamisés de Moyrazès. Une périruralité émergente. in Bages, R. et Granié, A.M. (sous la dir.) *Comment les ruraux vivent-ils et construisent-ils leurs(s) territoire(s) aujourd'hui? Journées régionalistes de l'Association des Ruralistes Français le 18 juin 97*, Toulouse, Maison de la recherche/Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 153-160.
- Hinnewinckell, J.C. (2001) Festivités girondines et dynamiques territoriales, in Di Méo, G. (dir.) *La géographie en fêtes*, Géophrys, pp. 227-246
- Ihl, O. (1996) *La fête républicaine*. Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 402 p.
- Karnoouh, C. (1972) L'étranger ou le faux inconnu. *Ethnologie française*, n°1-1972.
- Karnoouh, C. (1973) La démocratie impossible. Parenté et politique dans un village lorrain. *Etudes rurales*, n°52.
- Kayser, B. (1990) *La renaissance rurale*. Armand Colin, coll. U, 316 p.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. (1992) Du social au mental: une analyse ethnographique. In *Histoire de la France rurale*. Tome 2: L'Age classique des paysans de 1340 à 1789. Paris: Seuil, coll. Point Histoire. Troisième partie, p. 431-497.
- Lorimer, H. (2005) Cultural geography : the busyness of being « more than representational », *Progress in Human Geography*, 29, 1, pp. 83-94
- Little, J. (1999) Otherness, representation and the cultural construction of rurality. *Progress in Human Geography*, n°23-3, pp. 437-442.
- Lussault, P. (2001) Colloque *Images de la ville*. 15-16 mars 2001, Bordeaux, MSHA (Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine), à paraître.
- Lussault, M. (2005) Les territoires urbains en quête d'images. *Urbanisme*, n°342, mai-juin 2005
- Mackenzie, S.; Kobayashi, A. (1989) *Remaking human geography*. Londres, Unwin Hyman.
- Magret, M. (1955) Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques. *Bulletin de psychologie*, tome VIII, n° spécial 7-8, avril 1955, pp. 376-382.
- Marchan, F. (1993) *Musiciens et orchestres de bal en Limousin*. Mémoire de thèse de doctorat nouveau régime, sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, mai 93, 299p.
- Montulet, B. (1998) *Les enjeux spatio-temporels du social. Mobilités*. L'Harmattan, 221 p.
- Muchenbled, R. (1991) *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*. Flammarion, 1^e ed. 1978, réed. coll. Champs, 398 p.
- Nash, C. (2000) Performativity in practice : some recent work in cultural geography. *Progress in Human Geography*, n°24-4, pp. 653-664.

- Regourd, E. (2002) Les fêtes de terroir, un éléments de renouveau des arrières-pays ? *REM, Revue de l'Economie Méridionale*, Montpellier, n°200, 4-2002, pp. 353-372
- Renault, P. (1978) *Les bals en France*. SACEM / Musique et Promotion, coll. Musique vivante, Paris, 94p.
- Segalen, M. (1980) *De la sociabilité au réseau, ou le changement dans la continuité à Saint-Jean Trolimon*. Cahiers de l'OCS (vol. II)- A.T.P., Ed. du CNRS et ATP, 31 p.
- Senecal, G. (1992) Aspects de l'imaginaire spatial: identité ou fin des territoires? *Annales de géographie*, n° 563, janvier-février 1992, p. 28 à 42.
- Tesson, F. (dir.) (2003) Regards croisés d'ethnologues et géographes : vignes et hommes en Pays Foyen. Colloque *Lieux, territoires, mémoires*, MSHA Bordeaux, 3 et 4 avril 2003.
- Thrift, N.J. (1996) *Spatial formations*. London, Sage.
- Thrift, N.J. (1999) Steps to an ecology of place. In Massey, D., Allen, J. and Sarre, P. (eds) *Human geography today*, Cambridge, Polity Press, p. 295-322.
- Vitrac, E. (2002) *Bals populaires ruraux et dynamiques socio-spatiales. Recherches sur les pratiques territoriales de danseurs gersois, hauts-viennois et tarnais*, Thèse de doctorat en géographie, Université Toulouse 2 le Mirail, 2002, 387p.