

**Zeitschrift:** Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires  
**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde  
**Band:** 79 (1983)  
**Heft:** 3-4

**Artikel:** Le folklore manipulé  
**Autor:** Niederer, Arnold  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-117450>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Le folklore manipulé

par *Arnold Niederer*

Nous entendons par manipulation une intervention consciente dans le développement historique des cultures et des éléments folkloriques s'étant maintenus ou re-crées à l'intérieur de la culture européo-américaine.

Nous allons délimiter d'abord les formes et les fonctions du folklore. Le terme «folk-lore» est apparu pour la première fois dans un article de l'amateur d'archéologie William John Thoms (1803-1885) publié par l'hebdomadaire londonien «Athenaeum» en 1846<sup>1</sup>. Thoms proposait que le domaine global de la transmission orale populaire – les légendes, les contes, les légendes hagiographiques, les chants, les ballades, les proverbes, les devinettes, les règles de comportement, les coutumes, ainsi que les superstitions et leurs pratiques – soit désigné par le terme de «folk-lore» en tant que «savoir, enseignement et sagesse du peuple». C'est dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle que le terme folklore s'est imposé dans la plupart des langues européennes – avec pourtant d'importantes différences de sens –, pour désigner ce que l'on a aussi appelé «croyances collectives sans doctrine» et «pratiques collectives sans théorie»<sup>2</sup>.

Dans certains pays, en France et en Italie par exemple, «folklore» ne signifie pas seulement des formes particulières de la culture populaire, il désigne également la discipline scientifique qui s'intéresse à ce domaine de la réalité culturelle. Nous nous tenons ci-dessous aux recommandations du Congrès International d'Ethnologie Européenne (Arnhem, 1955) qui limitent le terme «folklore» à la culture spirituelle du peuple<sup>3</sup>. Nous sommes toutefois pleinement conscients de la problématique de la différenciation entre culture matérielle et culture spirituelle.

Le folklore qui intéressait William John Thoms et ses contemporains est en relation étroite avec l'analphabétisme qui affectait encore à cette époque un tiers environ de la population de l'Angleterre. Le folklore représentait un système complexe d'orientations et de significations; fait de textes parlés, de mélodies, de gestes, de rites et de coutumes et propre à des enclaves culturelles archaïques et pour la plupart du temps rurales; celles-ci étaient liées par leurs traditions au passé, le présent ainsi que le futur ne représentant essentiellement que des projections de ce passé. Le contenu informatif des manifestations folkloriques ne pouvait être que moindre; mais sa fonction concrète

et intégrative en était d'autant plus importante: la berceuse aidait l'enfant à s'endormir ou le calmait, le chant des travailleurs rythmait l'ouvrage et coordonnait l'effort commun, l'oracle dévoilait le futur, les versets et les coutumes curatives devaient guérir le malade. Le folklore servait à l'intégration du groupe par la formulation en commun de rites religieux et profanes, par la transmission de légendes explicatives à traits ethnocentriques, par les plaisanteries locales dirigées contre les communautés voisines. Il compensait par le conte et les histoires merveilleuses les frustrations créées par les contraintes biologiques et sociales; il offrait la possibilité d'une évasion dans le monde de l'irréel où le fils du meunier épouse la fille du roi et où les canards pondent des œufs d'or. La surabondance de ses fêtes libérait pour un instant l'homme du quotidien. Ses plaisanteries rompaient les tabous sexuels ou autres, en les tournant en ridicule. Le folklore offrait un système de réponses aux questions sur la création du monde, de l'homme, des animaux et des plantes, des montagnes et des fleuves et expliquait à travers ses légendes étiologiques les faits et les événements locaux curieux ou incompréhensibles. Sa fonction divinatoire s'exprimait dans les pratiques divinatoires, telles que la cartomancie, l'interprétation des rêves, la prédiction du futur par la lecture du marc de café ou du plomb fraîchement fondu. Les proverbes, fables et histoires morales servaient des buts pédagogiques, tandis que les formes institutionnalisées de l'opprobre, du tribunal populaire, les marques conventionnelles du déshonneur et les versets railleurs soutenaient le contrôle social. Les légendes antiféodales et les plaintes des paysans entretenaient une conscience de l'oppression et de l'exploitation.

Si l'on considère – avec Richard Weiss – les manifestations du folklore en tant que «langage de la culture populaire et des contenus de croyances, langage qui se modifie continuellement»<sup>4</sup>, on peut désigner celui-ci – sur la base des fonctions mentionnées plus haut – comme un langage à fonction concrète et intégrative dans lequel l'information est en arrière-plan. Ce sont la rumeur et les ragots qui, dans les cultures folkloriques, se chargeaient de l'information dans le sens de la transmission d'un savoir actuel.

Le vieux folklore est toujours demeuré un «ici et maintenant» dans son actualisation locale, de manière semblable au dialecte et bien que certains de ses thèmes et de ses formes aient été très répandus. Il s'agit sans doute de la caractéristique la plus importante du vieux folklore: il était natif au vrai sens du mot et n'était fait que pour un groupe donné.

La conscience du fait que le présent humain, la participation de tous, au même moment en un même endroit, en tant qu'acteurs et spectateurs, en fait partie explique la résistance manifestée contre tout éloignement du folklore par rapport à son environnement d'origine et contre sa représentation devant un public étranger auquel il n'était pas destiné.

Des puissances religieuses, politiques ou économiques ont tenté de tous temps d'utiliser à leur profit les folklores locaux – les systèmes de connaissance, de significations et de communication. Elles procédaient en général en attribuant un sens différent aux manifestations du folklore, celles-ci étant souvent, pour leurs participants, plus importantes au niveau émotionnel que cognitif.

Nous savons que le christianisme a bien conservé dans de nombreux cas les coutumes païennes, mais en a changé le sens. Vers le milieu du 4<sup>ème</sup> siècle, on a déplacé la fête de la naissance du Christ au 25 décembre dans le but de détruire le culte païen du sol invictus au moment du solstice, ainsi que celui du dieu oriental Mithras<sup>5</sup>. Le pape Grégoire le Grand écrivait en 601 – en se référant à la christianisation des Anglo-Saxons – que l'on ne devait pas détruire les sanctuaires de leurs idoles, mais seulement les images qui s'y trouvaient. Si le peuple ne voyait pas ses temples détruits, il admettrait son erreur du fond du cœur, reconnaîtrait et adorait le vrai Dieu<sup>6</sup>.

Les réformateurs n'acceptèrent en général pas les éléments folkloriques traditionnels accompagnant les fêtes de l'année religieuse. Ils ne cherchèrent pas à en modifier le sens, ils les éliminèrent. Calvin enleva aux services de Noël et de Pâques toute festivité et imposa des punitions graves pour l'interruption du travail à Noël<sup>7</sup>. On attribue cependant à Martin Luther deux chants qui devaient être chantés au moment de la destruction symbolique de l'hiver. Selon ces chants, la personnification traditionnelle de l'hiver ou de la mort avait été remplacée par une figure du pape qui était portée hors de ville et jetée à l'eau<sup>8</sup>.

Il semble qu'il soit plus aisé de modifier un folklore existant que d'en créer artificiellement un nouveau. Lorsqu'au cours de la Révolution Française des fêtes entièrement nouvelles furent créées par l'Etat, elles n'eurent, le «14 Juillet» mis à part, pas de succès durable. On était d'ailleurs conscient de ce phénomène dans les dictatures modernes où l'on préféra transformer les fêtes que d'en créer de nouvelles. Un folklorisme caractérisé par la philosophie du moment se développa sous le 3<sup>ème</sup> Reich, qui cherchait à revitaliser le bien populaire germanique soi-disant détruit par des éléments culturels étrangers. Wolf-

gang Emmerich s'interroge dans sa dissertation sur le degré auquel l'ethnologie nationale (*Deutsche Volkskunde*) s'est laissée engager en tant qu'instrument de manipulation ou auquel elle a été elle-même manipulée<sup>9</sup>. Les politiciens exigeaient de l'ethnologie nationale qu'elle mette à disposition des connaissances utilisables concrètement pour la ré-éducation du peuple. Elle devait, en particulier, revitaliser des «pousses capables de vie, bien que déséchées» venues de l'antiquité germanique. Un certain nombre d'ethnologues furent heureux de la signification que leur travail longtemps négligé acquérait soudainement et se mirent consciemment au service de la ré-éducation prônée par le national-socialisme. Ils découvrirent des rapports entre le savoir paysan et la pré-histoire germanique; il fallait isoler le noyau germanique des symboles, mythes et coutumes et le séparer des influences celtes, grecques, romaines et chrétiennes. Ce travail compliqué ne pouvait se faire en un jour, le mouvement dépassa vite les ethnologues qui finirent par devoir se contenter de confirmer ce que le gouvernement avait déjà ordonné. Ils se déclarèrent d'accord pour que le 1<sup>er</sup> mai soit fêté avec des fleurs et des couronnes puisqu'il était, selon le témoignage de l'ethnologie européenne, «une date archaïque pour les semailles... depuis toujours un moment à signification vitale, donc sacrée». On conserva l'arbre de Noël, puisque ses origines se trouvaient dans l'arbre de mai germanique que l'on allait chercher dans la forêt pour s'assurer la fertilité dans la nouvelle année<sup>10</sup>.

La recherche dans le domaine des symboles fut soutenue de manière importante par l'Etat. Les interprétations abstruses qui en résultèrent n'eurent toutefois que peu d'influence directe sur la formulation du folklore national-socialiste. Restait le svastika qui, pour Hitler, représentait «la mission du combat pour la victoire des Aryens et la victoire de la pensée du travail productif»<sup>11</sup>. Restèrent aussi la couronne des moissons «en tant que symbole parfait de la paysannerie productive»<sup>12</sup>, l'épi double garni d'un pavot rouge «en tant que symbole de l'alliance et de la communauté étroite entre la ville et la campagne»<sup>13</sup>, ainsi que l'arbre de vie que certains chercheurs associèrent au caractère runique représentant le dieu germanique Tyr, comme si un symbole aussi universel pouvait avoir été inventé par une seule race. L'interdiction de porter le béret basque montre bien combien le 3<sup>ème</sup> Reich prit au sérieux les manifestations innocentes du folklore: on déclara qu'il n'était pas convenable que les hommes de race germanique portent cette forme méditerranéenne du couvre-chef. A Colmar, un décret des autorités allemandes menaça de camp de concentration ceux qui ne se conformaient pas à cette interdiction<sup>14</sup>.

Le 22 octobre 1940, la chancellerie du Parti avisa les autorités communales de prendre toutes mesures pour que les spectacles folkloriques des travailleurs étrangers soient limités à un minimum. On s'inquiétait en haut lieu de ce que les représentations folkloriques données par les étrangers forcés de travailler en Allemagne pendant la guerre avaient trouvé un écho positif dans la population allemande<sup>15</sup>.

L'antisémitisme s'est appuyé, en tant que part essentielle de l'idéologie populaire, sur l'évaluation négative des Juifs découverte par les ethnologues allemands dans le folklore. La première édition du dictionnaire d'ethnologie nationale allemande indique sous le mot «Juif» : «La loi allemande de 1935 concernant les Juifs a astreint tous les Allemands à la ségrégation que le bon sens du peuple des bords de la mer, de la campagne et de la montagne n'avait jamais abandonnée»<sup>16</sup>. On se réfère ici au «bon sens populaire» qui fait aussi partie du folklore et s'exprime surtout par une attitude défensive envers ce qui est étranger ou différent. On peut intensifier en le manipulant un «bon sens populaire» diffus et s'en servir pour faire des boucs émissaires de ceux qui sont autres (qu'il s'agisse de «sorcières», de Juifs, de sectes, de personnes de race différente) et les exposer à la destruction. Le folklore (le savoir du peuple) n'est pas constitué de contes, de légendes et de belles chansons seulement. Il est aussi fait d'erreurs transmises avec obstination, de préjugés, de contes fantastiques à la vie dure et qui peuvent être utilisés de manière démagogique<sup>17</sup>. L'estimation positive du peuple «non policé» qui a régné depuis l'époque du romantisme – et tout ce qui l'accompagnait – ont fait que cet aspect du folklore a été largement négligé par la recherche, alors que le siècle des lumières avait combattu le folklore sur la base même de ces aspects négatifs.

Le folklore russe est, lui aussi, utilisé consciemment dans un but politique. Les leaders de la révolution russe, Lénine et Trotski, n'avaient, il est vrai, aucun intérêt pour les reliques du passé. Ils croyaient qu'un ordre social nouveau produirait un renouveau de l'art populaire. Trotski écrit en 1924 («Littérature et Révolution») : «L'essence même de la révolution implique une rupture de fait du peuple russe avec la «Russie sacrée», avec les icônes et les punaises» (punaises en tant que symbole de l'arriération paysanne<sup>18</sup>.) Lénine avait déjà confronté les Narodniki (amis du peuple)<sup>19</sup> avant la révolution; ceux-ci voulaient créer un nouvel ordre social qui puiserait dans la force et la tradition de la population rurale et se baserait sur la communauté villageoise du «Mir». Les folkloristes russes continuèrent malgré tout – et sans rencontrer d'opposition – à collectionner et à

étudier le folklore pré-révolutionnaire pendant la période qui suivit la révolution. Ce n'est que lorsque Staline eut fait accepter sa conception du «Socialisme dans un Etat» que l'on commença à utiliser le folklore politiquement de manière consciente, sous le motto: «national dans sa forme, socialiste dans son contenu». Le folkloriste Iouri Sokolov écrivait alors: «La parole poétique orale n'a jamais servi autant et avec autant de succès les buts du socialisme en Russie que pendant la période soviétique. La folkloristique soviétique a contribué à rendre claire la signification agitative et propagandiste du folklore; ce faisant, elle s'est engagée par rapport aux tâches pratiques de notre vie en société»<sup>20</sup>.

Le gouvernement soviétique soutient les créateurs de chants et de légendes populaires – dont la tradition s'est maintenue dans de nombreuses régions – et les récompense par des prix et des titres honorifiques dans le cadre de l'Association soviétique des écrivains. Leurs chants ne mettent plus en valeur les vieux héros populaires, mais ils chantent la gloire de la vie dans les kolkhozes, les astronautes, les leaders de la révolution et du parti, au moins tant que ceux-ci ne sont pas tombés en disgrâce. Au moment de la révision du manuel de la poésie populaire russe publié en 1954, par P.G. Bogatyrev, on a éliminé plus de 200 passages mentionnant Staline. L'édition dé-stalinisée est parue en 1956<sup>21</sup>.

C'est ainsi que le folklore manipulé est devenu, en Russie soviétique, un instrument de propagande politique important, non seulement dans la politique intérieure, mais aussi pour la propagande dans les pays du Tiers-Monde; dans ces pays, le folklore est un moyen de communication efficace dans la tentative d'influencer des masses populaires analphabètes. N'oublions pas non plus les groupes de danses populaires qui servent à la propagande culturelle à l'étranger et sont utilisés par les organismes touristiques en Russie même<sup>22</sup>.

Un manque de place me force à omettre une discussion détaillée du «folklore des minorités», tel qu'on le rencontre en Occitanie ou dans le Tyrol du Sud: il s'agit, en Occitanie, de la forme moderne des chants de protestation introduits par des chanteurs et par le biais du disque; dans le Tyrol du Sud, on trouve le port du costume traditionnel qui, d'ailleurs, fait se demander si c'est par l'utilisation de formes historiques dépassées que la jeunesse va être attirée par les buts des autonomistes. Apparemment, même la culture populaire ne peut vivre uniquement des intérêts de son capital «passé»<sup>23</sup>.

Le folklore n'est pas utilisé que par les politiciens; les organisateurs des industries du tourisme et des loisirs le manipulent également, les

moyens de communication de masse jouant un rôle important dans cette dernière catégorie. Le folklore s'est modifié fondamentalement depuis l'époque de William John Thoms. Il n'est depuis longtemps plus vécu ni reçu dans cet état particulier de l'inconscient que l'ethnologie européenne traditionnelle y voyait; il est au contraire considéré par les gens du peuple eux-mêmes de manière consciente comme une tradition<sup>24</sup>. Le folklore de notre époque, par opposition à l'ancien folklore qui devait, nous l'avons montré, provoquer ou empêcher quelque chose, ne comporte plus cette relation à une croyance. Il n'accompagne plus notre quotidien comme quelque chose qui va de soi et n'apparaît plus, en Europe centrale au moins, que sous la forme mutante de l'organisé et du dirigé conscient, comme un «faire voir». Hans Moser a repris en 1962, dans un article fondamental, la notion culturo-sociologique de «folklorisme» du sociologue Peter Heintz, pour désigner la représentation consciente du folklore. Il l'a appliquée à l'ethnologie européenne pour désigner la transmission et la représentation d'une culture populaire de seconde main<sup>25</sup>. Dans la mesure où le folklore n'est plus le savoir du peuple, où l'on n'y croit donc plus, ses formes qui, autrefois, représentaient un tout, peuvent être séparées et recombinaées, en bref: manipulées. Le folklore n'est plus que matière première servant à produire par la re-formulation artistique – ou parfois artificielle seulement – des effets et des illusions neuves et en partie efficaces. Lorsque l'on représente un mariage paysan sur la scène, le langage des rites et des chants devient la langue de l'opérette, l'action devient un «faire voir»<sup>26</sup>. Le déplacement d'une expression culturelle de sa propre dimension langagière dans une autre implique toujours le risque du «kitsch», de manière semblable au déplacement d'une œuvre d'art plastique ou architecturale d'une matière première dans une autre.

Le savoir et le signifiant compris autrefois dans le folklore ont fait que les représentations «pour le show» ont longtemps semblé profanation. Il est arrivé que l'on proteste contre la représentation organisée lorsqu'il s'agissait de folklore dit religieux, comme la prière du berger pour son bétail et son alpe. Ce qui relève du culte, serait-ce d'une liturgie populaire, présuppose un haut degré de participation, est lié à des lieux et des temps sacrés et refuse de devenir spectacle servant à l'amusement.

Le folklore manipulé dans des buts commerciaux se trouve sous des formes variables: du spectacle des Cosaques du Don aux bouffonneries des garçons de paysans bavarois décrites par H. Moser<sup>27</sup>. Le passage du folklore appartenant aux groupes traditionnels à un folk-



lore servant de représentation se fait de la manière suivante: des coutumes particulièrement attractives sont annoncées par affiches, des trains spéciaux amènent des curieux qui ne sont pas de véritables participants, les représentants des mass-médias arrivent avec leur équipement. Certaines coutumes ne se sont d'ailleurs maintenues que grâce à cet intérêt venu de l'extérieur et aux recettes enregistrées. Des coutumes soi-disant dégénérées sont parfois revitalisées par des organisateurs locaux, comme par exemple la «Chasse des saints Nicolas» de Küssnacht. Cette dernière a passé d'une course sauvage des adolescents qui traversaient le village, munis de cloches, de cornes et de bidons, derrière quelques porteurs de chapeaux particuliers contenant des bougies, à un cortège bien organisé et spectaculaire qui attire des foules de visiteurs et que l'on a imité dans d'autres communes de la Suisse Centrale. Walter Heim, qui a suivi cette transformation, écrit: «Bien entendu le Klausjagen de Küssnacht ne peut plus, dans ces circonstances, être considéré comme une coutume naïve pratiquée de manière naturelle. Une telle attitude par rapport aux coutumes est d'ailleurs presque impossible à l'homme moderne»<sup>28</sup>.

Lorsqu'une coutume ou l'un de ses éléments est suffisamment spectaculaire, ceux qui l'exercent en arrivent tôt ou tard à participer à des festivals internationaux de folklore. Ceux-ci encouragent la compétition, ce qui conduit à des embellissements et parfois à des manifestations de mauvais goût. Le touriste trouve, dans une rencontre qui ne l'engage à rien avec un folklore pseudo-archaïque, – rencontre s'accompagnant de souvenirs de voyage, de spécialités culinaires, de cartes postales, de prises de vues – une appropriation en quelque sorte magique du pays qui le reçoit; ceci l'empêche de vivre plus profondément la réalité de ce pays et peut lui épargner un choc culturel peu agréable.

Certains thèmes folkloriques ont été repris par les mass-médias et universalisés. Le cow-boy de l'Ouest américain a été stylisé en un mythe presque planétaire. Au siècle dernier, on a décrit le cow-boy de manière réaliste comme un garçon-vacher pauvre, sale, plein de pous et qui sentait mauvais; il surveillait le bétail à longueur de journée pour un salaire minimum, réparait les clôtures et fabriquait des fouets. Au moment d'entrer dans la littérature, puis au début du siècle dans le film, il perdit ses aspects les moins spectaculaires; il devint le cavalier audacieux dans les espaces infinis, une figure mythique qui n'exista d'abord que dans les illusions des amateurs de westerns. Mais quelques cow-boys véritables commencèrent à imiter par leur habillement, leur équipement et leurs gestes les fictions répandues par l'in-

dustrie culturelle. On trouve aujourd'hui dans les ranches des cow-boys habillés à la dernière mode «western» qui survolent leurs troupeaux en avion pour chercher les animaux égarés et qui dévorent pendant leurs loisirs des bandes illustrées chantant la vie aventureuse de leurs prédécesseurs<sup>29</sup>.

On peut retrouver en de nombreux endroits l'effet rétro-actif, décrit ici pour le western, d'un folklore manipulé par les mass-médias: les coutumes, la musique, le chant sont stylisés ou archaïsés par des professionnels jusqu'à ce qu'ils soient dignes de spectacle et correspondent aux exigences des festivaux ou des émissions de radio et de télévision. Depuis que les coutumes du Lötschental comportant des masques ont été popularisées par les illustrés et surtout par la télévision, une industrie de masques sculptés utilisés pour la décoration y a fleuri, alors que la coutume en soi n'est plus maintenue que par les enfants. A tel point que le prieur Johann Siegen de Kippel remarquait vers 1960 que les adultes ne portaient plus le masque que lorsque des photographes le leur demandaient et les payaient<sup>30</sup>.

C'est ainsi que le folklore, ou certains thèmes folkloriques privilégiés, se désintègrent plus ou moins et sont commercialisés, c'est-à-dire intégrés à la culture de masse. La critique du folklorisme en tant que folklore organisé et transformé est exprimée surtout par les classes éduquées, dans les pays de langue allemande en particulier.

On applique le critère de l'authenticité aux manifestations du folklore organisé. N'est authentique que ce qui semble pré-industriel et en rapport communicatif primaire avec des groupes ruraux; est falsifié tout ce qui sort de ce rapport communicatif pour se retrouver dans un environnement auquel il n'était pas destiné. Cette notion d'authenticité repose sur l'idée d'une existence populaire interchangeable, idée qui remonte à l'époque du romantisme. Lorsque les membres d'un orchestre paysan enlèvent leurs costumes après avoir joué leur musique natale et leur jodel pour les touristes et jouent du jazz pour leur plaisir ou dansent au son du juke-boxe, où est l'authenticité? On oublie que la culture populaire est, comme celle des gens éduqués, moins un état qu'un processus qui évolue toujours plus rapidement et que les deux cultures – culture de masse et culture populaire – se font constamment des emprunts.

On connaît à peine cette critique du folklore organisé et stylisé dans les pays latins. Là où un folklore pratiqué de manière naïve existe encore – comme dans le Sud de l'Italie et ses îles, en Andalousie et en Grèce –, là où les actions magico-religieuses telles que les rites pour obtenir la pluie, les plaintes funèbres ou les danses thérapeutiques ne

sont pas rares, on considère ces pratiques comme une caractéristique de sous-cultures périphériques arriérées dont on n'aime pas mentionner l'existence<sup>31</sup>. En Italie le « bon folklore » consiste dans les grandes fêtes spectaculaires des villes, telles que Santa Rosalia à Palerme, la Corsa dei Ceri à Gubbio, la course de chevaux accompagnée de coutumes moyennâgeuses du Palio à Sienne, le Carro du Samedi de Pâques à Florence; en Espagne ce sont les processions fastueuses de la semaine sainte et les combats de taureaux. Cette attitude – qui voit dans le naïvo-archaïque avant tout ce qui doit être dépassé – se manifeste chez les peuples latins dans la dévalorisation des patois en tant que « forme barbare » de la langue nationale. De même que, selon l'opinion régnant dans ces pays, les patois ne peuvent que s'enrichir en empruntant à la langue nationale, de même le folklore rural va-t-il s'enrichir en empruntant des éléments à la culture répandue par les mass-médias. Dans ce sens, le caractère des fêtes rurales dans le Sud de l'Europe évolue: le noyau religieux demeure, mais dans la partie profane de la fête des couples modernes remplacent les danses communautaires, des haut-parleurs répandent de la musique du hit-parade, les vieux jeux font place aux courses de vélos, à la boxe et au football popularisés par les mass-médias. Les folklores – dans le sens établi par William Thoms – n'existent plus que dans quelques enclaves du passé et dans les groupes de jeux des enfants. Une tradition orale qui peut être vieille de plusieurs siècles transmet dans ces groupes enfantins des chants, des comptines et des jeux, sans intervention des adultes, et ces éléments anciens côtoient des créations nouvelles et souvent agressives. Les enfants et les adolescents passent aisément du folklore à la culture de masse<sup>32</sup>. Peut-être aimons-nous autant certaines formes du folklore parce qu'elles nous rappellent l'enfance de l'humanité.

Au moment de juger les émissions folkloriques des mass-médias nous devrions, pour être justes, considérer les tâches spécifiques de l'industrie des loisirs. Les équipes qui façonnent les œuvres de la culture de masse doivent se concentrer sur ce qui n'est primordial ni dans l'art individuel ni dans le folklore dans l'ancien sens, à savoir sur le public. Elles doivent établir à tout prix une communication avec un nombre de consommateurs aussi large que possible. Leur message n'a de sens que s'il est reçu. C'est pourquoi les symboles, les images et les sons doivent être adaptés à la capacité de réception de la majorité des consommateurs potentiels. On ne peut pas tenir compte de particularités locales, d'éléments folkloriques isolés – bien qu'ils intéressent le connaisseur – parce qu'ils ne sont pas compris de la masse.

Mais les émissions folkloriques des mass-médias peuvent être résultat d'une recherche sérieuse et d'un effort artistique autant que du mauvais goût de certains de leurs créateurs, mauvais goût que ceux-ci identifient parfois trop facilement au goût du public.

Au lieu de comparer les produits de la culture de masse à ceux de la culture des gens éduqués ou au vieux folklore lié à une localité, il faudrait les comparer entre eux, en tant que messages de la culture de masse et par rapport à des notions de goût, d'habileté dans la représentation, de véracité interne (qui n'est pas identique avec la précision ethnographique) et d'attitude éthique. C'est à l'homme archaïque que s'adressent les combats élémentaires des westerns, un homme que chacun porte en soi. Mais ce qui compte, c'est de décider si les pluies de balles du western servent à glorifier le droit du plus fort ou si, au contraire, il y s'agit de combattre pour l'égalité des droits.

#### Notes

<sup>1</sup> William John Thoms, *Folklore*, dans: *Athenaeum*, no 982 (Londres 1846) p. 862 sq.

<sup>2</sup> André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris 1948, p. 366.

<sup>3</sup> Jorge Dias, *The Quintessence of the Problem: Nomenclature and Subject-matter of Folklore*, dans: *Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale 1955*, Arnhem 1956, p. 1-14.

<sup>4</sup> Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, Erlenbach-Zürich 1946, p. 160.

<sup>5</sup> Weiss (comme note 4) p. 169.

<sup>6</sup> Adolf Bach, *Deutsche Volkskunde*, Heidelberg 1960, p. 256.

<sup>7</sup> Richard Weiss, *Grundzüge einer protestantischen Volkskultur*, dans: *Archives suisses des traditions populaires* 61 (1965) p. 130 sq.

<sup>8</sup> Erika Kohler, *Martin Luther und der Festbrauch*, Köln 1959, p. 97 sq.

<sup>9</sup> Wolfgang Emmerich, *Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich*. Tübingen 1968. (*Volksleben*, 20), p. 145 sq.

<sup>10</sup> Walther Steller, *Volkskundliche Arbeit im Lichte des Nationalsozialismus*, dans: *Volkskundliche Gaben John Meier zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1934, p. 245.

<sup>11</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, édition de 1927, vol. II, p. 557.

<sup>12</sup> Steller (comme note 10) p. 246.

<sup>13</sup> Walther Steller, *Volkskunde als nationalsozialistische Wissenschaft*, Breslau 1935, p. 45.

<sup>14</sup> Paul Sérant, *La France des minorités*, Paris 1965, p. 298.

<sup>15</sup> Emmerich (comme note 9) p. 272 sq.

<sup>16</sup> Oswald A. Erich, Richard Beitzl, *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, Leipzig 1936, p. 364 sq.

<sup>17</sup> Sona Rosa Burstein, *Folklore, Rumour and Prejudice*, dans: *Folklore* 70 (Londres 1959) p. 361 sq.

<sup>18</sup> Léon Trotski, *Literatur und Revolution*, Vienne 1924, p. 47.

<sup>19</sup> Wladimir I. Lenin, Was sind die Volksfreunde und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? (1893), dans: W.I. Lenin, Werke I, Berlin-Est 1955, pp. 119-338.

<sup>20</sup> Iouri M. Sokolov, Russian Folklore, New York 1950, p. 141.

<sup>21</sup> Richard M. Dorson, American Folklore, Chicago 1959, p. 3.

<sup>22</sup> Hans Moser, Vom Folklorismus in unserer Zeit, dans: Zeitschrift für Volkskunde 58 (1962) p. 182. – Cf. aussi «Zur Folkloristik und Folklore in der USSR», dans: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, vol. 2, Freiburg i.Br. 1968, pp. 575-602.

<sup>23</sup> Hermann Bausinger, Volkskunde, Darmstadt 1971, p. 208.

<sup>24</sup> Hermann Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart 1961, p. 111 sq.

<sup>25</sup> Moser (comme note 22) pp. 177-209.

<sup>26</sup> Algirdas J. Greimas, Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques, dans: Actes du premier congrès international d'ethnologie européenne. Paris 24 au 28 août 1971. Paris 1973, 63 sq.

<sup>27</sup> Moser (comme note 22) p. 201 sq.

<sup>28</sup> Walter Heim, Die Wiederbelebung des Klausjagens in Küssnacht a. Rigi, dans: Archives suisses des traditions populaires 54 (1958), pp. 65 sq.

<sup>29</sup> Kenneth et Mary Clarke, Introducing Folklore, New York 1963, pp. 104 sq. – Robert Jungk, Die Zukunft hat schon begonnen, Hamburg 1963, p. 120.

<sup>30</sup> Johann Siegen, Die «Roitschäggätä» im Lötschental, dans: Masques, Exposition Martigny, Martigny 1965, pp. 25 sq.

<sup>31</sup> Alberto M. Cirese, I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori, dans: V.L. Grottanelli, Ethnologica, vol. I, Milano 1965, pp. 417 sq.

<sup>32</sup> Peter and Iona Opie, The Lore and Language of Schoolchildren, Oxford 1960.