

M E R I D I E S

Revista de antropologia e de sociologia rural da Europa do sul
Revue d'anthropologie et de sociologie rurale de l'Europe du sud

15/16 JANEIRO/DEZEMBRO 1992

SUMÁRIO / SOMMAIRE

APRESENTAÇÃO / AVANT PROPOS

ARTIGOS / ARTICLES

Martine SEGALEN (C.E.F., C.N.R.S., Paris), Meubles et décors quotidiens: différence sans indifférences une enquête à Nanterre et Evreux 7

Patrick LE GUIRRIEC (U.B.O., Brest), Trois histoires, trois pouvoirs - formes locales du politique en Bretagne 29

Nicolas, C. GOVOROFF, (C.N.R.S., Paris), Variations saisonnières de l'organisation sociale d'un groupe de chasseurs en Haute-Provence. 45

Sophie MARTIN, Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp: un voyage de guérison 59

Jean-René TROCHET (C.E.F. - Paris), Frontières ethnographiques en Haute-Marne et au Nord-Est de la France 85

Isabelle BOUARD, Mise en scène de la différence: le bistrot ouvrier 105

Béatrix Le WITA (C.E.F., Paris), Les jésuites éducateurs de l'élite depuis plus de quatre siècles 115

Jacques CHEYRONNAUD (C.E.F., C.N.R.S., Paris), La musique des racines. Folklore musical et nationalisme en France (fin XIXe-début XXe.) 141

RESUMOS DOS ARTIGOS / RESUMES DES ARTICLES 165

Lusotopic - Enjeux contemporains dans les espaces lusophones 173

APRESENTAÇÃO / AVANT PROPOS

Peut-être ne paraîtrait-il ni trop abusif ni trop restrictif de définir l'ethnologie comme une méthode d'observation et d'analyse des différenciations culturelles. La Nature, quant à elle, n'offre qu'une seule différence, celle qui distingue les hommes des femmes, et qu'un seul processus, celui qui se nomme tout d'abord "croissance" puis "vieillesse". Sur ces faits élémentaires, toute société forge d'innombrables "représentations" qui sont autant de différences ajoutées, et même indéfiniment surajoutées. De plus, par une sorte de mystification qui est à la racine du processus culturel lui-même, toutes ces distinctions, dont on perçoit immédiatement le caractère artificiel pour peu que l'on soit étranger, en viennent à passer pour "naturelles" aux yeux de l'autochtone.

C'est ainsi que la moindre des formes de politesse, qui consiste en France à serrer la main d'autrui à toute occasion - et qui semble, du reste, une extravagance cocasse pour un étranger -, est simplement ressentie ici comme un geste banal, évident, *naturel*. Le plus léger des usages, qui cependant n'est jamais insignifiant puisqu'il constitue une part intégrante du *soi* et que son non-respect engendre aisément la gêne ou la vexation, tire son origine d'une différenciation culturelle aux facettes multiples. Celle-ci concerne aussi bien les positions sociales que les situations interactives, les postures physiques que les attitudes, les sentiments que la bienséance; toutes différences que l'usage contribue à perpétuer comme une donnée immédiate du comportement

en société. Tels sont bien, et depuis toujours, les objets privilégiés de l'observateur.

L'ethnologue français de la France se trouve dans la situation tout à la fois inconfortable et privilégiée d'être en même temps observateur et indigène.

Que cette situation soit malsaisée, c'est une évidence que l'on a déjà soulignée mainte fois et sur laquelle il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement: observer un monde qui s'offre comme une partie de soi-même ne suppose pas seulement une particulière lucidité, mais aussi et surtout, l'acquisition de techniques de dépaysement soigneusement raisonnées et constamment éprouvées.

Que cette situation soit privilégiée n'est pas non plus un fait mystérieux: saisir sans effort toutes les nuances de la langue permet de prêter attention aux intentions sous-jacentes, à la part d'implicite que recelle tout entretien, aux variations les plus ténues qui ne sont pas les moins significatives.

En bref, les inconvénients de la pratique de l'ethnologie chez soi ne peuvent être contournés qu'au prix d'une attention vigilante portée aux conditions de l'observation, mais alors toutes les subtilités des distinctions culturelles deviennent accessibles. L'ethnologie chez soi offre, dans ces conditions, une sorte de champ d'expérimentation privilégié des cadres théoriques et pratiques de l'observation.

L'ethnologie de la France contemporaine pose encore un tout autre problème, qui est d'ailleurs commun à l'ensemble des recherches concernant le monde moderne: la pratique de l'enquête de terrain participante de longue durée n'y est généralement plus adaptée; elle est souvent même totalement impraticable. Une redéfinition de l'objet de l'enquête autant que la méthode est, de ce fait, presque à chaque fois inévitable.

Un point d'histoire de la discipline n'est sans doute pas superflu ici. L'ethnologie de la France s'est tout d'abord orientée vers le monde rural, comme il était naturel puisque c'était celui qui ressemblait le plus aux communautés villageoises du monde traditionnel. Ce sont alors soit des monographies de village classiques, soit de grandes enquêtes pluri-disciplinaires, mais toujours à caractère fondamentalement monographiques qui ont vu le jour. C'est ainsi que quatre recherches de grande ampleur au moins ont été menées

depuis un quarantaine d'années: en Bretagne à Plozévet; en Bourgogne à Minot; en Aubrac et, enfin, dans les Pyrénées dans la région des Baronnies. La multiplicité des points de vue et la collaboration de chercheurs de disciplines différentes a souvent favorisé une redéfinition des méthodes de recherche. C'est ainsi que s'est progressivement développée l'analyse ethnologique des documents d'archive, des registres d'Etat-Civil et du cadastre principalement, qui offrent des matériaux irremplaçables - et introuvables sur des terrains exotiques - pour reconstituer des histoires de famille et analyser tant les réseaux d'alliance que les procédures de dévolution.

Pourtant, depuis une dizaine d'années, s'affirme de plus en plus nettement le souci d'observer le monde contemporain des grandes villes. Ethnologie de la vie quotidienne et ethnologie des organisations commencent à se développer au point de constituer des objets privilégiés pour les jeunes chercheurs. Sans doute de telles directions de recherche s'inscrivent-elles dans le prolongement de travaux classiques, qu'il s'agisse de l'Ecole de Chicago ou des enquêtes d'ethnologie urbaine en France (ceux de Colette Pétonnet par exemple). Il n'en reste pas moins que l'analyse de ces innombrables différenciations auxquelles la vie citadine contemporaine donne lieu suppose un réexamen des méthodes d'observation. En effet, on se trouve maintenant souvent confronté à des terrains sans contours: le morcellement des activités et la dispersion des lieux de résidence, le repli sur la "vie privée" et la diversification des réseaux d'interconnaissance, toutes les protections dont s'entourent les activités professionnelles ou même ludiques et la manie du secret constituent autant d'obstacles qui invitent à l'invention de nouvelles formes d'investigation. Quelles que puissent être celles-ci, un principe demeure et demeurera intangible, celui qui exige que l'ethnologie soit le fruit d'une observation directe, impliquant un contact personnel entre observateur et observé. Ce principe admis, la délimitation, voire la simple définition du "terrain", demeure éminemment problématique. Ne pouvant plus partager la vie d'une communauté qui, du reste, n'existe plus, l'ethnologue se voit souvent contraint de choisir de s'intéresser à certaines activités, ou à certains lieux, ou encore à certains types d'énoncés, qui lui semblent, pour des raisons qu'il appartient d'élucider, constituer des sortes de configurations significatives de la culture contemporaine. Ainsi, peut-être, est-ce au prix d'innovations méthodologiques permanentes et nécessairement pleines de risques, se consti-

tuera une sorte d'inventaire des différenciations culturelles propres à la culture française contemporaine. Ainsi encore sera progressivement mise au point une méthodologie ethnographique adaptée. On voit que les enjeux ne sont pas négligeables.

Pour des raisons qui paraîtront sans doute plus claires dorénavant, ce numéro spécial de *Méridies* a été conçu de manière à répondre à deux préoccupations:

1. Offrir au lecteur un aperçu des diverses formes de différenciation culturelle propres à la culture française d'aujourd'hui ainsi que des méthodes d'observation utilisées;
2. présenter des recherches menées tant en ville qu'à la campagne et avec des inspirations différentes.

Il va de soi que d'autres approches, thématiques ou régionales par exemple, auraient été envisageables et que bien d'autres recherches auraient dû être présentées dans les pages qui suivent. Les quelques articles réunis ici ne peuvent être tenus pour représentatifs de tous les grands courants de la recherche ethnologique menée sur la France aujourd'hui par des ethnologues français; ils en offrent néanmoins quelques illustrations, et des plus heureuses car ils valent autant par l'originalité des thèmes de recherches que par la qualité des observations et l'imagination méthodologique dont ils témoignent.

Georges AUGUSTINS (C.N.R.S., L.E.S.C. - Paris X)

**MEUBLES ET DECORS QUOTIDIENS:
DIFFERENCES SANS INDIFFERENCES UNE
ENQUETE A NANTERRE ET EVREUX**

Martine SEGALEN (C.E.F., C.N.R.S., Paris)

Il n'est peut-être pas de lieu du social plus marqué par la différenciation que le champ de ce que l'on qualifie, dans la société contemporaine, de la consommation. Autrefois les choses étaient produites sur le mode artisanal, en petites séries. Il existait un lien de proximité spatiale et de communauté culturelle entre celui qui fabriquait et celui qui utilisait. Si les objets pouvaient être singularisés par la marque du fabricant et par l'apposition des initiales de son utilisateur, au sein d'une même aire régionale, il régnait une relative égalité dans l'accès aux choses. Aujourd'hui, les objets sont produits en grandes quantités et acquis sur un marché qui répond aux lois de l'économie. Entre producteur et utilisateur s'est instaurée une disjonction, et parmi les utilisateurs, règne une inégalité liée à celle de leurs moyens économiques.

Dès lors qu'ils étaient produits en masse, les économistes et les sociologues plutôt quantitativistes se sont emparés de l'étude des objets, s'efforçant d'analyser les conséquences qui résultent d'un accès différentiel aux biens, tandis que les ethnologues, qui avaient pourtant fait leur miel de l'étude de la culture matérielle, restaient étrangement silencieux jusqu'à ces dernières années. Peut-on admettre que puisque les choses sont produites en série, seuls ceux qui peuvent les compter (les statisticiens) ou analyser les mou-

vements de la production et de la consommation à l'aide de critères socio-professionnels (les économistes) aient quelque chose à en dire?

Christian Bromberger remarque pourtant que "les objets de consommation, parce qu'ils sont moins subordonnés aux contraintes fonctionnelles que les techniques de fabrication ou d'acquisition, offrent un champ d'investigation particulièrement riche et divers" (1979:108).

A travers l'analyse d'enquêtes relatives aux meubles et aux objets du décor quotidien de familles modestes (ouvriers, petits fonctionnaires) de la banlieue parisienne et de familles appartenant à des professions de l'enseignement résidant dans la région d'Evreux¹, le projet de cet article est de traiter la "consommation" d'une autre manière, comme un style de vie à propos duquel on prend en compte l'inscription de la dimension culturelle dans le social, depuis les traits émotionnels jusqu'aux formes d'identité sociale. On essaiera ainsi de dépasser une vision réductrice qui ne fait des choses que les marques de la différence sociale.

Un peu d'ethnographie

Mr et Mme AG, âgés de 55-56 ans, occupent un F3 dans une tour HLM de Nanterre; ils y résident depuis 1968. Mr AG, ancien ouvrier de Renault, a pris une retraite anticipée. Leurs enfants résident aussi à Nanterre.

Tous les objets décoratifs sont placés sur la télévision et sur le buffet moderne, dans des emplacements spéciaux. Mme AG énumère ces objets: une chope de bière achetée en Belgique, souvenir d'un voyage; plat en faïence, service à thé, verres, service à liqueur en faïence orange, achetés à Vallauris lors de vacances familiales, deux statuètes: souvenirs de vacances à Capri, une nappe, cadeau d'une soeur, souvenir d'un voyage en Grèce, trois cendriers, cadeaux d'un oncle, service à thé, cadeau d'une soeur au retour d'un voyage en Roumanie, une petite statuette fabriquée avec du maté-

riel d'usine de chez Renault, cadeau des copains de travail de Mr AG lorsqu'il a du prendre sa retraite anticipée.

A travers les commentaires de leur détenteur, les objets deviennent des repères dans le décor quotidien; ils permettent de se remémorer des vacances en famille, des étapes du cycle de vie familiale et professionnelle; ils rappellent en permanence le réseau social et amical dans lequel Mr et Mme AG sont intégrés. De tels objets existent à des milliers d'exemplaires, mais leur combinaison est unique. A travers eux s'expriment la personnalité, l'identité sociale, les péripéties de la vie familiale et professionnelle. Ces objets s'accumulent, ils ne sont pas remplacés.

La perspective "consommation" ou dirait-on aujourd'hui "marketing" donne à penser que la vie des objets est marquée par le changement et la discontinuité. Les producteurs cherchent à faire tourner les objets, mais ceux qui en sont détenteurs veulent les conserver. C'est ce que révèle l'enquête ethnographique. Les comportements des acteurs sociaux à Nanterre, à Evreux sont en contradiction avec les idées courantes à propos des objets d'une part, et d'autre part les analyses sociologiques élaborées depuis une trentaine d'années.

La consommation et son idéologie

Consummatio, dans son étymologie latine, signifie: amener quelque chose à son terme, et selon Jean-Baptiste Say (1841), la consommation, c'est l'acte de détruire par l'usage, d'abolir des biens déjà existants pour satisfaire des besoins.

Les stigmates négatifs dont était entouré le concept de consommation vont se trouver éradiqués avec l'avènement de la production de masse, de ce qu'on a appelé, dans les années 1960, la "société d'abondance", qui met à bas prix sur le marché des produits auparavant accessibles aux seules classes aisées. Le rapport avec la production s'inverse, la consommation s'ennoblit.

L'offre devenant le moteur du développement de la demande, les économistes, abandonnant l'étude des "besoins", s'intéressent à ce nouvel acteur

social qu'est le consommateur. Mais ces analyses font comme si la consommation s'installait dans un vide, et touchait des individus vierges de tout façonnement social qui ne reconstruiraient du sens qu'au travers de codes culturels imposés de l'extérieur. A la personne abolie par les changements sociaux succède une personnalité de synthèse, éternellement répétée dans ces clones qu'engendre la société de consommation. Dans cette perspective, le consommateur répondant aux sollicitations du marché, est placé en situation de tension perpétuelle. La société de consommation aurait érodé la stabilité des anciennes identités culturelles et fragmenté les personnalités sociales. Le danger de cette proposition, comme le note Orvar Löfgren (1990:p.8), est d'assimiler la rotation rapide des biens et les postulats de changements à la structure de la personnalité. Ces débats rappellent la tradition sociologique relativement ancienne de la critique de la société de consommation.

Les économistes américains, s'emparant d'une dimension culturelle souvent mal définie, observent en effet que lorsqu'un groupe social entre en contact avec un autre groupe dont le niveau de consommation est supérieur, sa propension à consommer augmente. Certes ces analyses sont pertinentes dans le cas de sociétés mobiles comme l'est la société américaine; les réseaux anciens d'interconnaissance disparaissent, tout le capital de savoir croisé que les individus entretiennent les uns à l'égard des autres s'efface et les objets consommés deviennent alors des signes d'identification et de statut. Une voiture, un vêtement signent l'appartenance sociale. Young et Willmott (1957) en ont fait une claire démonstration dans leur étude sur les habitants d'un vieux quartier ouvrier de Londres relogés dans une banlieue résidentielle. A Bethnal Green, la population était socialement homogène et des liens sociaux d'interconnaissance existaient depuis longtemps; nul n'avait besoin de paraître. A Greenleigh, les liens sociaux se distendent et l'acquisition des signes de la modernité (automobile, tondeuse à gazon etc..) servent de marqueurs sociaux.

On sait que les théories de la "consommation à la hausse" ont conduit certains auteurs à dénoncer vigoureusement les illusions du bien-être que les choses sont sensées apporter aux hommes.

Thornsten Veblen (1925), Jean Baudrillard (1970) figurent parmi les plus virulents détracteurs de la société d'abondance. Loin de conférer mieux-être et liberté, celle-ci devient un moyen de dominer la masse en la piégeant

dans les filets de la modernité. Contrairement à l'illusion démocratique engendrée par son développement, Jean Baudrillard souligne que "la consommation est une institution de classe; seules les fractions les plus cultivées de la société peuvent faire des choix rationnels, les plus pauvres étant vouées à une logique fétichiste. La tension entre les besoins, sans cesse développés par la publicité et la production, et les moyens de les satisfaire, crée une paupérisation psychologique et une course dangereuse à l'endettement" (1970: p.101).

La nouveauté des thèses de Baudrillard qui influenceront beaucoup Marshall Sahlins comme Mary Douglas dans leurs analyses des objets, c'est qu'il les considère comme des signes. Quelque soit le niveau de revenu, "on ne consomme jamais l'objet dans sa valeur d'usage, on manipule les objets comme signes qui vous distinguent, soit en vous affiliant à votre propre groupe, puis comme référence idéale, soit en vous démarquant de votre groupe par référence à un groupe de statut supérieur" (1970: p.101). De ce fait, la logique de la différenciation est toujours plus défavorable aux plus démunis. On observe ainsi une "contradiction logique entre l'hypothèse idéologique de la société de croissance, qui est l'homogénéisation sociale au plus haut niveau et sa logique sociale concrète" (1970: p.109), ces propositions dernières étant fort marquées par leur époque, puisque la société de croissance appartient maintenant au passé des Trente Glorieuses. Pour Pierre Bourdieu (1979), la consommation ne serait qu'une stratégie de distinction: "Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un système de différences, de positions différentielles, c'est-à-dire par tout ce qui la distingue de tout ce qu'elle n'est pas et en particulier de tout ce à quoi elle s'oppose: l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence" (1979: 191).

La tradition de recherche qui inscrit la seule recherche de statut et le désir de distinction sociale dans l'attitude d'un consommateur, élimine toute la signification subjective, culturelle et symbolique qui fait sens pour les acteurs sociaux eux-mêmes. Ces dimensions s'accommodent mal avec la théorie économique.

Cependant, comme Luc Boltanski l'a bien montré (1970), les enquêtes portant sur les motifs de consommation ne sont jamais neutres; elles reposent sur des représentations extérieures du consommateur et conduisent à des

classifications de la consommation. Yannick Lemmel (1984) comparant l'étude des pratiques du quotidien telle que la conduit l'approche ethnographique et l'enquête statistique se demande si "le même mot a le même sens pour tous" et met en question la qualité des nomenclatures comme moyen d'objectiver les pratiques: "Deux modes de pensée s'affrontent et se mélangent en proportion variable dans les recherches concrètes. Ethnologues et anthropologues culturels considèrent, plus ou moins implicitement, qu'il ne peut exister de définition réellement objective, seules comptent les "définitions de situation" telles que les acteurs les ressentent. Les sociologues sont, sans doute, plus nuancés. Le sociologue entend analyser les pratiques au travers de catégories conceptuelles qui soient propres au savoir de sa discipline. Les spécificités du vécu et les représentations indigènes ne sont pas négligées, mais elles doivent entrer dans une taxinomie savante" (p.10). En clair la construction du monde que fait le sociologue aurait primauté sur les représentations spontanées des personnes enquêtées. On peut contester cette idée..

Une des pierres d'achoppement des théories de la consommation-aliénation ou distinction est qu'elles se limitent au moment, à l'acte d'achat, et notamment aux motifs. Or nombre de biens de consommation, contrairement à ce que sous-entend ce terme, ne sont pas voués à l'éphémérité. Les hommes entretiennent des rapports avec les choses construits sur la durée.

Dimensions culturelles et symboliques

Même dans le monde de la modernité, les hommes rêvent et leurs rêves s'appuient sur des choses concrètes. Parmi les premiers, Marshall Sahlins a dénoncé les positions des économistes: "Trop souvent on prétend que si les sociétés "primitives" ne sont pas organisées par une stricte rationalité matérielle, du moins, nous, nous le sommes: en ce qui concerne la société occidentale, sommes-nous à l'abri derrière les postulats utilitaires de l'intérêt pratique, élaborés tout d'abord par la science économique et appliqués ensuite à tous les domaines de notre action sociale" (1980, p.261). Sans nier l'existence des forces matérielles, il estime que "les effets matériels dépendent de leur en-

vironnement culturel" (p.256). Certains ethnologues poussent même la dimension culturelle jusqu'à en faire le moteur de l'avènement de la société de consommation. Ainsi Appadurai estime que "loin d'être un résultat de la révolution industrielle et technologique de XIXe siècle, une culture matérialiste et une nouvelle consommation orientées vers les produits et les biens du monde entier furent la condition préalable de la révolution technologique du capitalisme industriel" (1986, p.37).

Marshall Sahlins relègue définitivement la production au second plan, avec tout un cortège de conséquences pour l'analyse des choses: "La production est un moment fonctionnel d'une structure culturelle. Lorsque l'on a compris cela, la rationalité du marché et de la société bourgeoise est vue sous un jour nouveau: la fameuse logique de maximisation n'est que l'apparition manifeste d'une autre Raison, en majeure partie passée sous silence, et d'une sorte tout à fait différente. Nous aussi, nous avons des aïeux. Nous aussi, nous avons une culture; un code symbolique d'objets, et le mécanisme offre-demande-prix, apparemment au poste de commande, est en réalité à son service" (p.215).

Le regard ethnologique sur le contemporain se justifie par la constatation que dans toute société, quelque soit la nature, les objets sont des choses socialisées et que rien n'existe en dehors du contexte de sens dont ils sont chargés. Mary Douglas (1981), reprenant les propositions de Jean Baudrillard, propose de traiter les objets comme des signes, non plus de l'aliénation de l'homme, mais comme des discours qui disent quelque chose sur les hommes en société et Daniel Miller (1987) voit la consommation comme l'expression d'un "processus de création sociale de soi" (215).

Ces positions invitent à des enquêtes ethnographiques qui inscrivent tant l'acteur social que les choses dont il s'entoure dans un contexte sociologique et familial long.

Le logement, ses meubles et décors quotidiens

Le renversement de perspectives qui met en avant la vie sociale ou la "biographie d'objets", comme le suggère Appadurai (1986) n'exclut bien évi-

demment pas la possibilité d'observer des différences sociales dans les comportements. Choisir d'enquêter auprès de familles aussi différentes que celles de la banlieue parisienne et d'enseignants d'Evreux avait principalement pour but de révéler des différences dans les arrangements, dans la manifestation des goûts, dans les positionnements respectifs des groupes sociaux. Mais peut-on s'en tenir à l'analyse de F. Stuart Chapin (1935) qui établit une relation systématique entre l'ameublement et le statut social, ou encore les analyses de Hoggart (1970) sur la culture populaire? Outre que les frontières entre les groupes sociaux ont tendance à s'amenuiser aujourd'hui, si différences il y a, elles se révèlent autrement que dans la course concurrentielle à l'imitation, et les proximités d'attitudes sont de fait apparues souvent beaucoup plus importantes que les différences.

Une autre illusion que conduisent à dénoncer nos enquêtes est celle d'une "consommation" générale qui fonctionnerait sur un même modèle, quel que soit le type d'objets en cause. Les comportements relatifs au vêtement n'obéissent pas au même type de logique que ceux relatifs aux meubles. Ils relèvent de la logique du paraître et répondent bien davantage à une fonction de distinction. Avec le meuble et l'objet de décoration, nous sommes dans le domaine du privé, et les stratégies sociales de différenciation sont moins évidentes dans la mesure où le contact avec autrui est déjà filtré par la nature des relations sociales: après tout, parents et amis qui sont susceptibles de venir vous rendre visite à domicile appartiennent la plupart du temps à votre groupe social et sont meublés de façon identique. De plus, et là encore contrairement au vêtement soumis à la mode, les meubles et le décor ne changent que lentement. Plus que d'autres objets de consommation, ils relèvent d'une logique liée à l'histoire familiale.

On ne saurait toutefois aujourd'hui analyser les enquêtes conduites à Nanterre et Evreux sans tenir compte du contexte sociologique et idéologique dans lequel baignent les acteurs sociaux. Ainsi, lorsque s'est développée la production de masse, dans les années 1930-1960, c'était l'ère du rationalisme domestique façonnant une idéologie du "foyer". Comme l'a montré l'étude du Salon des Arts ménagers, cette idéologie participe d'une croyance en la modernité: il s'agissait d'éduquer la femme, d'en faire une ménagère accomplie, de transformer sa maison en un véritable laboratoire hygiénique et rationnel. L'acquisition du confort ménager était porteur de promesses mes-

sianiques et au-delà du matérialisme domestique était porteur de valeurs familiales. En témoigne le discours d'inauguration du Salon des Arts Ménagers prononcé en 1949 par Henri Queuille, président du Conseil:

"Le Salon des Arts Ménagers" -dit-il- ne présente pas seulement les solutions du progrès domestique dans leur aspect économique et matériel, son rôle éducateur s'étend à la vie spirituelle du foyer.. Ce n'est pas seulement l'équipement amélioré, le confort dans des tâches ménagères, c'est aussi les bienfaits du goût, de la mesure, de la culture, tout ce qui fait l'enchantement de la vie familiale mis en oeuvre aussi bien pour l'activité domestique que pour les reconfortants loisirs. La portée sociale d'un tel enseignement ne saurait être sous-estimée. Par le bien-être chez soi, l'on contente dans une large mesure cette aspiration au bonheur qui doit légitimement animer l'homme dans ses tâches quotidiennes. L'amélioration du foyer est la meilleure justification du zèle professionnel, et l'attrait du *home* est la condition des loisirs familiaux sains et réparateurs".

Cette idéologie s'adressait alors avant tout à la femme des classes populaires que l'on incitait à quitter l'atelier, à rentrer au foyer. Il lui était demandé de le rendre plus attrayant afin de détacher son mari des pratiques conviviales masculines (liées au militantisme politique ou syndical), et de mieux éduquer ses enfants.

En 1990, la majorité des femmes dans les couples mariés travaillent, et les hommes sont plus proches du foyer: en effet la désindustrialisation entraîne une disparition de toute la sociabilité masculine de la classe ouvrière. Par ailleurs, la dimension éducative du discours de la consommation a totalement disparu, s'effaçant derrière le ludique. Ainsi la publicité n'explique-t-elle plus à la femme comment faire un bon café, mais vante-t-elle plutôt les charmes torrides d'une belle brune dégustant un nectar.. L'ère de l'éducation moralisatrice de la ménagère est révolue. L'imagination et les sens sont de plus en plus sollicités.

Si l'on ne peut ignorer le contexte idéologique relatif au logement propre à chaque époque, on ne doit pas non plus négliger la dimension résidentielle, cadre d'inscription des meubles et objets. Le type d'habitat qu'occu-

pent les individus et les familles a une influence évidente sur la façon dont ils se meublent. Ainsi à Nanterre, les enquêtés occupent des logements aux espaces fixes, dont ils sont locataires, dans le cadre des systèmes d'habitation à loyer modéré: les quinze ménages enquêtés résident dans des tours de 16 étages; l'état des espaces collectifs, très variable, du propre au dégradé, reflète le type d'entente sociale qui peut régner. Dans une tour seulement, une association de locataires est assez puissante pour imposer un respect des espaces publics. Malgré la dégradation des espaces collectifs, les enquêtés, souvent d'anciens Nanterriens relogés autoritairement dans le cadre des grands travaux d'aménagement de la Défense, disent vouloir rester dans leur logement parce que leurs enfants résident à Nanterre. Trois couples sont retraités (anciens ouvriers) et se rappellent les années de "meublé" et d'habitat précaire avant et après la seconde guerre; les autres sont ouvriers, fonctionnaires, employés; une majorité des enquêtés possède une résidence secondaire.

A Evreux, ville tertiaire qui possède des zones industrielles de pointe, intermédiaire entre milieu rural et urbain, quinze enquêtes se sont déroulées auprès de familles appartenant au milieu enseignant; familles professionnellement mobiles qui ne sont pas originaires de la région. Si les enquêtés constituent a priori une catégorie homogène, l'origine des parents signe des différences sensibles. Par opposition avec la situation à Nanterre, le type d'habitat est divers. Dix informateurs habitent dans une maison individuelle avec étage et jardin; cinq vivent en appartements, qui sont assez spacieux.

Nous avons choisi d'observer l'ameublement et le décor des plus publiques des pièces de la maison ou de l'appartement, celles que l'on dénomme -et ces différences sont significatives- "salle", "salon" "living" selon les cas. Comme l'a suggéré Bromberger dans son essai de sémio-technologie, les enquêtes se sont attachées à dégager et à interpréter les règles d'agencement des meubles dans chaque pièce (1979:127), mais au lieu de poursuivre dans la seule veine du décodage des relations entre "variations formelles de l'objet et celles de la stratification sociale" (1979:132), elles ont de plus cherché à comprendre les attitudes mentales et les constructions culturelles attachées aux objets. La recherche s'efforce moins de rendre compte des fonctions diverses que remplit le changement technique (passage de la chaise au fauteuil, apparition du réfrigérateur etc..) que de proposer quelques réflexions sur le poids symbolique dont sont chargés les objets.

Avoir un "capital meuble" ou pas

La plupart des ménages de Nanterre ont du acheter leur ameublement; s'ils ont hérité de meubles, ce qui est plutôt rare, ceux-ci restent généralement dans leur résidence secondaire. Quel que soit l'âge de nos enquêtés, c'est donc par une démarche marchande qu'ils s'entourent de pièces considérées comme indispensables. Gros meubles, buffet, table, chaises, mobilier pour le coin séjour proviennent soit de grandes chaînes de revendeurs d'ameublement comme Conforama ou Mobilier de France, ou de petits magasins. Chez les plus âgés et les ouvriers d'origine rurale modeste, l'attrait pour le massif domine; il faut que le meuble soit solide, qu'il dure. Ce penchant esthétique semble avoir ignoré les campagnes pour le "bon goût" des années 1960; on y retrouve bien davantage les traces des attitudes paysannes d'accumulation.

Un jeune ménage de concubins possède un ameublement minimal: un canapé, un petit meuble bas pour la chaîne hi-fi, deux tables basses et une bibliothèque buffet. Cette dernière a été bricolée par le jeune homme. Le canapé a été acquis dans un grand magasin qui se spécialise dans l'ameublement fabriqué en Asie. Se révèle donc une différence liée à l'âge, car seuls les jeunes peuvent se satisfaire de ces canapés inconfortables et vite branlants. Enfin, parmi les plus âgés, on a encore acheté des "ensembles", salle ou chambre à coucher, telle Mme P. qui s'est mariée en 1955 et a acquis sa salle à manger l'année suivante, mais les plus jeunes préfèrent composer leur mobilier en l'achetant en plusieurs fois².

A Evreux, comme à Nanterre, l'acquisition du mobilier se fait progressivement, de sorte que l'on est surtout frappé par l'hétérogénéité qui règne dans les demeures. Ainsi trouvera-t-on côte à côte un meuble provenant de chez IKEA, un meuble de famille, un autre acheté chez un antiquaire ou encore fabriqué par un artisan. Comme à Nanterre, la plupart des meubles sont achetés dans des magasins spécialisés qui abondent aux alentours d'Evreux, mais également chez les brocanteurs et les antiquaires de la région; un nombre non négligeable est fabriqué par des artisans ou obtenus par petites annonces. D'ailleurs l'acte d'achat n'est pas seulement le fait d'un rapport marchand. Il est parfois chargé de significations émotionnelles. Certains évoquent

un "coup de foudre" à propos d'un buffet deux corps Louis Philippe. D'autres s'étonnent de ce qu'on puisse acheter des meubles pour spéculer.

Les enseignants d'Evreux font montre d'une attitude plus nuancée que les Nanterriens; ils peuvent plus souvent tenir un discours esthétique sur leur ameublement, et leurs goûts se forment avec le temps.

Ainsi Mr et Mme Le. avaient arrangé leur appartement dans un style étudiant ("de bric et de broc", .. des étagères pour les bouquins faites avec des briques"). Dans leur nouvelle maison, ils ont commencé à acheter des meubles très "modernes" (formica orange). Petit à petit s'est formé le désir de vivre dans des meubles plus confortables et de meilleure qualité; ainsi a-t-on choisi un ensemble salle à manger et une bibliothèque de formes lourdes en orme, en même temps que se construisait une cheminée; parmi les prochains projets, il y a celui d'acheter un canapé en cuir, et plus tard peut-être des meubles de style Louis Philippe.

Quant à Mme Cor., son témoignage semble une parfaite illustration des théories de Bourdieu. Mariée en 1929, elle achète à crédit un ensemble mobilier typique de la production de ces années-là; à la fin des années 50 elle achète des meubles style Louis XV. "J'ai voulu de l'ancien, comme tout le monde", commente-t-elle..

Pénétrer dans le "séjour" à Nanterre ou à Evreux fournit l'illusion de la synchronie. Les meubles, les bibelots sont là qui constituent un arrangement que l'oeil appréhende dans sa totalité. Pourtant chacun des éléments est indépendamment pris dans des processus liés à la vie sociale. A Nanterre, c'est particulièrement frappant: toutes les pièces de l'ameublement sont associées à un événement de la vie, mariage, naissance; plus l'informateur est âgé et plus l'enchevêtrement des meubles et des souvenirs est grand, mais les plus jeunes n'échappent pas à cette construction. Le cycle de renouvellement des meubles est lent; la plupart des ménages ayant dépassé la cinquantaine vivent encore dans leur premier achat, qui résultait d'un effort d'épargne considérable.³ Passée cette étape, les meubles sont acquis petit à petit sans plan pré-

conçu; c'est souvent avec le départ des enfants ou l'arrivée de la retraite que l'on envisage de nouvelles acquisitions.

A Evreux, beaucoup plus souvent qu'à Nanterre, les meubles sont transmis dans la famille; les parents donnent des meubles, non pas en héritage, à un seul moment de la vie, comme autrefois, mais tout au long du cycle de la vie familiale. Même si le ménage s'équipe, l'existence de ce capital mobilier transmis ou latent reste présent dans les stratégies:

"Ma mère est grand amateur de meubles anciens, elle a des meubles de famille qui sont du reste superbes, mais elle vit toujours et elle y tient.. Pour l'instant, elle nous a souvent proposé de grandes armoires anciennes qui sont superbes.. Ce n'est pas notre genre, ce n'est pas notre désir. On aime mieux avoir de l'espace que des meubles, mais peut-être qu'en vieillissant on sera très content de retrouver tous ces beaux meubles qui sont dans le grenier de ma mère ou ceux qu'elle laissera en héritage".

Souvent l'héritage saute une génération, et ce sont les petits-enfants qui récupèrent les meubles, les parents en étant déjà pourvus. Outre ces relations verticales qui incluent le droit de regard que conservent les enfants sur les meubles et le décor de leurs parents, même s'ils ont quitté la maison, se superpose une circulation horizontale de meubles qui sont prêtés entre enfants et amis, certains hébergeant ceux d'amis le temps d'un déplacement à l'étranger, ou faisant des échanges entre frères et soeurs.

Plus qu'à Nanterre, il existe donc à Evreux un capital meuble familial important qui est l'objet de relations sociales et familiales intenses, permettant un va-et-vient du patrimoine familial, symbole de la continuité des liens. Néanmoins, chez les uns et les autres se développent des processus d'appropriation identiques.

Faire sien un objet

Qu'ils soient acquis, échangés, obtenus par héritage ou troc, et même s'il s'agit "d'ancien", les meubles de nos familles de Nanterre ou d'Evreux sont

produits pour la plupart en série. Chacun s'efforce d'y marquer son empreinte personnelle, dans un processus matériel (choix, acquisition, combinaison de présentation) et symbolique (association avec des éléments biographiques ou mythologiques). Confortée par l'association des objets à des moments-clé du cycle de vie, l'appropriation se renforce de toutes sortes de manipulations, déplacements, détournements d'usage ou simplement entretien.. La décoration (enveloppement mural, bibelots) constitue le moyen le plus efficace de personnaliser un intérieur: la combinaison avec les meubles crée un système narratif propre à chacun. C'est le lieu par excellence de la création familiale, de l'expression de soi. Même s'il existe des modèles dominants auxquels il est difficile d'échapper, la mise en scène à laquelle chacun se livre rend son intérieur domestique singulier. Cette création familiale est un langage à la manière dont l'entend Mary Douglas. En pénétrant dans tel ou tel intérieur, se manifestent d'emblée la richesse ou l'absence des liens sociaux ou familiaux.

Ceci est si vrai qu'à Nanterre, certaines portes à peine entrebaillées se sont fermées à l'enquêteur, en raison d'un dénuement mobilier, signe manifeste (qu'il fallait cacher) d'une misère économique et sociale. A Nanterre, encore, on vit dans un univers spatialement et économiquement contraint, où l'ameublement est relativement répétitif. Chacun s'efforce cependant de marquer sa singularité, en manipulant force détails. Buffet ou télévision servent de supports; ce sont de véritables "autels domestiques" sur lesquels on place les objets que l'on prise le plus, notamment les photos de famille. Comme la télévision est toujours située de façon à pouvoir être regardée de tous les coins de la pièce, ce décor constitue un message synthétique accessible dès le premier coup d'oeil. Là où l'espace laisse peu de choix pour placer les meubles, chacun apportera sa touche personnelle dans la décoration murale. L'examen des récurrences des emplacements utilisés pour tel ou tel objet révèle des compositions originales, et l'affirmation d'un goût qui se moque des modèles dominants. Ainsi toutes les tables de salle à manger sont recouvertes d'une nappe en toile cirée, qui a un effet protecteur et aussi un effet décoratif, apportant une tache de couleur dans la pièce.

Tous les intérieurs sont surchargés de bibelots, à l'instar de la liste donnée plus haut. Les meubles, on l'a dit, ont très peu souvent été reçus en héritage, et ce sont bien davantage les bibelots qui sont l'objet d'un don. Les cadeaux rappellent les liens familiaux, les liens d'amitié, et renvoient à des mo-

ments heureux de la vie du couple, vacances, voyages à l'étranger dont il faut rapporter des souvenirs exotiques. Pour tel couple, sans enfants, sans racines provinciales, les objets témoignent des vacances, (chalet savoyard baromètre), des kermesses politiques auxquels il a participé, des moments forts (médaille de guerre, médaille du travail).

Le travail du décor intérieur, manifesté dans de minimes détails, révèle le rôle de l'esthétique ainsi qu'une véritable délectation auprès de quelques objets. Les Ru., sont meublés en "rustique" et ils ont installé à leurs portes des poignées en fer forgé. Mme Bo., elle, accumule les "mignonnettes"; d'autres les lampes Berger. Chacun possède ainsi un objet spécial qui donne du plaisir, tel ce moulin à poivre, en cuivre poli amoureuxent.

A Evreux, les mêmes processus sont à l'oeuvre; objets et bibelots sont très hétéroclites, alors qu'on a observé plus souvent une recherche de style pour l'ameublement. La plupart des objets sont aussi des cadeaux offerts par des membres de la famille, ou des amis à l'occasion de fêtes familiales, de retour de vacances. Ils ont rarement une place définitive, et sont parsemés sur les meubles, sur le linteau de la cheminée quand il y en a une, sur des étagères et dans les vitrines conçues à cet effet et exposés sur les murs de la pièce. A Evreux, abondent les objets à mesurer le temps, réveils, horloges, pendules; les baromètres en forme d'ancre marine, thermomètres. La fonction matérielle de certains objets s'efface derrière leurs qualités esthétiques: on expose un saladier en bois d'olivier, un moule à gâteau en grès.

A Evreux, comme à Nanterre, les objets évoquent l'enfance (petits bibelots), l'apprentissage professionnel ("cartes de promo", cadeaux offerts pour le départ de fin d'études), service militaire (masques africains trouvés lors d'escales au cours d'un service dans la marine), mariage (cadeaux divers), naissances (timbales), productions des jeunes enfants (dessins et poteries), vie professionnelle (diplômes, médailles), parents disparus (vieilles bottes, dentelles...), souvenirs de voyages familiaux lointains exceptionnels ou réguliers.

La photographie reste dans les deux cas le symbole de la famille, mais on expose plus souvent les photos de ses descendants que de soi-même. En-

fin, on trouve aussi des collections (pierres, oeufs, chouettes, symbole de la philosophie pour un professeur de philosophie).

L'accumulation des bibelots, contraire au principe du "bon goût", obéit à des règles. On ne montre pas tout et pas n'importe quoi; certains sont assignés au domaine du public, d'autres du privé. Il y a en tout premier lieu les objets que l'on aime, que l'on aime manipuler, montrer; il y a ceux que l'on expose par devoir, ainsi les poteries de ses enfants ou les cadeaux d'amis qui viennent assez souvent.

Meubles récupérés, meubles détournés

Aux côtés des bibelots, existent d'autres marqueurs de la création familiale domestique. Il en va ainsi de la manipulation symbolique ou matérielle d'éléments d'ameublement. Seules les familles qui ont atteint un certain degré de distanciation à l'égard du mobilier peuvent ainsi le désacraliser. A Nanterre, cette manipulation s'observe chez les plus jeunes; les C-D, 25 ans, concubins, ouvrier-employée ont fait d'un petit secrétaire en bois blanc un bar; Mr et Mme Bo., 27 ans, ont acquis un meuble chinois laqué dans lequel ils dissimulent leur télévision. Mais à Nanterre, dans l'ensemble, l'espace est trop contraint, le capital-meuble trop mince, l'acquisition de mobilier trop centrale au projet familial pour qu'on puisse en jouer.

En revanche, les enseignants d'Evreux entretiennent une attitude d'irrespect vis-à-vis des meubles; ils peuvent sans complexe récupérer de vieux meubles laissés pour compte, les restaurer et leur attribuer de nouvelles fonctions.

Mme Q. remonte de la cave un meuble en mauvais état. On lui disait "il est moche, ce meuble". Elle l'a nettoyé, repeint et installé dans son salon. Elle y tient maintenant.

Mme Ma. a conservé son armoire de jeune fille qui sert maintenant

à ranger la vaisselle; en revanche, le buffet du grand-père est relégué dans son garage pour servir d'établi.

A Evreux, la marge de manoeuvre est incontestablement plus grande: l'espace permet de faire circuler les meubles, et il est acceptable que ceux-ci soient bricolés ou loin des idéaux des catalogues. Ainsi Mme G. n'a-t-elle pas honte de signaler que le tissu jeté sur son canapé est un "cache-misère", destiné à masquer taches et trous.

La relation ludique avec les meubles indique bien les limites des analyses de la consommation qui se fixent sur les motivations et le seul acte d'achat, alors que la relation avec les objets est longue, inscrite tant dans les dimensions matérielles que symboliques et imaginaires.

Relations familiales et conjugales

Plus que de différenciation sociale dont parlent les sociologues, les meubles semblent témoigner d'un certain type de relations conjugales et apparaissent comme une expression de la solidarité du couple.

Les décisions relatives aux meubles se prennent généralement en commun. Dans les années 1930, en milieu populaire, les femmes retournaient à l'usine, une fois mariées, pour pouvoir acquérir le mobilier de base de leur logement. La conjugalité contemporaine s'exprime aussi dans les décisions d'achat en commun, les arbitrages entre les goûts. Les couples enquêtés se construisent littéralement à travers les meubles de leur foyer ou ceux dont ils rêvent de s'entourer, lorsque leurs moyens le leur permettront ou lorsqu'ils prendront leur retraite. Rêver à Nanterre ou à Evreux d'un canapé en cuir, ou comme ces maghrébins nouvellement mariés d'une maison décorée comme dans le style du feuilleton Dallas, c'est se projeter dans un futur commun qui justifie les efforts consentis par le couple. Cette dimension de la solidarité est apparue très forte chez les couples nanterriens qui imaginent d'autres lieux de résidence. A Evreux, elle se révèle à propos des meubles dont on a hérité; on parlera de l'horloge de la grand-mère, sans préciser de laquelle il s'agit.

Les coupures mobilières sont particulièrement traumatisantes lors d'un divorce. A Evreux, deux femmes dans cette situation ont choisi de laisser à leur ancien conjoint l'ensemble des biens mobiliers. Mme Qc dit:

"C'est mon mari qui l'a gardée la maison. Moi je ne voulais pas. Cela m'aurait été insupportable de vivre dans cette maison. Je préférerais oublier. Bon, les objets que j'ai pris.. Evidemment, je ne suis pas partie sans rien. J'ai emmené mes livres, mes vêtements, enfin tout ce qui m'était personnel. Mais les meubles, j'ai rien gardé".

Conclusion: une différenciation sociale liée à la lignée

Les discours sur les meubles révèlent une relation affective très riche. Qu'ils soient produits en série et acquis dans les grandes surfaces, dénichés dans une cave et bricolés avec amour, ou hérités de la grand-mère, les meubles sont culturellement marqués, manipulés, réappropriés. Ils sont porteurs de l'essence de ceux qu'ils entourent.

Pour que l'amour des meubles contemporains soit aussi fort que celui des meubles produits artisanalement et personnalisés, il a fallu un travail sur les normes familiales, corrélatif de la transformation des modes de production. Lorsque se développe dans le domaine mobilier une production industrielle, c'est le basculement d'une société à l'autre, d'une société qui se pense sur le mode collectif à une société qui se pense sur le mode individuel, une société où s'instaure, comme l'a montré Max Weber (1971) esprit de calcul et individualisme. L'unité domestique ancienne qui associait production, consommation, résidence, vie privée se désagrège pour faire place au foyer domestique. Valeurs de la conjugalité et de la consommation apparaissent liées, et ce d'autant plus que dans les années 1920-1960, la situation économique des individus et des familles est précaire dans les couches populaires.

Depuis 1970, en même temps que se transforme le système de distribution, l'organisation familiale se trouve bouleversée en raison du retour massif de la femme sur le marché du travail; la période de la "ménagère" a fait long

feu. Les messages normatifs ont été intégrés par les plus âgés, et ils apparaissent caducs pour les plus jeunes. Cependant, il reste quelque chose de ce message aujourd'hui qui s'exprime très clairement à travers nos entretiens : celui de la conjugalité. Les meubles en disent long sur l'organisation familiale contemporaine, celle de la conjugalité fusionnelle. Le temps passant, à Nanterre comme à Evreux, les bibelots iront s'accumulant, signe et support d'une trajectoire familiale et sociale. La vision de l'arrangement mobilier et du décor révèle les processus d'individualisation et de création qui est l'oeuvre du couple : chacun s'efforce d'établir un système narratif singulier. Le meuble témoigne du passé familial, de l'histoire sociale, mais aussi d'un projet de vie (puisque'il existe des meubles "étapes" comme il existe des meubles "terminaux"). On peut ainsi mettre en parallèle biographies d'individus et biographies d'objets qui se croisent perpétuellement.

Si ces dimensions familiales sont trans-sociales, il n'en reste pas moins que persistent des différences sociologiques, liées au niveau de revenu et surtout aux trajectoires sociales individuelles. Mais ce n'est pas la course "à la distinction" qui anime nos ménages, même si ceux-ci manipulent force catalogues. Les différences fondamentales dans les attitudes vis-à-vis des meubles se situent dans le fait qu'ils soient héritiers ou non. La présence de meubles hérités ou dont on héritera autorise une certaine sérénité, une attitude ludique. On parlera d'un canapé comme "d'un meuble sympa"; on sera à l'écoute de ses désirs. Dans leur dimension dynamique, les meubles hérités relient les générations les unes aux autres; ils sont des supports de l'imaginaire, des signes de la continuité familiale.

Les enquêtes conduites à Nanterre et Evreux ont montré combien sont réductrices les approches statistiques ou les théories de la différenciation sociale de la consommation. Le décalage entre ces positions et ce que révèle l'ethnographie invite à reconsidérer la position de Durkheim qui prédit qu'une société ordonne le monde des choses sur celui des hommes (Kopytoff, 1986:90). Si dans les petites sociétés, les identités d'un individu sont relativement simples et discrètes, dans les sociétés modernes, elles sont en revanche complexes et souvent conflictuelles. Il s'ensuit une contradiction autour des biens monétarisés qui reçoivent une classification sur un marché difficilement compatible avec la pléthore de classifications privées dont ils sont l'objet dans le domaine culturel, imaginaire et symbolique.

NOTES

1. Cet article reprend quelques-uns des développements d'un rapport intitulé *"Etre bien dans ses meubles" Une enquête sur les normes et les pratiques de "consommation du meuble"*, sous la direction de Martine Segalen avec la collaboration de Béatrix Le Wita, Sophie Chevalier, Anne Monjaret et Arlette Schweitz, 1990, Mission du Patrimoine ethnologique.
Sophie Chevalier a depuis lors soutenu une thèse sur le sujet.
2. Une enquête de l'INSEE fait apparaître que 49,6% des jeunes de 25-29 ans ont encore acheté leurs meubles en "ensembles". *Collections de l'INSEE*, déc. 1988, 166, tableau 6.
3. "Bien dans leurs meubles" est le titre d'un article du *Monde* du 31.12.1988 commentant les premiers résultats d'une enquête, publiée par l'INSEE sur les pratiques d'ameublement, elle-même intitulée "Ameublement 1988. Des meubles pour la vie". Chez les 40-49 ans, les meubles ont plus de dix ans d'ancienneté (tableau 3). *Collections de l'INSEE*, déc. 1988, 166.

BIBLIOGRAPHIE

- Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 326 p.
- Jean Baudrillard, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, 1970, 298 p.
- Luc Boltanski, "Taxinomies populaires, taxinomies savantes: les objets de

consommation et leur classement", *Revue française de sociologie*, XI, 1970, p.34-44.

Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, éditions de Minuit, 1977.

Sophie Chevalier, "L'Ameublement et le décor intérieur dans un milieu populaire urbain. Approche, ethnographique d'une vraie-fausse banalité", Paris X, thèse, 1992.

Christian Bromberger, "Technologie et analyse sémantique des objets: pour une sémio-technologie", *L'Homme*, janvier-mars 1979, XIX (1), p. 105-140.

Mary Douglas et Baron Isherwood, *The World of Goods*, New York, Basic Books, 1981.

Igor Kopytoff, "The cultural biography of things: commoditization as a process", in A. Appadurai, *op. cit.*, p. 64-91.

Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, Paris, ed. de Minuit, 1970.

Yannick Lemmel, "Le sociologue des pratiques du quotidien entre l'approche ethnographique et l'enquête statistique", *Economie et statistique*, juil-août 1984, p. 5-11.

Orvar Löfgren, "Consuming interests", *Culture and History*, 1990, n° spécial, Consumption, p. 7-36.

Daniel Miller, *Material culture and mass consumption*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Marshall Sahlins, *Au coeur des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980, 303 p.

Jean-Baptiste Say, *Traité*, 1841.

F. Stuart Chapin, *Contemporary American Institutions: A sociological analysis*, New York and London, Harper et Bros, 1935.

Thorsten Veblen, *The theory of the leisure class: an economic study of institutions*, Londres, 1925 (ed originale 1899).

Max Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971 (1922).

Michaël Young et Peter Willmott, *Family and kinship in East London*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957; trad. française: *Le village dans la ville*, Paris, Centre de Création industrielle, 1985.

TROIS HISTOIRES, TROIS POUVOIRS FORMES LOCALES DU POLITIQUE EN BRETAGNE

Patrick LE GUIRRIEC (U.B.O., Brest)

Les trois communes bretonnes qui font l'objet du présent article: l'île de Batz, Scignac, Guerlesquin, se trouvent sur un rayon de 30 kilomètres et, pourtant, chacune d'elles présente un type de pouvoir politique parfaitement original. Toutes trois appartiennent à des "pays" distincts: Léon, Cornouaille, et Trégor, où Siegfried (1980) voit respectivement une "démocratie cléricale", une "démocratie radicale" et une "structure féodale". Mais l'appartenance territoriale et le rattachement culturel à des pays distincts ne suffisent sans doute pas à rendre compte de leur diversité: toutes les communes situées dans chacun de ces pays ne connaissent pas les mêmes formes de pouvoir politique.

Pour analyser ces différences, on peut repérer les "cartes" qu'utilise chaque groupe de domination pour exercer son pouvoir, les priorités qu'il se fixe, les enjeux qu'il se donne. On constate alors qu'à l'intérieur de chaque groupement existe une organisation politique dont l'originalité résulte de la manière dont s'établissent les rapports entre l'idéologie, l'économie et la parenté. Bien que le rôle de ces trois instances diffère, on les retrouve toujours liées par d'étroits rapports de concomitance.

Quels sont les facteurs qui font qu'une communauté choisisse de privilégier telle ou telle orientation politique? Comment s'établissent les rapports de domination entre les groupes sociaux qui s'affrontent pour l'accès au pouvoir? Est-il possible de trouver un axe d'analyse qui permette de

comparer les différentes situations? Pour répondre à ces questions, la lecture des situations locales cherchera à mettre en évidence les critères d'identification utilisés par les groupes sociaux qui s'opposent au sein de chaque communauté. Les rapports entre ces critères, les instances du politique et les types de domination, tels que les définit Weber, serviront alors à l'ébauche d'un modèle d'analyse des diverses formes de pouvoir.

Sans doute l'histoire des groupes sociaux et de leurs confrontations, la succession d'expériences vécues en commun, déterminent les choix d'orientations fondamentales, et éclairent partiellement la singularité des situations observées.

A ce titre, l'île de Batz montre clairement comment l'organisation politique actuelle résulte de l'histoire démographique récente de l'île et de ses conséquences sociologiques. Située à 10 minutes de la côte nord du Finistère, longue de 1,5 kilomètre sur 2,5 kilomètres, la population de cette île s'élève à environ 900 personnes. La principale activité économique exercée par les habitants est l'agriculture maraîchère tandis que les activités maritimes locales (pêche côtière et ramassage du goémon) sont devenues marginales de même que la marine de commerce où quelques hommes travaillent encore.

Jusqu'à la première moitié du 19^e siècle, la société insulaire est constituée d'une pléthore de marins qui exercent soit la pêche côtière, soit le cabotage le long des côtes. Pour subvenir aux besoins de subsistance du ménage, leurs épouses cultivent quelques arpents de terre dont l'essentiel est possédé par une quarantaine de familles de capitaines au long cours qui détiennent également le pouvoir politique. En 1846, sur 12 conseillers municipaux, on trouve 8 capitaines au long cours, 3 commerçants et 1 cultivateur. L'essentiel de leurs revenus étant extérieur à l'île, ils n'entretiennent pas avec les marins, leurs locataires, de rapports de classe, mais plutôt des relations paternalistes en défendant leurs droits contre l'administration française ou en leur léguant des rentes perpétuelles. Société de marins indépendants, les insulaires étaient laïcs et contrastaient en cela avec leurs voisins continentaux fermement cléricaux.

La seule richesse naturelle dont disposent alors les îliens est le goémon qui pousse ou vient s'échouer sur leurs côtes. Ramassé par les femmes, il sert à amender les terres ainsi qu'à chauffer la maison et cuire les aliments. Mais

dans cette société de marins, le travail de la terre est peu valorisé et ses potentialités négligées.

La coupe, la collecte et la vente du goémon étaient réglementées par la loi Colbert de 1681 qui empêchait de le ramasser en dehors de sa commune de résidence et de le vendre à des forains. Chaque communauté disposait par conséquent du stock que lui livrait la mer le long de ses propres côtes. Tout au long du 18^e et du 19^e siècles, le goémon fait l'objet d'une demande croissante pour la fabrication de la soude qui s'obtenait par brûlage. Les infractions à la loi Colbert sont nombreuses et sur le continent, les goémoniers, issus des catégories les plus basses de la société rurale, celles qui n'ont pas accès à la terre, se constituent en groupe professionnel spécialisé.

Les industriels sont contraints de disperser les fours sur de nombreuses communes et sous leur pression, la loi Colbert sera abrogée en 1868. La vente du goémon aux forains sera désormais autorisée, mais pour le ramasser, il faut être implanté dans la commune, soit par la propriété foncière, soit par mariage.

L'île de Batz, où le stock est important et la concurrence faible, car féminine et peu organisée, attire les convoitises continentales. Des équipes d'hommes bien entraînées, bien équipées, vont alors investir l'île, et la nouvelle loi de 1868 va les inciter à s'y installer. En 1888, le conseil municipal déplore que les "41 charrettes de l'élément paysan de l'île, formant environ un quart de la population, enlèvent les 2/3 des goémons et en vendent la moitié. A ce commerce prend part quantité de personnes qui se croiraient offensées, elles qui se présentent si chrétiennes et si catholiques, si on les accusait de dérober chaque jour le bien d'autrui".¹ Il s'agit bien sûr des continentaux installés sur l'île qui parviennent à s'implanter avec d'autant plus de facilité que les pères sont en mer, et que les capitaines au long cours vendent leurs terres en raison de la récession que connaît le commerce maritime². Elles sont achetées par les goémoniers qui ont acquis les moyens financiers nécessaires.

Ces goémoniers qui sont, rappelons le, des ruraux sans terre, pratiquent rapidement l'agriculture maraîchère intensive qui fait déjà la fortune des cultivateurs continentaux. Tout distingue les cultivateurs d'origine continentale des marins batziens: leur origine géographique et leur spécialisation professionnelle bien sûr, mais surtout leur culture. Si les îliens sont laïcs et égalitaires, les continentaux sont cléricaux et hiérarchisés. Ils arrivent sur l'île

avec leur équipement, leur culture et derrière leur recteur. Leur installation est perçue comme un envahissement, et l'achat des terres comme une spoliation. Les Le Meur, désignés comme les descendants des premiers continentaux installés sur l'île portent aujourd'hui le sobriquet de "Prussiens". La mémoire collective n'en a pas retenu l'origine, et pourtant il rappelle sans ambiguïté la perception qu'avaient les îliens des nouveaux arrivants.

S'ils parviennent à acheter des terres, les continentaux cherchent également à s'implanter par mariage et à imposer leur pouvoir au sein du conseil municipal, mais ils échoueront dans l'un et l'autre cas. Bien sûr, dans la première décennie de leur arrivée, il y aura des alliances entre les deux groupes, mais très vite leur réseau matrimonial va se refermer sur lui-même. Les marins prendront leurs conjoints soit sur l'île dans leur groupe professionnel, soit sur le continent dans les ports où ils font escale, mais ils épouseront peu les cultivateurs qui pratiqueront une forte endogamie professionnelle et résidentielle. Aujourd'hui, les 86 cultivateurs (43 chefs d'exploitation et leurs conjoints) descendent de seulement 73 personnes lorsqu'on remonte aux arrière-grands-parents, et ils appartiennent tous à une parentèle unique constituée d'environ 150 personnes. Dans la mesure où ils respectent une règle de succession unique et qu'aujourd'hui ils peuvent exploiter des surfaces agricoles de plus en plus importantes, le nombre d'exploitations diminue et la parentèle des cultivateurs forme un groupe dont l'effectif se réduit sans cesse, limitant d'autant leur possibilité de détenir le pouvoir local.

En dépit de l'appui ponctuel du clergé³, un seul cultivateur parviendra à prendre la mairie. Comme, par ailleurs, la solidarité électorale suit les chemins des alliances matrimoniales et de la consanguinité, les cultivateurs, qui représentent un groupe économique de plus en plus puissant en termes financiers, ont de moins en moins de chances d'être élus au conseil municipal, à moins de constituer des listes communes avec les marins. Aux municipales de 1983, à la suite d'un désaccord sur le POS (les cultivateurs estimaient que la surface constructible empiétait trop sur les terres agricoles) et la gestion d'une barge, destinée à transporter les produits agricoles sur le continent (chaque groupe professionnel voulait avoir l'exclusivité de cette gestion), les marins avaient fait une liste distincte et aucun cultivateur ne fût élu. Ne pouvant compter que sur les membres de leur parentèle, ils n'avaient aucune possibilité d'obtenir la majorité des voix.

Sans vouloir résoudre le jeu des alliances matrimoniales en termes de stratégies politiques, comme le fait par exemple Claude Karnoouh (1980), il semble tout de même évident qu'en évitant les alliances avec les cultivateurs, les marins soient parvenus à préserver la division originelle de 1868 entre marins îliens de gauche et cultivateurs continentaux de droite, et à éviter que les cultivateurs n'occupent la mairie.

Il s'agit de deux groupes de caractéristiques utilisées comme moyens d'identification, mais qui ne décrivent pas précisément la réalité. D'une part, tous les descendants des continentaux ne sont pas devenus cultivateurs, même si presque tous les cultivateurs descendent de continentaux, d'autre part, il reste peu de marins à l'île de Batz, mais beaucoup plus de personnes qui revendiquent les caractéristiques culturelles qui étaient les leurs, des personnes qui expriment leur opposition aux cultivateurs dont ils ignorent les préoccupations. Comme disait le maire en 1985, au technicien de la DDE venant lui proposer une subvention pour planter des brise vent: "Nous on s'en fout des brise vent, à la mairie on est tous marins". Lui-même est pourtant gendarme en retraite, mais il s'identifie au système de valeurs des marins qui reste un moyen de distinction privilégié.

On voit alors comment la parenté joue ici un rôle essentiel dans le partage du pouvoir politique et la manière dont elle détermine la gestion économique de l'île ainsi que les inscriptions idéologiques. En fait, l'objectif du pouvoir consiste, depuis 1868, à préserver l'identité des îliens d'origine et on peut sans aucun doute parler d'une légitimité traditionnelle. Le maintien de la tradition peut être illustré par le terme même de "marin" par lequel s'auto-désignent les non cultivateurs.

La commune de Guerlesquin devient officiellement ville marché en 1434 par décret du Duc de Bretagne. Cette décision ne fait sans doute que confirmer une vocation déjà bien installée de la commune. Au lendemain de la Révolution, le sommet de la hiérarchie sociale est occupé par les membres des professions libérales et les propriétaires rentiers souvent issus de l'aristocratie foncière et alliés à des familles de négociants. Lorsque Guerlesquin perdra sa prépondérance administrative et judiciaire au profit d'une autre commune du canton, située en bordure de la route de Paris et de la nouvelle voie de chemin de fer, la plupart des représentants de cette population quit-

tera la commune. Seuls resteront les alliés d'un autre type de bourgeoisie⁴ commerçante qui, issue de l'artisanat et des couches inférieures de la société rurale, se développe très rapidement. Ainsi, en 1864, Yves N., laboureur et fils de fermier épouse une cabaretière, fille de cordiers. Yves N. se mariera trois fois et, de ces trois unions successives, naîtra un seul héritier. En 1936, ce dernier, qui aura épousé une aubergiste, lèguera à ses enfants une boulangerie, une épicerie en gros, une quincaillerie, plusieurs fermes et immeubles ainsi qu'une carrière de granit. Deux générations auront donc suffi pour accumuler ce patrimoine.

Les foires et marchés qui attirent une population importante plusieurs jours par mois confèrent à la ville l'image d'un lieu ludique. L'argent et l'alcool viennent signer chaque vente, les saltimbanques et les danseurs animent le forail et, au milieu du 19^e siècle, l'agglomération, où résident 700 personnes, compte 63 bars. Les Guerlesquinois sont bien des Trégorrois que Siegfried, dans son *Tableau politique de la France de l'Ouest*, (1980:155) dépeint ainsi: "Cette race de Bretons est sans doute la plus brillante de l'Armorique, la plus légère aussi peut-être... On les voit même quelquefois, laisser paraître sous le poète, un brute inquiétante, que l'alcool abat, que l'argent séduit." Tout au long du 19^e siècle, l'activité commerciale du bourg, devenu ville, va se renforcer. La population agglomérée augmente et s'enrichit, une bourgeoisie commerciale se développe, les échanges avec les autres régions françaises s'intensifient et la ville se modernise au gré des modes.

Dans les campagnes, le domaine congéable et la grande propriété foncière aristocratique maintiendront les cultivateurs dans un état de dépendance jusqu'à l'entre deux guerres. Les cultivateurs guerlesquinois, qui alimentent le développement économique de la ville, sont tenus à l'écart de fêtes où ils se sentent déplacés.

Mais dans l'entre deux guerres, l'exode rural entraînera une régression du commerce local et, à la Libération, il n'y aura plus à Guerlesquin ni foire ni marché. La plupart des commerçants iront s'installer dans des villes mieux achalandées, et seuls resteront ceux qui n'avaient pas les moyens de partir.

Les cultivateurs occupent alors le sommet de la hiérarchie sociale ainsi que la mairie pour quelques années. En 1956, un fils de boucher crée un abattoir qui, en 1980, emploiera près de 700 personnes. On y trouve bien sûr des ouvriers originaires de la ville, mais surtout beaucoup de petits cultiva-

teurs, fermiers et ouvriers agricoles. Leur migration de la campagne vers la ville perturbe de manière fondamentale les relations traditionnelles ville-campagne. En effet, tandis que les employés de l'abattoir accèdent à un niveau de vie décent, leurs anciens patrons ou propriétaires, près de qui ils se font construire une maison neuve, restent attachés à leur archaïsme devenu un symbole d'identification face aux travaux prestigieux qui embellissent à nouveau la ville. Les marchés ont été restaurés et l'argent recommence à circuler. Sous les Halles, devenues salle des fêtes, les "pots de l'amitié", qui inaugurent telle ou telle manifestation, attirent régulièrement plus de 1000 personnes. Beaucoup de cultivateurs des communes voisines s'y pressent, mais ceux de Guerlesquin en sont absents, comme ils refusent d'élever des poulets pour l'abattoir.

La ville reprend alors l'image qu'elle avait au début du siècle, et si ce n'est plus le coût des lanternes qui paraît exorbitant aux cultivateurs, c'est celui des fleurs et des bassins. Avec le développement de la ville, l'opposition ville-campagne est réalimentée.

Toutefois, la rupture entre les deux lieux n'a jamais été radicale en raison des rapports économiques et matrimoniaux qui unissent les cultivateurs aux commerçants. Les premiers dépendent des seconds pour écouler leurs produits agricoles, et les seconds dépendent des premiers pour écouler les produits non agricoles. De plus, l'interdépendance économique était renforcée par les alliances matrimoniales. Les cultivateurs, qui mariaient leurs filles à des commerçants, limitaient ainsi le partage des terres et les faisaient accéder à un milieu social plus élevé. Les commerçants trouvaient dans ces mariages un moyen d'étendre leurs réseaux de clientèle et un apport d'argent par la dot de la jeune fille. Sans doute l'absence de mariages consanguins chez les commerçants résulte-t-elle de cette volonté de rechercher toujours à étendre les ramifications du réseau de clientèle en s'alliant à des parentèles jusque là étrangères. Toutefois ces alliances matrimoniales entre les deux groupes n'ont jamais conduit à une homogénéisation au sein de la communauté. Il est vrai que les commerçants ne consentaient à épouser que les cultivatrices les plus fortunées et celles qui appartenaient aux parentèles les plus puissantes.

Les réseaux de clientèle commerciale qui reposent sur l'alliance et la consanguinité sont aussi des réseaux de clientèle politique qui s'actualisent en période électorale. Par conséquent, les commerçants qui maîtrisent le mieux

les stratégies d'alliance sont théoriquement ceux dont les affaires se développent le plus et ceux qui ont le plus de chances d'être élus au conseil municipal. Or c'est bien la situation que l'on rencontre à Guerlesquin où dans la parentèle de commerçants, qui a dominé l'économie locale depuis la Révolution, on trouve la moitié des maires.

Seuls trois cultivateurs ont exercé les fonctions de maire et la gestion du territoire municipal a été l'oeuvre principale des commerçants. La prise de pouvoir était autant pour eux un moyen de préserver les fonctions économiques et administratives de Guerlesquin que la marque d'une consécration, la reconnaissance publique d'une réussite commerciale. La recherche du pouvoir local ne résultait certainement pas de la volonté de concrétiser une idéologie politique. En effet, si les notions de droite et de gauche ne sont pas inconnues à Guerlesquin, elles ne suffisent pas à définir des groupes stables au sein de la communauté où les changements de tendance sont fréquents. Tels maire "réactionnaire" à une élection se présentera comme "Républicain" aux élections suivantes et dénoncera les idées réactionnaires de ses adversaires. Les trois derniers maires qui se sont succédés étaient respectivement un cultivateur socialiste de 1953 à 1965, un industriel chiraquien de 1965 à 1989, et le délégué CGT du personnel d'une usine voisine depuis cette date. L'arrivée de l'industriel à la tête de la municipalité a coïncidé avec la création de son entreprise et sa chute avec le dépôt de bilan. Situation typiquement locale, voire régionale, où la réussite politique sanctionne une réussite personnelle dans la gestion des affaires et réciproquement.

Dans cette situation, la réussite économique individuelle et communale a sans aucun doute déterminé les grandes orientations de la politique locale. On observe également comment l'accession au pouvoir dépendait des relations de parenté tissées par rapport à des préoccupations commerciales, et comment la poursuite de ces mêmes intérêts ont incité les commerçants à la prudence idéologique.

On pourrait supposer que l'exercice du pouvoir politique, essentiellement déterminé par la recherche d'intérêts économiques, est ici de type rationnel. Hors tel n'est sûrement pas le cas comme le montre l'exemple de l'industriel qui a exercé les fonctions de maire de 1965 à 1989. La réalisation de son abattoir, en 1956, est à l'origine d'un véritable bouleversement à l'intérieur de la commune. Il interrompt l'exode rural, relance l'économie locale

par l'implantation de diverses entreprises satellites de l'abattoir, restaure l'image de Guerlesquin et ses fonctions attractives, modifie les rapports traditionnels entre la population éparsée et la population agglomérée. Il est certain que la population reconnaît en lui un leader charismatique et son action politique, faite de bouleversements permanents, alimente ce charisme. Pourtant, dans son usine, il s'entoure des membres de sa famille et non de cadres spécialisés, et au conseil municipal d'employés qu'il domine totalement. Lui-même revendique une légitimité traditionnelle en inscrivant son nom aux côtés des personnages qui ont marqué l'histoire de Guerlesquin, et en se faisant construire des bureaux dont "l'architecture devait rappeler celle des châteaux-forts", mais il déplace le monument aux morts et le calvaire qui, estimait-il, encombrant la place. Il existe donc un conflit permanent entre le rappel de la tradition et l'exercice charismatique de la domination qui bouleverse le passé.

Pourtant, l'intégration de l'usine dans l'économie mondiale nécessite des compétences affirmées et les travaux dans la commune suscitent l'inquiétude des électeurs que les conseillers municipaux, rarement informés des projets du maire, ne peuvent rassurer. Lorsqu'il doit déposer le bilan en 1984, il perd son charisme, et comme il a lui-même détruit sa revendication de légitimité traditionnelle, il se présente en 1989 dépourvu de toute légitimité: il n'a plus de charisme car il a échoué dans ses affaires, il n'a pas de légitimité traditionnelle, car il a sans cesse bouleversé les symboles de la tradition, et il n'a pas de légitimité rationnelle car il n'a pas choisi ses collaborateurs en fonction de leurs compétences, mais au sein de sa famille et de ses favoris.

La situation scignacienne est radicalement différente des deux précédentes et les rapports qui s'instaurent entre l'idéologie, l'économie et la parenté y sont parfaitement établis. A la fin du 18^e siècle, la société rurale est dominée par trois familles de propriétaires qui, par le jeu des alliances, formeront rapidement une parentèle unique. Ils possèdent un patrimoine de plusieurs centaines d'hectares, répartis entre une multitude d'exploitations, loués à des fermiers qu'ils dominent totalement. Pouvoir économique et pouvoir politique sont détenus par les mêmes représentants de la bourgeoisie locale à laquelle appartiennent également quelques commerçants.

Jusqu'à la République, c'est à dire jusqu'aux élections municipales de

1871, ils seront élus sur une liste unique tandis que les fermiers et les ouvriers agricoles, qui représentent l'essentiel de la population, sont exclus de la gestion des affaires municipales. Aux élections de 1871, un petit propriétaire se présente sous la bannière de la République, il fait sa campagne électorale en breton et entraîne derrière lui les fermiers. Il enlèvera la mairie en 1878, mais à son décès en 1896, il n'aura pas de successeur. Toutefois, son passage aura eu suffisamment d'impact pour que les idées de la République s'implantent durablement. La bourgeoisie terrienne se scindera entre réactionnaires et républicains et ces derniers domineront la vie municipale jusqu'aux élections de 1935 en se présentant successivement sous les étiquettes de radical socialiste puis de socialiste. L'orientation laïque et anticléricale de la municipalité se renforcera tout au long de cette période comme en témoignent l'interdiction faite au clergé d'effectuer des quêtes, la vente des biens de l'Église lorsque ses représentants ne peuvent en fournir les titres de propriété et la location du presbytère à un prix prohibitif. En 1910, l'évêque, en signe de protestation, retire le prêtre de la commune, mais revient sur sa décision quelques mois plus tard.

Si à la veille de la seconde guerre mondiale, les propriétaires qui détiennent la mairie se disent socialistes; l'organisation sociale et le partage du pouvoir n'ont guère évolué depuis la Révolution. Les propriétaires sont parvenus à éviter l'éclatement de leurs patrimoines par les mariages consanguins et la limitation du nombre de successeurs, et continuent à dominer la masse des cultivateurs qui ne seront pas encore devenus propriétaires et restent absents du conseil municipal. Les membres de la communauté locale reconnaissent deux groupes: les "Monsieur" et les "Malheureux".

La situation anémique créée par l'occupation allemande favorisera le bouleversement de cet ordre social. Les "Malheureux" entreront massivement dans la Résistance, élimineront physiquement leur curé accusé de collaboration⁵, et surtout régleront leurs comptes aux gros propriétaires qui refusent de rentrer dans le mouvement des Francs Tireurs et Partisans. Cette période renforce donc la séparation entre les deux groupes: les "Petits" entrent dans la Résistance, tandis que les "Gros", les propriétaires poursuivent leurs activités agricoles. Les premiers s'inscriront au PCF, le parti des héros, où ils trouveront une légitimité à postériori à leur lutte précédente contre les "Monsieur" et un système de valeurs dans lequel ils se reconnaissent; les seconds

resteront socialistes. Sous l'influence de la guerre et du PCF, à la différence de situation économique s'ajoutera une distinction idéologique qui n'était pas clairement établie auparavant.

Véritable mythe d'origine, le récit de la Résistance raconte pourquoi les communistes ont obtenu le pouvoir municipal dès la Libération et pourquoi ils en conservent toujours le monopole. Le récit, où les propriétaires sont accusés de collaboration, légitime également le fait qu'ils soient désormais exclus du pouvoir local. Depuis la guerre, toutes les listes de candidats, qui se sont présentées aux municipales sous l'étiquette de communistes, ont été élues dès le premier tour avec environ 70% des suffrages. En revanche, aux élections nationales l'influence du PCF n'a cessé de se réduire et, au premier tour des dernières présidentielles, A. Lajoinie n'a obtenu que 1/3 des suffrages. La méfiance de plus en plus marquée à l'égard du PCF ne remet pas en question l'attachement des Scignaciens aux valeurs du communisme local qui continue à définir les rapports sociaux et les décisions communales.

Depuis la Libération, l'objectif du pouvoir municipal réside dans la mise en oeuvre de l'idéologie communiste, tant par conviction que par respect pour la mémoire des héros de la Résistance. Définitivement débarassés de l'influence de l'Eglise et des gros propriétaires qui ont quitté la commune, les détenteurs du pouvoir cherchent alors à défendre un système de valeurs au sommet duquel se trouve l'égalitarisme et le refus de se laisser aliéner par le travail engendré par le système productiviste. Les communistes locaux, qui s'opposent formellement au cumul des terres et adhèrent au MODEF, ont fixé des limites à l'appropriation des moyens de production. Ainsi, considèrent-ils que pour être "un bon communiste", il ne faut pas posséder plus de 20 hectares et 15 vaches laitières. Les individus ne sont pas jugés selon leur assiduité au travail ou la valeur de leur patrimoine, mais selon leur degré de disponibilité à l'égard des autres. Les jeunes cultivateurs qui développent leur exploitation sont identifiés aux "Gros" et les longues journées de travail qu'ils doivent fournir pour rembourser leurs emprunts ne suscitent que le mépris des communistes.

L'idéologie détermine également les orientations économiques communautaires. En 1957, le pouvoir communiste, dénonçant l'économie productiviste, a interdit à ses sympathisants d'adhérer à la "zone témoin"⁶ et seuls les non communistes, les "Monsieur", y participeront. Plus tard, le pouvoir muni-

cipal s'opposera à l'installation d'un supermarché afin de préserver le petit commerce.

Dans cette communauté, l'accession au pouvoir municipal ne repose pas sur les réseaux de parentèle qui sont difficiles à déceler⁷. En effet, la population de fermiers a connu des mouvements migratoires importants et les familles se trouvent dispersées à l'intérieur de la première couronne qui entoure Scignac. Il est par conséquent impossible d'utiliser la solidarité familiale lors des élections municipales. Par ailleurs, il est vrai qu'il existe des familles "rouges" et des familles "blanches", constituant deux groupes à tendance endogame, définies en fonction de l'importance de leur patrimoine, de l'héritage idéologique transmis par leurs ancêtres et de leur comportement pendant la guerre. Mais à l'intérieur de ces familles, les membres qui n'adhèrent pas aux opinions majoritaires sont exclus des réseaux de solidarité. Par conséquent, la dispersion géographique réduit le poids de la parenté dans le jeu politique de même que l'idéologie définit les contours de l'endogamie et les réseaux de la solidarité familiale. L'élection au conseil municipal repose sur l'appartenance à une famille politique, non à une famille consanguine.

On se trouve sans aucun doute en présence d'un pouvoir de type charismatique qui se serait routinisé. Les héros de la Résistance qui ont participé à la Libération du pays ont toutes les caractéristiques des chefs charismatiques, et le premier conseil municipal qui suivit la guerre était constitué par les membres d'une "communauté émotionnelle": les anciens résistants, les frères des victimes et les leaders du PCF. Ils n'étaient donc choisis, ni en fonction de leurs compétences techniques, ni comme descendants d'anciens détenteurs du pouvoir municipal. Leur objectif fut de s'implanter politiquement en éliminant toute revendication du pouvoir que pouvaient exprimer les "Monsieur" et de faire des valeurs communistes l'idéologie dominante. Aujourd'hui, le pouvoir est détenu par leurs descendants consanguins ou idéologiques qui rappellent sans cesse l'origine de leur légitimité par le culte du souvenir et qui pérennisent l'opposition entre "Petits" et "Gros" sur la base de leurs comportements respectifs dans la Résistance.

Les conclusions qui ressortent de cette analyse comparative ne sont sans doute que des hypothèses. L'organisation sociale et politique de ces communautés présente des différences sensibles, et pourtant les points de

comparaison sont nombreux. Les membres de chaque communauté se répartissent dans deux groupes antagonistes qui, s'ils ont perdu les bases de leur opposition, n'en restent pas moins intacts. Cette séparation peut reposer sur des critères territoriaux, professionnels, économiques ou idéologiques, ou un peu de chaque. Il s'agit là d'une caractéristique des communautés villageoises déjà soulignée par André Burguière (1978:208) qui y voit un "système binaire propre à favoriser les échanges et les affrontements, édifié et souvent codifié de manière parfaitement consciente autour de deux pôles antagonistes qui permettent aux sociétés repliées sur elles-mêmes de décharger leur agressivité à l'intérieur du groupe." Il semble également que chaque groupe antagoniste cultive ses différences: à l'île de Batz, les non cultivateurs s'identifient à des marins, même lorsqu'ils exercent d'autres professions, et le maintien de cette différenciation repose sur le contrôle des alliances matrimoniales entre les deux groupes; à Scignac le rapport de classes entre "Petits" et "Gros", instauré par les communistes, se perpétue sur des distinctions originelles de plus en plus éloignées de la réalité, mais il est constamment réalimenté par le souvenir de la résistance sur lequel se fonde l'idéologie dominante; à Guerlesquin, les cultivateurs ont refusé la modernisation de leurs exploitations et sacrifié les stricts intérêts matériels afin de se distinguer des habitants de la ville en général, et des commerçants en particulier.

Ces moyens de différenciation: la parenté, l'idéologie et l'économie représentent les instances de la vie du groupe social, et dans les trois communautés, le pouvoir politique résulte bien du rapport qui se noue entre elles.

On constate par ailleurs qu'à l'île de Batz, où la parenté est l'instance prépondérante dans l'accès au pouvoir, la légitimité est de nature traditionnelle, à Scignac, la relation entre idéologie et charisme ne fait aucun doute. En revanche, à Guerlesquin l'ingrédient principal de la domination est l'économique, pourtant la légitimité du maire industriel n'était pas de type rationnel, mais un curieux mélange de charisme et de tradition. Cette association contradictoire (la référence à la tradition est incompatible avec le caractère révolutionnaire de la domination charismatique) conduisait à un pouvoir incohérent et par conséquent fragile: c'est sans doute pour ne pas l'avoir exercé de manière rationnelle qu'il a perdu son entreprise et sa mairie.

A Scignac où tous les éléments forment un ensemble cohérent, le pouvoir communiste continue à être plébiscité par 70% des électeurs depuis 1945,

tandis qu'à Guerlesquin, l'incohérence entre les différents éléments a donné lieu à un pouvoir fragile qui s'est écroulé dès la disparition de la domination économique. On peut alors se demander si cette association entre les types de légitimité et les ingrédients du politique se retrouve de manière constante dans les différents lieux de pouvoir. Si oui, leur mise à jour permettrait de se prononcer sur la stabilité des pouvoirs en fonctionnement et le modèle pourrait alors avoir un caractère prévisionnel.

NOTES

1. Archives municipales. Cahier de délibérations du Conseil Municipal.
2. En 1892, le seillon (1,25 ha) se négociait 50 francs sur l'île contre 325 francs à Roscoff, la commune continentale voisine, dont les potentialités agricoles sont pourtant moins favorables.
3. Ainsi, en 1892, une demande d'annulation des élections est déposée car "Le recteur et Le Goff ont tenté de corrompre les électeurs en leur distribuant de l'eau de vie dans 3 ou 4 dépôts de la commune." Archives municipales, procès verbal d'élections.
4. Le terme de bourgeoisie, comme ceux de républicains, réactionnaires, socialistes, communistes etc... sont des concepts locaux dont la définition, adaptée à chaque communauté, est parfois très éloignée de toute référence nationale.
5. Thierry Guidet analyse les raisons pour lesquelles les Résistants, ont décidé l'élimination de ce prêtre.
6. Les zones témoin, définies par l'Etat avaient pour objectif de dévelop-

per l'agriculture de certaines régions défavorisées en proposant aux cultivateurs des avantages financiers et des informations techniques.

7. La reconstruction des diagrammes de parenté réalisée sur la période 1830-1950 montre qu'à l'exception d'une forte concentration de mariages consanguins chez les successeurs de trois familles de propriétaires, les fermiers pratiquaient peu ce type d'alliances.

BIBLIOGRAPHIE

BURGUIERE André, 1978, *Bretons de Plouzévet*, Paris, Flammarion, Coll. Champs.

GUIDET Thierry, 1987, *Qui a tué Yann Perrot?*, Brasparts, Beltan.

KARNOUOH Claude, 1980, "Le pouvoir et la parenté" in *Paysans, femmes et citoyens*. KARNOUOH C., LAMARCHE H., C., ROGERS C.S., Le paradou, Actes Sud.

LE GUIRRIEC Patrick, 1988, *Paysans, parents, partisans dans les Monts d'Arée*, Brasparts, Beltan, Coll. Les Bibliophiles de Bretagne.

1989, "Mariages de raison et séparation d'intérêts, Marins et cultivateurs à l'île de Batz, *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, actes du colloque du Centre d'Ethnologie Française et du Musée National des ATP, Paris, 19-20-21 Nov.1987, Louvain, Peeters, pp. 239-251.

1989, *Guerlesquin. Bases des pouvoirs communaux*, Brasparts, Beltan.

RAVIS-GIORDANI Georges, 1975, "Le pouvoir politique", in CRESSWELL R., *Éléments d'ethnologie*, Paris, A. Colin, coll. U.

RAYNAUD Philippe, 1987, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF.

SIEGFRIED André, 1980, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la III^e République*, Genève, Paris, Gex, Slatkine Reprints, (1^{re} édition, 1913).

WEBER Max, *Economie et Société*, Paris, Seuil, Coll. Recherches en sciences sociales, 1971.

**VARIATIONS SAISONNIERES DE L'ORGANISATION
SOCIALE D'UN GROUPE DE CHASSEURS EN
HAUTE-PROVENCE.**

Nicolas, C. GOVOROFF, U. de Paris X (U.M.R. 116 - C.N.R.S.)

En France les pratiques de prélèvement d'espèces animales considérées comme sauvages font l'objet d'une ancienne et complexe législation réactualisée presque annuellement. Cette vivacité juridique témoigne d'une forte prégnance, en particulier dans le sud du pays, de l'activité cynégétique dans la population française; population qui compte près de deux millions de chasseurs.

Dans les écrits ethnologiques, sociologiques et historiques français, la législation a le plus souvent constitué un bornage thématique; certains auteurs se focalisant sur les pratiques légales et notamment sur l'articulation entre le droit national et les usages locaux. D'autres ont orienté leurs analyses vers le braconnage, phénomène perçu comme marginal et à la frontière de la délinquance. Dans le présent texte on s'en référera plutôt à l'usage habituel en ethnologie de la notion de "chasse" qui est d'abord un ensemble de pratiques techniques d'appropriation d'espèces considérées comme gibier. La composante juridique est certes indissociable de l'acte de chasse mais elle n'en constitue aucunement une entité englobante et par là limitante. La législation nationale, par les contraintes qu'elle impose, produit des "temps" dont le nom-

bre, l'ordonnement et le contenu peuvent varier selon le lieu et le contexte historique local.

A travers l'exemple de la chasse collective en haute Provence alpine¹, dans le sud-est de la France, il sera montré comment se constitue un groupe de chasse puis comment, au fil des saisons, son organisation sociale se transforme pour passer progressivement d'une forme collective généralisée à une pratique de groupe restreint, illégale, mais acceptée par toute la communauté villageoise.

*

La pratique de la chasse est conditionnée, entre autres obligations légales, par l'adhésion à une société de chasse, généralement une association sans but lucratif, qui a pour fonction essentielle, officielle pourrait-on dire, la protection et la gestion du gibier d'un territoire donné. Pour ne mentionner que les aspects utiles au présent propos, cette société permet, et c'est là probablement sa fonction indigène première, de déterminer qui peut pratiquer dans l'espace dont elle a légalement le contrôle. En effet, l'adhésion à ces sociétés de chasse se traduit par une cotisation annuelle qui n'est pas la même pour tout le monde. Dans toute la Provence, la différenciation des taux de cotisation des diverses catégories de membres de ces sociétés est basée sur des critères d'autochtonie (R. Bages et J.-Y. Nevers, 1982; M. Bozon, 1982, J.-C. Chamboredon, 1982). En d'autres termes, plus les liens filiaux et/ou matériels unissant un chasseur au terroir sont étroits moins les droits d'adhésion sont élevés.

Les agriculteurs résidant dans l'espace qui est sous la responsabilité légale de la société de chasse, bénéficient d'une cotisation moindre car, par leurs cultures, ils nourrissent involontairement le gibier. Toutefois, bien qu'elle soit toujours mise en avant, cette justification ne peut plus être véritablement soutenue puisque seules les cultures céréalières peuvent remplir la fonction de nourrissage de la faune sauvage, or celles-ci ont été abandonnées depuis longtemps.

Une seconde catégorie de membres regroupe les résidents permanents non-agriculteurs dont les terres sont en friche. Cotisent davantage les résidents permanents ne possédant pas de terres. Les quatrième et cinquième

classes d'adhésion sont destinées aux propriétaires de résidences secondaires, d'ailleurs nommés de façon révélatrice "*les secondaires*", avec et sans biens fonciers non-bâti. Enfin viennent les "*étrangers*", dont le nombre maximal est fixé par les chasseurs eux-mêmes lors de l'assemblée générale annuelle de l'association, et dont les associations tirent l'essentiel de leurs revenus puisqu'ils payent, dans les sociétés étudiées, cinq à six fois plus que les agriculteurs². Cependant, les impératifs financiers ne constituent pas la seule raison d'être de la sixième rubrique. En effet, ces "*étrangers*" ne le sont pas véritablement. Il s'agit le plus souvent des fils de résidents secondaires ou encore de personnes liées au village par une amitié de longue date avec l'un des chasseurs indigène. De fait, on pourrait les qualifier "*d'étrangers du dedans*" pour reprendre une expression relevée par A.-M. Topalov (1985:21-23). Aussi le nombre maximum de ces chasseurs fixé par le règlement intérieur de l'association n'est pas aussi arbitraire que la simple lecture des textes pourrait le laisser penser. Il est directement en rapport avec celui des personnes répondant à ces critères "*d'autochtonie*" même distante.

Le groupe officiellement formé du point de vue des institutions, entame alors les préparatifs de la saison de chasse qui atteignent leur apogée la veille de "*l'ouverture*". Les munitions sont contrôlées, les fusils démontés, leurs pièces vérifiées, huilées, les armes remontées puis...démontées à nouveau! Les habits des grands jours de chasse sont lavés, repassés; les non-chasseurs sont mis-en-garde des risques – jamais réellement encourus – qu'il y a à se promener dans les bois; les voitures sont astiquées... Beaucoup ne dormiront pas de la nuit.

Le jour de l'ouverture, à l'aube, tous les chasseurs du village se réunissent devant la maison du chef de battue³ qui détermine le lieu précis où se déroulera la chasse du jour. De même, il annonce l'heure de fin de la chasse, attribue les "*postes*"⁴, indique les lieux de lâcher des chiens et distribue les dernières consignes de sécurité.

L'ouverture de la saison est toujours marquée par une chasse collective, la battue au sanglier. Cet animal, hautement valorisé, n'est en fait qu'un prétexte à cette partie de chasse. Etant erratique et ne fréquentant le secteur qu'à l'arrivée des premiers frimas dans les communes d'altitude plus au nord, le sanglier est rarement présent en début de saison de chasse. Ce qui se joue au cours de la battue d'ouverture apparaît dans le choix de la localisation de

cette première chasse. Il s'agit toujours d'une zone située en périphérie du finage villageois; la plus susceptible d'être accaparée par des chasseurs d'une société voisine. Par la chasse collective d'ouverture se réalise un marquage symbolique d'un espace cynégétique sinon à l'usage exclusif (P. Clastres, 1980:189) du moins sous le contrôle d'un groupe spécifique.

La non-identité entre les espaces dans lequel une société a le droit de chasser et celui résultant de rapports sociaux parfois houleux avec les membres d'une association voisine, ce jour là rivale, renvoie à la notion de ce que l'on a défini ailleurs comme "territoire" (N. Govoroff, 1985). La battue "pour faire les limites" (M. Bozon, 1982:337) est ainsi l'acte principal de détermination de l'espace de la pratique.

La délimitation du territoire se réalise somme toute de façon simple. La seule présence de chasseurs sur les limites est généralement suffisante. Concrètement, le marquage symbolique se traduit par l'abandon sur les sites des postes, des reliefs du déjeuner (coquilles d'œufs, bouteilles, sacs plastiques, papier d'aluminium...) et de cartouches vides⁵. Etant donné la nature des matériaux utilisés, il seront dispersés, dégradés ou ensevelis par le vent et la fonte des neiges. Et le marquage devra être à nouveau effectué la saison suivante.

A l'issue de cette première battue qui se termine en tout début d'après-midi, le groupe est constitué et l'espace du "jeu social" déterminé. L'après-midi même, cet ensemble de chasseurs se scindera en petites équipes de "collègues" qui partiront à la recherche de gibier moins noble que le sanglier mais certainement plus présent (cailles, faisans, lièvres, perdrix, pigeons...). Plus tard d'autres battues au sanglier⁶ seront organisées selon une fréquence bi-hebdomadaire, le mardi et le samedi. Cependant des chasses collectives peuvent également se produire les autres jours si les sangliers s'avèrent nombreux.

Avec le temps, le groupe se réduit à une entité plus restreinte car les "secondaires", les "étrangers" ainsi que les résidents salariés d'entreprises locales regagneront les villes, ne réintégrant le groupe de chasse qu'épisodiquement lors des congés de fin de semaine. De même, les chasseurs les plus âgés deviennent réticents à s'exposer des heures durant aux intempéries. Petit-à-petit donc, le groupe se restreint à une "équipe" constituée essentiellement de retraités et d'agriculteurs, ces derniers ayant une activité fort réduite depuis

la fin septembre. Il est attendu de tous les membres de cette équipe une grande régularité de présence, la réussite d'une battue étant en partie liée au nombre de participants.

Selon la composition et la valeur de l'équipe mais aussi la présence de grand gibier, sont organisées des chasses regroupant, sur un territoire donné, les équipes de deux sociétés voisines. Ces battues sont toujours à l'initiative de l'un des chefs d'équipe dont, d'ailleurs, le groupe initial a subi des transformations analogues.

Des chasseurs extérieurs sont invités quand l'inefficacité de l'équipe devient patente; soit que leur nombre n'est pas suffisant, soit que le gibier ait des conduites de fuite trop peu prévisibles, mettant en échec la science du chef de battue. A l'inverse, ces "invitations" peuvent être sollicitées quand le gibier est manifestement absent de son propre territoire.

Ces associations d'équipes peuvent être très fréquentes et même devenir systématiques à l'approche de la fin de la saison de chasse. Pour les équipes auprès desquelles ont été effectuées les enquêtes, les associés privilégiés étaient justement les groupes envers qui avaient été opérées les battues de marquage du territoire à l'ouverture. Et quand la localisation de la chasse du jour le permet, les "postiers" invités sont toujours placés en périphérie du territoire hôte, dans la zone que précisément on les suspectait de convoiter en tout début de saison.

La période de chasse se traduit donc par des variations du nombre de participants aux battues. Regroupant l'intégralité des membres d'une société à l'ouverture, le groupe de chasse ne recouvrera son plein effectif que le jour de la fermeture légale. Participeront également parfois les invités préférentiels. Dans ce cas, l'enjeu de la journée est autre que la simple capture de sangliers. Tout d'abord, il importe que la chasse soit fructueuse car cela détermine pour une large part le souvenir que l'on gardera de cette saison et dont le récit alimentera les veillées à venir. C'est aussi à ce moment que réapparaissent certaines formes de rivalité entre groupes hôte et invité. En effet, le prestige lié à l'accroissement du tableau de chasse d'un chasseur⁷ rejailli sur tout son groupe d'appartenance, lui conférant une position hiérarchique que le second groupe ne pourra modifier avant la saison suivante. On comprend dès lors la raison et l'importance sociale de la présence de *tous* les chasseurs d'une société car ce qui se joue ce jour là est, à l'instar de l'ouverture, l'iden-

tité même du groupe; identité en tant que groupe de chasse d'une part, et en tant que groupe local d'autre part.

La date exacte de la fermeture légale de la saison de chasse est fixée chaque année par arrêté ministériel. Toutefois la loi française prévoit que les préfets peuvent la suspendre dès les premières chutes de neige. Une telle mesure vise à assurer une meilleure protection au gibier dont le repérage par les chasseurs est plus aisé en raison des nombreuses traces laissées par les animaux quêtant leur pitance dans un environnement devenu moins hospitalier.

Dans le département des Alpes de Haute-Provence cette mesure est appliquée selon l'enneigement réel de chaque société de chasse. Dans les zones de montagne comme celle présentée, les premières chutes de neige précèdent toujours la date de fermeture ministérielle. Aussi la saison de chasse des communes d'altitude est-elle plus courte que celle des associations situées en plaine ou plus au sud. Cette inégalité devant la loi parce que devant le climat, est vécue comme une injustice. Et la pratique de la chasse va se poursuivre.

Les chasseurs qui jusque-là étaient tous armés, abandonnent cette prérogative à certains d'entre eux. Le déroulement technique et l'organisation sociale de la battue s'en trouvent radicalement transformés à commencer par le moment de la journée consacré à cette activité. Au cours de la période légale, les chasses collectives se déroulent en matinée, ne se poursuivant que parfois au-delà. Avec la neige, elles ont lieu l'après-midi, la matinée étant réservée à la recherche du gibier. Simple repérage à la jumelle pour les membres de l'équipe les plus âgés, un pistage est effectué par les individus les plus vaillants. Cette exploration attentive du territoire, qui n'a pas lieu en période légale, tout au moins de façon systématique, permet de déterminer l'aire de traque.

Après la mise au point de la meilleure stratégie à adopter, les chasseurs armés sont désignés par le chef de battue qui n'est d'ailleurs pas toujours armé lui-même. Les autres participants feront office de rabatteurs, action qu'en la circonstance les chasseurs de la région nomment presque par dérision "*faire le chien*", les vrais chiens, eux, n'étant pas utilisés. L'assimilation des rabatteurs à leurs auxiliaires canins dépasse la simple similitude de fonction puisque les rabatteurs eux-mêmes aboient pour faire fuir les sangliers vers les individus armés et embusqués.

De telles dispositions sont expliquées par le fait qu'étant une chasse en temps prohibé, il est nécessaire de réduire le nombre d'individus encourant le risque d'être appréhendés par les gardes-chasse; il est en effet plus difficile de prouver qu'un individu est en action de chasse s'il n'est pas armé. Pour une raison identique les chiens ne peuvent être employés. Ceux-ci ne sauraient fuir à l'approche d'un représentant de la loi et leur propriétaire pourrait ainsi être identifié⁸ et verbalisé, la "divagation de chien" étant interdite. Par contre, les "chiens humains" ont tout avantage à se faire passer pour leurs homologues à quatre pattes. De la sorte, ils n'éveilleront que peu ou pas d'intérêt de la part d'un éventuel garde de passage.

Quand la couche de neige devient trop épaisse pour permettre un déplacement aisé des rabatteurs ou lorsque la présence des gardes devient trop pesante et ils sont particulièrement vigilants dans les premières communes enneigées, l'équipe de chasse se transforme à nouveau, toujours dans le sens de l'amenuisements de ses effectifs. Seuls les chasseurs armés lors de la phase précédente partent cette fois à la poursuite de sangliers préalablement repérés. Tous, sauf un, se postent. Celui-là, bien que "faisant le chien", est cependant armé. Son rôle consiste à suivre la trace de l'animal en ayant garde de ne pas marcher *dans* ladite trace car un sanglier se sentant acculé dans ces circonstances, aura, paraît-il, tendance à revenir exactement sur ses pas et à charger le chasseur qui par inexpérience s'y trouve, plutôt que de chercher à fuir en se frayant un passage dans la neige vierge.

Quelle que soit la forme que prend ce braconnage, le gibier ramené est partagé entre tous les membres de l'équipe selon les mêmes modalités qu'à l'accoutumée.

La désignation des chasseurs armés et l'assignation des fonctions postiers et rabatteurs par le chef de battue, la participation de tous au repérage des traces ainsi que le partage de la viande sur une base égalitaire, indiquent que dans les deux cas – braconnage avec et sans "chiens" – on est en présence d'une pratique de tout le groupe mais dont l'un, la chasse sans "chiens", est réalisé par délégation. Il en résulte par ailleurs que les membres de cette délégation se voient offrir la possibilité d'accroître leur propre tableau de chasse et par conséquent leur prestige. La chasse par temps de neige crée donc une inégalité de chances d'accéder à un statut hiérarchique supérieur

au sein de l'équipe qui se distinguait déjà de l'ensemble des adhérents de la société de chasse. Cette inégalité de chances, n'est toutefois pas sans contreparties car les chasseurs-braconniers doivent être à la hauteur du privilège qu'il leur est accordé. Non seulement sont-ils tenus de ramener le gibier escompté mais encore doivent-ils le faire dans certaines conditions bien particulières. Outre ceux encourus lors de toute infraction de la loi, des risques physiques sont liés à une telle entreprise. Et bien que les chasseurs en soient avertis, ils sont néanmoins incités à les prendre, notamment par les consignes de tir dispensées par le chef de battue. En effet, il précise toujours: "*tu y tires [au sanglier] quand il te tape dans les pieds*", ce qui, en période de braconnage, devient impératif puisque les individus armés ne se munissent que de deux ou trois cartouches sous prétexte de discrétion.

L'efficacité technique du tir de près n'est pas étrangère à cette directive, mais sur un plan "fantasmagorique" ce qui est recherché est un combat⁹ idéalement un corps à corps entre le chasseur et l'animal sauvage. Si un contact physique devait avoir réellement lieu, seules deux issues seraient possibles. La première, la plus fréquente, est la mort de l'animal. La seconde, qui est davantage le produit de l'imaginaire que de l'expérience, résulte du fait que lors de la fuite, le sanglier "*tire droit et te vient dessus*" surtout s'il est blessé. A en croire l'un des chasseurs, "*t'as intérêt à te lever du mitan parce que...si toi tu l'as manqué, lui, il te manquera pas*". Quelle que soit l'issue de ce combat, la victoire de l'un ou de l'autre se traduit par l'émasculatation du vaincu¹⁰; castration qui est perçue comme un transfert de virilité¹¹ entre les deux protagonistes. En effet, tout grand gibier mâle abattu est immédiatement châtré tandis que manqué, ce même gibier, quand il s'agit d'un sanglier, peut attaquer le chasseur et s'il le blesse, c'est bien souvent à l'entre-jambes, du moins est-ce là le thème central de maintes histoires de chasse.

La différenciation statutaire que produit la chasse par temps de neige va en l'encontre des principes égalitaires prônés en période légale. Ceux-là sont réitérés à chaque attribution de postes qui sont dits être tous équivalents, ainsi que lors du partage de grand gibier dont tous les membres du groupe reçoivent une part égale. Mais le temps passant, certains chasseurs se distinguent par leur efficacité, et une inégalité de fait devient rapidement évidente. En désignant ces individus comme chasseurs armés pour les battues par temps de neige, le chef de l'équipe consacre les meilleurs fusils de la saison

écoulée qui, pourtant, doivent constamment le confirmer. En définitive, la transgression collective – réelle ou par délégation – permet d'exprimer des différences qui d'ordinaire sont niées.

La chasse par temps de neige est peu à peu abandonnée; d'une part car elle n'a lieu que lorsqu'est repéré un sanglier, et d'autre part, parce qu'en raison même de la neige, la fréquentation du territoire par le gibier se fait plus rare. Les visites plus régulières des gardes-chasse agissent également en ce sens; visites souvent interprétées comme résultant de dénonciations. Tous ces facteurs participent à la clôture effective de la pratique collective de la chasse au sanglier¹².

*

L'organisation des pratiques de chasse collective présentée n'est pas stable dans le temps. Elle n'a pu se réaliser que dans un contexte particulier de l'histoire sociale locale qui a favorisé l'émergence d'un fort sentiment d'unité tant en ce qui concerne la population villageoise que les chasseurs. Depuis, le groupe de chasse a éclaté en deux équipes rivales, chacune contrôlant les activités de l'autre. De ce fait tout braconnage généralisé est devenu impossible, la loi servant alors de point d'ancrage du contrôle social, illégitimant toute pratique illégale¹³. Mais on peut avancer sans grand risque que si le groupe retrouve la cohésion décrite, l'action illégale collective retrouvera de même sa légitimité et par conséquent, sa concrétisation.

NOTES

1. Les données ethnographiques présentées ont été recueillies dans la vallée du Verdon au cours des années 1984 et 1986. Elles portent sur

cinq sociétés de chasse communales ou intercommunales, toutes de type "populaire".

2. Le montant des cotisations les plus élevées était, en 1984, de 600 francs, ce qui, somme toute, est relativement modeste et nullement prohibitif à l'inverse de ce que l'on peut observer dans d'autres régions de France.
3. Le "chef de battue" est un personnage du cru, qui n'est pas forcément le meilleur chasseur du groupe, mais dont l'expérience et la connaissance du terrain sont reconnues et respectées de tous.
4. Les "postes" sont des lieux de forte probabilité de passage du gibier en fuite devant les chiens courants.
5. Ces éléments constituant autant de signes d'humanisation dans un espace perçu comme sauvage, on en trouve également dans les parties plus centrales du territoire.
6. Lors des battues au sanglier, il est admis de tirer également le chevreuil qui est cependant un animal beaucoup moins valorisé et faisant rarement l'objet d'une chasse spécifique.
7. Les chasseurs distinguent trois types de tableaux de chasse. Le premier comptabilise tout le gibier, quel qu'il soit, ramené par un individu au cours d'une saison. Sauf événement exceptionnel, son souvenir s'estompera au bout de deux ou trois années. Il en est de même pour le second type qui porte sur les sangliers tués par une équipe. Le dernier type est individuel. Il comprend l'ensemble des sangliers et des chamois dans les communes où ils sont présents, ainsi que, depuis peu, des chevreuils, abattus par un chasseur sa vie durant.
8. Le nom, l'adresse et le numéro de téléphone du propriétaire sont inscrits sur le collier de l'animal.

9. Cet aspect de la chasse comme combat ainsi que les enjeux symboliques de son issue, ont été traités plus en détail dans N. Govoroff (1987) dont un passage est ici repris.
10. Dans de nombreuses régions de France, le grand gibier mâle est châtré une fois abattu afin d'en rendre la chair consommable. Mais ce geste renvoie à une symbolique qui déborde largement le seul cadre de la valeur gustative de la viande comme le montre C. Fabre-Vassas (1982) pour le Languedoc.
11. Pour le rapport entre la chasse en général et la notion de virilité dans le contexte provençal, voir C.E.M. (1981).
12. Au cours des enquêtes de terrain, cet arrêt de la pratique correspond approximativement à la période de fermeture légale générale de la chasse.
13. Pour une analyse de la problématique du rapport entre légalité et légitimité voir B. Traimond (1984).

BIBLIOGRAPHIE

- BAGES, R. et J.-Y., NEVERS, 1982, *L'organisation locale de la chasse. Auto-défense collective et régulation des conflits*, *Etudes rurales*, n° 87-88 "La chasse et la cueillette aujourd'hui", pp.209-221.
- BOZON, M., 1982, *Chasse, territoire, groupements de chasseurs*, *Etudes rurales*, 87-88:335-342.
- Centre d'Ethnologie Méditerranéenne (C.E.M.), 1981, *Les paysans varois et*

leurs collines (2^{ème} partie), *Forêt Méditerranéenne*, Aix-en-Provence, t.III, vol.1, pp.45-55.

CHAMBOREDON, J.-C., 1982, *La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural*, *Etudes rurales*, 87-88:233-260.

CLASTRES, P., 1980, *Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Seuil.

FABRE-VASSAS, C., 1982, *Le partage du férum. Un rite de chasse au sanglier*, *Etudes rurales*, 87-88:377-400.

GOVOROFF, N., 1987, *Un rituel de chasse au sanglier en haute Provence*, *Ateliers*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 9:29-33.

TOPALOV, A.-M., 1985, *Le pouvoir de dire: les Bas-Alpins par eux-mêmes*, Aix-en-Provence, Edisud.

TRAIMOND, B., 1984, *Le braconnage du gibier dans la lande. XIX-XXème siècle; dits et interdits*, *Ethnologie française*, t.XIV, 4:355-362.

LE PELERINAGE DU PRECIEUX SANG DE FECAMP: UN VOYAGE DE GUERISON

Sophie Martin

Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp¹ est fondé sur la présence d'une relique précieuse, celle d'une portion du sang du Christ, recueillie lors de la Passion par Nicodème. Une légende, dont les plus anciennes versions connues datent du XIII^e siècle², raconte la venue de la relique par la mer, de Jérusalem à la côte normande, enfermée dans le tronc d'un figuier.

Une source d'eau douce, appelée Source du Précieux Sang et qui miraculeusement, subit la fluctuation des marées bien que se trouvant éloignée du rivage, marque l'endroit de l'échouage du tronc. A cet endroit est bâtie une chapelle dédiée au Sang du Christ où les pèlerins vont chercher de l'eau dont les pouvoirs de guérison sont particulièrement renommés. Enfin c'est cette découverte et les circonstances particulières de translation du tronc et de son précieux contenu qui l'on dit avoir déterminé la fondation de la ville et de l'abbaye. Fécamp a été choisie pour renfermer dans ses murs "le prix de la rédemption du monde".

La légende du Précieux Sang de Fécamp est porteuse d'une ethymologie du nom de la ville. Faut-il voir dans Fécamp, le souvenir d'un "fici càmpus", d'un champ du figuier? Quoiqu'il en soit, cette légende qui fonde la ville et explique l'importance divine de sa localisation, comme "résidence de Dieu sur terre", est connue des Fécampois, croyants ou non, participants ou non

aux fêtes de la Trinité qui célèbrent cette relique, et fait partie d'un savoir encore discuté et même controversé de l'histoire locale.

Un pèlerinage officiel durant lequel la relique est exposée devant le maître-autel à la vénération des fidèles a lieu tous les ans, le mardi et le jeudi de la Trinité, jour de la dédicace de l'église ainsi que le précise la légende. Cette date inscrit le pèlerinage collectif dans un temps social propice aux échanges : c'est le temps du marché et de la braderie, de la fête foraine, de la fête de la paroisse. Et c'est le moment, pour les villageois des alentours de venir en ville.

Des dévotions ont lieu toute l'année à cette source et devant le tabernacle du Précieux Sang, qui se trouve dans l'abbaye et où est gardé la précieuse relique. Quand le besoin s'en fait sentir, quand la maladie ou le malheur menace une famille Cauchoise et que sa gravité ou sa nature appelle le recours à la puissance thaumaturge de la relique, à sa "force", un pèlerinage de guérison, un "voyage" est effectué, par le malade ou sa famille. Le Précieux Sang de Fécamp est un lieu de guérison bien connu de toute la région. L'examen du livre de remerciements gardé à la Source du Précieux Sang nous fait saisir, entre autre chose, la nature des demandes faites, en ce lieu, à la puissance divine, à travers la relique ou la source qui lui est consacrée. Dans ces textes, la "*maladie*" est aussi nommée malaise, douleurs, souffrances, maux physiques et moraux, et aussi "*tout mal*", "*tout malheur*" et est opposée constamment à une demande de santé et de *force*. Etre malade c'est être atteint dans sa force vitale. Il s'agit donc, par le rite de guérison de recouvrer l'intégrité physique et de restaurer cette force vitale en puisant dans la force divine. Le sang, et en particulier celui du Christ, se trouve en être, dans les représentations collectives, un puissant médiateur.

Ce pèlerinage du Précieux Sang se trouve ainsi objet de savoir médical populaire: en ce sens, il est un élément de cette "géographie des corps inscrite dans le terroir" décrite par A. Bensa³ comme tant d'autres lieux de recours aux Saints Guérisseurs. Les "correspondances entre les affections et les points de l'espace spatialisent l'image du corps malade. Ce dernier se trouve projeté, par le discours populaire médical et par la pratique des pèlerinages qui l'accompagnent et l'actualisent, sur l'ensemble du terroir. La reconnaissance et l'utilisation de l'espace médiatise les rapports du paysan percheron à son propre corps" écrit Bensa⁴.

Pèleriner c'est atteindre par le parcours d'un chemin, un lieu géographique précis, un "locus sacré" où la puissance divine, où la force de la sur-nature peut s'actualiser et se manifester. L'ethnographie du pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp nous indique comment sont fondées, notamment dans le récit légendaire, ces "portes du ciel"⁵, et comment sont déclinées, dans le rite, les différentes modalités de "cet affranchissement de la distance" vers ces lieux de communication.

Le pèlerinage est un lieu, un temps où se met en scène une communication avec la sur-nature, un contact qui s'exprime dans l'actualisation de la puissance, l'effusion de la force que l'on nomme guérison miraculeuse.

1 - Mise en scène de la force surnaturelle

Le pèlerinage comme voyage de guérison

"Quand les enfants sont petits, pis qu'y se tordent, pis qu'y rendent, on dit c'est pas possible... Ma belle-mère mettait des feuilles de lierre trempées dans l'eau bénite, pis si les feuilles étaient tachées, c'était sûr qu'on était sur la bonne route."

Le diagnostic consiste donc, à la vue des symptômes, à découvrir à quel saint ou quelle relique s'adresser. Quel saint est "responsable" de cette maladie.

Les "devineresses", des femmes qui s'"occupent des saints", connaissent donc tout un choix de recours suivant les symptômes, les saints et les lieux où l'on va, éventuellement se rendre.

La divination se fait avec des feuilles de lierre ou des morceaux de linge ayant été en contact avec le malade. Elles les plongent dans l'eau bénite, en attribuant à chaque feuille ou morceau de linge le nom d'un saint (et son lieu de pèlerinage). La feuille ou le linge qui coule en premier indique "la bonne route", la bonne réponse.

Très souvent, le pèlerinage à effectuer est désigné non pas par le saint

responsable mais par sa localisation: on parle du Précieux-Sang-de-Fécamp en une seule locution.

Une fois le diagnostic posé, le pèlerinage de guérison peut être entamé. Il s'agit tout d'abord de réciter une neuvaine (9 jours de récitation de chapelet, avec toutes les dix prières une prière particulière à l'intention du saint ou ici des Litanies du Précieux Sang). Puis surtout, et quelquefois en même temps, il s'agit de se rendre "en pèlerinage", de faire "un voyage" jusqu'à l'abbaye où se trouve la relique, ou encore la source du Précieux Sang.

Cette notion de déplacement est primordiale. Que le pèlerinage soit de guérison ou de remerciement comme nous le verrons, il faut avant tout rallier un point géographique précis, par un voyage, un déplacement, qui doit être ressenti comme pénible (il est fait à jeun, sans parler, sans manger, à pied parfois). Lorsque l'état du malade ne permet pas son déplacement, il peut être fait par un parent ou une voisine: le malade, alors, récitera des chapelets pendant tout le temps que dure l'absence de l'exécutant.

Pèleriner est avant tout se déplacer, pour rallier un lieu précis: il faut se mettre en route, voyager, parcourir un chemin.

Lors du pèlerinage annuel du Précieux Sang de Fécamp, le mardi et le jeudi de la Trinité, trois lieux peuvent être visités: la chapelle de Notre Dame du Salut en haut de la falaise, la Source du Précieux Sang et l'Abbaye.

Le pèlerinage se présente alors comme une pratique collective de l'espace de la paroisse. Toute la paroisse est en fête et se retrouve derrière les bannières lors de la procession. Les pèlerins "étrangers", qui envahissent à cette occasion l'espace de la ville accentuent par leur présence même le sentiment d'appartenance à la paroisse.

Le temps du pèlerinage est le moment d'une dynamisation des échanges de tous ordres: économiques, sociaux, mais aussi d'échanges avec le sacré.

Les lieux de pèlerinage

A la descente du train, du car ou encore de la voiture, les pèlerins se dirigent donc vers la chapelle de Notre Dame du Salut tout en haut de la fa-

laise de la rive droite. Pour ce faire, ils gravissent la côte, par la "sente des matelots", une ancienne voie gallo-romaine qui serpente en lacets le long de la pente, parfois pied-nus ou à genoux, priant et baisant les croix sculptées dans la pierre.

La chapelle est "point remarquable sur la mer" servant d'amer aux marins qui voient poindre son clocher avant d'apercevoir la terre et de pouvoir viser l'entrée du port de Fécamp.

Dédiée à Notre Dame du Bon Voyage, elle garantit un "bon vent et une bonne pêche" aux marins qui viennent la prier avant les départs en mer. Elle abrite, d'ailleurs, des ex-votos des marins qui ont pu échapper au péril de la mer.

D'autres rejoignent l'endroit où, selon la tradition, fut découvert le figuier renfermant la relique. Cette source, appelée aussi la Grotte, se trouve dans une propriété privée.

Cet endroit a par ailleurs une géographie particulière, puisque, jusqu'en 1836, date des grands travaux du port, de la construction du quai Bérigny et de la levée, il était bordé par un vaste marais "La Retenue" qui allait à l'ouest jusqu'au Grand Quai et à l'est, par la rue du Précieux Sang, alors le seul accès à la rive droite.

En entrant dans la cour ouverte par une porte cochère au-dessus de laquelle on peut lire, sur une plaque de bois peinte: "Source du Précieux Sang", on peut voir sur la gauche la chapelle qui enferme la source.

La construction actuelle date de 1894. Trois arches donnent accès au sanctuaire où *"Un Christ poignant de vérité douloureuse dans l'expression et d'un réalisme saisissant dans le galbe, surmonte de façon archaïque la niche, conservée en sa structure primitive, où s'épand l'eau miraculeuse."*

Au dessous du Christ accroché au mur qui fait face aux arches, se trouve une table de pierre comme un autel recouvert d'une nappe blanche, et sur lequel se trouvent des fleurs coupées dans des vases et des statuette de la Vierge et des portes-cierges.

Sous cet autel, encadrée par deux piliers de chaque côté d'une arche en pierre jaillit la source, en contre-bas, dans un espèce de bassin auquel on accède en descendant trois marches.

Lors de chaque marée haute, ce bassin se remplit et quelquefois, lors

des grandes marées, il arrive que l'eau déborde. Pourtant cette eau est douce et la source n'a pas de communication avec la mer.

Un petit muret surmonté d'une grille en fer forgée qui entoure ce bassin supporte des plaques d'ex-votos et un tronc destiné aux offrandes. D'autres ex-votos tapissent littéralement le mur qui supporte le Christ.

Le troisième lieu visité est l'abbaye.

Devant l'autel, se trouve une petite table, drapée elle d'une nappe rouge sur laquelle se trouvent les trois reliquaires du Précieux Sang que le sacristain vient d'apporter de la sacristie. Ces reliquaires sont placés sur un socle de métal doré forgé. Le principal reliquaire, doré, a la forme d'une chapelle percée de deux trous ronds sur la facade, dans lesquels sont normalement placées les ampoules du Sang. Sous les deux ouvertures, une gravure dans le métal entrelace les initiales de N.S.J.C.

De chaque côté de lui, deux autres petits reliquaires, eux aussi en forme de chapelles, contiennent les deux reliques que l'on peut voir à travers une ouverture ronde dont l'une est vitrée. L'autre, ouverte permet de toucher la substance rouge-noirâtre, enveloppée dans un parchemin et placée dans une ampoule de métal. Une anse en métal doré, placée sur le côté gauche, permet de soulever le reliquaire.

Derrière le Maître-Autel, au rond point du déambulatoire, face à la chapelle de la Vierge, se trouve le tabernacle du Précieux Sang, dont, pour la circonstance, la porte a été ouverte, et qui est lui aussi orné d'un bouquet de fleurs blanches. Sur la porte de bronze dorée, moderne (1873), et aujourd'hui laissée entrouverte, trois anges recueillent le Précieux Sang, coulant de la plaie au flanc gauche d'un Christ en croix, dans des calices.

Une autre porte, de fer celle-là, est aussi ouverte, laissant voir dans la pénombre la niche, tendue de tissu rouge et soyeux qui renferme, tout le long de l'année, les reliques.

La grille en fer forgé, dorée, que couronne une frise à fleurons et qui protège le tabernacle est ouverte, et sur la petite tablette qui se trouve sous le tabernacle, s'épanouit un bouquet de lilas blanc dans un vase. Au pied, a été placée une table basse, recouverte d'une nappe blanche brodée, sur laquelle est disposée une corbeille destinée à recueillir les offrandes.

Dans la chapelle des Fonts, sous le groupe de la Dormition encastré dans la niche du mur oriental, une table se dresse entre le bas relief et la grille

qui le protège. Sur cette table se trouvent en vente des objets de piété: des cierges, le livre du pèlerin qui contient la messe du Précieux Sang et les litanies, des médailles "déjà bénies" qui portent sur une face la gravure du reliquaire et sur l'autre la crucifixion du Christ avec trois anges qui recueillent son sang dans des calices.

A cette table se trouve le sacristain de l'abbaye, qui reçoit les demandes de messes des membres de la confrérie du Précieux Sang. Il les recueille, ainsi que les nouvelles inscriptions dans un cahier. Il tamponne les cartes d'inscriptions. Ce tampon fournit la preuve de la venue du membre pèlerin, chaque année, "en reconnaissance".

Importance de la localisation dans la légende

L'importance de cette notion de "lieux", de localisation dans le paysage est le propos explicite de la légende qui se définit comme le récit de la fondation de Fécamp et de son abbaye, dans un endroit choisi par Dieu qui va permettre l'arrivée par la mer d'un tronc de figuier, dans lequel un certain Isaac a enfermé une relique du sang du Christ, recueilli par Joseph d'Arimatie sur les plaies de Jésus lors de la crucifixion et transmis à Isaac par son oncle Nicodème.

Toute la légende, à travers une série de découvertes successives de la relique et de l'oubli de sa localisation, de translation, peut se lire comme une difficile découverte du "bon" endroit où la relique pourra être vénérée (ou plutôt des endroits puisque la source y est définie comme l'endroit où le tronc aborde la vallée de Fécamp et l'abbaye, l'endroit définitif de la fondation de l'abbaye et de son église).

Pour essayer de comprendre cette importance de la localisation, de l'ancrage géographique des lieux de recours, nous allons examiner le récit légendaire dans une dimension particulière: nous l'analyserons comme un récit qui fonde la localisation d'un "locus" sacré, une "porte du ciel", un lieu de communication entre Ciel et Terre tel que le définit Peter Brown dans son livre *"le culte des saints"*⁶. Suivant cette perspective, les différents épisodes de cette

légende, mettent en acte les modalités de la communication mise en place dans ce lieu et expriment ainsi l'appartenance "au terroir". Ces modalités sont déclinées, tout du long des différents épisodes légendaires, par des oppositions qui agissent telles des métaphores dans les différents ordres du réel et par là même l'ordonnent.

La légende fécampoise prend source dans l'évangile apocryphe de Nicodème. Elle débute en racontant comment le sang du Christ fut recueilli par Nicodème et Joseph d'Arimatie lors de l'ensevelissement de Jésus⁷. Marque de toute puissance, la relique du sang du Christ assure fécondité, richesse et considération à celui qui la possède mais pas à n'importe quelle condition. Elle doit rester cachée nous dit la légende. L'abondance et la richesse surnaturelle "sans qu'on puisse en expliquer la cause" ne peut être possédée par un homme que dans le secret d'une vénération solitaire. Il lui faut la soustraire à la connaissance des hommes, à la vision de la femme.

A sa mort, Nicodème transmet la relique précieuse à son neveu Isaac qui lui aussi pourra bénéficier de ses bienfaits à la condition que tous en ignorent l'origine. Le secret est donc le prix de cette communication privilégiée avec la sur-nature. Isaac ne pourra dire d'où vient sa richesse que lorsqu'il ne possèdera plus la relique.

D'autre part, cette communication privilégiée l'empêche d'entretenir une communication sociale avec sa femme et le monde des hommes en général. En effet, sa femme, poussée par une "curiosité malveillante" va par ses interrogations puis par la découverte de son mari priant en secret, mettre en danger cette communication. Elle le dénonce aux autorités juives comme coupable de se livrer à un culte superstitieux. Il doit donc quitter Jérusalem pour Sidon. Cette "curiosité malveillante" est proche d'un sentiment résultant du désir de retenir une chose ou un être que l'on n'a pas. Ici c'est le désir de connaître, de voir ce qui fait la richesse de son mari; la chose que son mari possède.

C'est le désir de créer "une conjonction quand il existe un état de disjonction" dit Levi-Strauss⁸. Cette curiosité, voir ce qui est secret, caché, rompt la vénération, la conjonction, la communication entre la nature et la sur-nature, entre l'homme et sa relique: elle oblige Isaac à s'éloigner encore plus des hommes. Il part pour Sidon, et il cache sa relique non plus chez lui dans une

armoire de sa maison, mais dans le tronc d'un figuier qu'il ébranche pour qu'il semble mort et desséché.

Un nouveau danger (Titus et Vespasien arrivent pour détruire Jérusalem), une invasion menace la relique. Averti par une vision divine pendant son sommeil, Isaac est obligé de laisser la mer emporter le tronc du figuier par une vague démesurée. Il en est terriblement affligé. La communication, entièrement brisée à ce moment, aussi bien avec le surnaturel qu'avec le monde humain, rend Isaac fou de douleur. Seule l'assurance, qui lui est donnée dans une vision, que le tronc est vénéré en un autre lieu, qu'il continue en quelque sorte d'exister ailleurs lui permet enfin de rentrer dans le monde humain et de raconter son histoire.

Que nous dit cet épisode? Une première opposition structure le début de cet épisode. Elle peut s'exprimer comme la nécessité, pour jouir individuellement de la présence physique de la relique, de la maintenir cachée, secrète au monde humain. Cette opposition se transforme au cours du récit à travers les crises que constituent la découverte par la femme et la menace de destruction, en une nouvelle opposition dans laquelle l'absence physique, la dépossession qui s'accompagne de la certitude de son existence ailleurs amène une possibilité nouvelle de rendre son existence communicable au monde humain. Autrement dit, la conjonction privilégiée et individuelle avec la sur-nature se trouve en contradiction avec la communication sociale quel que soit son mode: parole, vision ou toucher. D'autre part, l'absence totale de communication, qui intervient lorsque Isaac croit avoir définitivement perdu le tronc, n'est pas viable non plus puisqu'elle rompt du même coup les relations humaines. La médiation est trouvée dans une disjonction spatiale (absence physique), mais non totale: il a la certitude de son existence ailleurs. Cela ouvre, de nouveau, une possibilité de communication avec le monde des hommes, de conjonction sociale.

Mais l'histoire continue. Le tronc est porté par une vague au milieu des terres, en Normandie, où il reste inconnu, oublié de tous.

Dans cette partie de la légende, le propos majeur se trouve être celui de la localisation géographique d'endroits de communication avec la sur-nature. Il s'agit non plus d'un homme mais de toute une famille gallo-romaine qui s'installe dans une vallée fertile dont l'abondance en herbages et en pâturages leur apporte une richesse miraculeuse. Bozo, romain, se marie avec une

calète Merca qu'il a convertie et fonde une famille. Il défriche la forêt et fonde un lieu appelé de son nom: Bouléram.

Ce sont les enfants (des garçons, semble-t-il, puisqu'ils gardent le troupeau) qui vont découvrir trois rejetons du tronc du figuier en pleine forêt. Cette découverte entraîne la colère de leur père qui pense qu'ils lui cachent quelque chose. La découverte perturbe donc la communication familiale. Bozo va pouvoir ramener les rejetons du figuier et les planter dans son jardin. Mais il ne pourra en aucun cas déplacer le tronc lui-même. Là encore, il s'agit de mesurer une proximité des deux termes distincts et disjoints: le monde des hommes et celui de la sur-nature. Bozo peut, en effet, bénéficier de la richesse et de la fécondité apportées par le tronc mais il ne peut le posséder, ni l'emmener dans son espace domestique. Il en meurt.

C'est le désir de sa femme qui va mettre en branle la translation du tronc. Un soir d'hiver, alors qu'elle reçoit un pèlerin, elle va se plaindre de n'avoir pas de bûche à mettre dans sa cheminée. Le pèlerin est un envoyé de Dieu. Seul ce vieillard (reconnu comme un ange) pourra placer le tronc sur un chariot qui se brise à l'endroit où s'élèvent autel et chapelle. Le figuier ramené à la surface par l'intervention divine, est de nouveau enfoui sous des monceaux de pierre.

Le sens du récit est donc bien celui d'une fondation dans un lieu précis qui est nommé, localisé: Fixo Campo ou Fici Campus, le champ du figuier. Ce lieu est celui où des activités humaines (défrichage, construction, agriculture) impriment dans la géographie un ordre humain (en opposition avec les lieux sauvages de la forêt), mais aussi un lieu rendu fécond par la présence non-visible et localisée d'une relique qui transcende cette opposition par son appartenance à la sur-nature.

Si le secret d'Isaac est celui d'un homme condamné au silence, c'est une révélation familiale et domestique à un pèlerin qui assemble et consacre l'autel devant la communauté réunie. En étant dans un lieu précis, la relique, à la fois présente et non-visible, peut devenir l'objet d'une dévotion commune.

"Hic locus est". La localisation dans un lieu géographique remarquable permet la communication entre Ciel et Terre, entre sur-nature et monde humain. Elle rend possible la manifestation de la puissance divine et de sa manipulation thaumaturgique parce qu'elle en assure à la fois la présence tout en la maintenant séparée, absente des yeux, secrète: elle la symbolise.

Peter Brown a magistralement démontré que cette nécessaire localisation de manifestation de la puissance divine est inhérente à la théologie chrétienne. Pour l'auteur, le culte des saints et des reliques qui se développe dans l'Antiquité Tardive, loin d'être l'expression d'une superstition survivante du paganisme, est la mise en acte des transformations profondes qui affectent les représentations du monde antique par sa christianisation. L'incarnation de Dieu, la séparation du profane et du sacré qui en résulte, la création de l'Eglise comme spécialiste de la manipulation du sacré bouleversent les médiations qui existaient entre Nature et Sur-nature dans le monde Antique.

*"Le culte des saints fut ressenti par les contemporains, sans ambiguïté, comme une rupture de la plupart des frontières imaginaires que les anciens avaient établies entre Ciel et Terre, divin et humain, vivant et mort, espace civique et non civique."*⁹

Le saint et ses reliques, intercesseurs auprès de Dieu, sont, après celle de Jésus, des figures chrétiennes par excellence, qui permettent une reformulation des frontières. *"En désignant des êtres humains morts comme objets d'une vénération absolue il attachait fermement ces êtres exceptionnels, morts et invisibles, à des lieux visibles et précis, souvent même à des représentations vivantes définies."*¹⁰

La *"passio"* des saints décrit avec précision la souffrance de leur démembrement, la fragilité de leurs corps pour mieux faire sentir la joie du triomphe de l'intégrité de l'âme sur la désintégration des corps. En même temps, leur corps lui-même devient le symbole de ce triomphe, dans son intégrité préservée d'une manière miraculeuse, à travers les souffrances du martyre. Le pouvoir de guérison est donné au saint par sa nature d'homme mort dans le martyre, mort dans la souffrance de son corps, et qui jouit pour cela de l'intimité de Dieu, auprès duquel il peut intercéder en faveur de l'homme.

Dans le cas des cultes de reliques du Christ, il semble aussi que ce soit la *nature humaine* du Dieu martyrisé, représentée ici par un fragment corporel resté sur terre, une portion du sang "coulé de ces blessures" qui témoigne de sa *nature divine* et de sa force de guérison.

Dans la légende, cette nature "humaine" des restes de la divinité est constamment rappelée. La structure du récit en effet s'articule autour d'une double origine de la relique: une origine "évangélique" qui nous la décrit comme étant un portion du sang du Christ recueilli lors de sa mise au tom-

beau par Nicodème et une autre origine "eucharistique" celle-là, qui la présente comme une matérialisation d'une hostie consacrée lors d'une messe en l'église de Saint-Maclou-La-Brière. Qu'il soit venu du ciel, ou bien resté sur terre, ce sang témoigne doublement de la corporalité du Christ, de sa nature humaine.

Cette nature humaine est rappelée aussi dans le rite par son association constante avec Marie: Le Christ du Précieux Sang est celui du martyr mais aussi le fils de Marie, comme en témoignent les croix hosannières qui associent d'un côté Jésus crucifié et de l'autre Marie tenant son fils dans ses bras, mais aussi les différentes statues de Marie posées, en reconnaissance à la source du Précieux Sang, la présence de relique mariales dans le tabernacle...

La localisation du culte des saints et des reliques rend possible la médiation entre la conjonction radicale de la nature et de la sur-nature au sein de la doctrine chrétienne que représente le mystère de l'Incarnation et leur disjonction tout aussi radicale que suppose son caractère d'événement advenu.

Elle est, en cela, autant l'expression de l'"hominisation de la Nature" que celle de l'inscription du corps dans le paysage, de la "naturalisation de l'homme", que suppose la *"géographie des corps"*.

Le temps du pèlerinage

Si l'ancrage dans le paysage des lieux de forces est primordial, l'ancrage dans le temps, dans le calendrier, cette répétition obligatoire des dévotions chaque année à une date précise, en reconnaissance des bienfaits, est elle aussi nécessaire à considérer. Un pèlerin est "voué" au Précieux Sang: il a l'obligation, en remerciements des bienfaits accordés ou demandés, de renouveler chaque année son voyage.

Le pèlerinage du Précieux Sang se déroule à la Trinité et sa date est d'une manière évidente liée, d'une part au cycle de Pâques dont elle partage certaines significations et qui fut sa première date de célébration (et celle du

pèlerinage de Bruges par exemple) et d'autre part à la fête de la dédicace de l'église. Mais d'autres réseaux de significations sont sous-jacents à ce choix : les pèlerinages scandent les activités de l'année agricole. Pâques et la Trinité sont les deux bornes du printemps, du "renouveau" cauchois. La nécessité de renouvellement des dévotions chaque année à laquelle sont soumis les pèlerins, renforce le caractère répétitif de cet ancrage dans un temps cyclique.

Si la possibilité de manifestation de la "force" du pèlerinage du Précieux Sang lui vient de son implantation géographique et de son inscription calendaire, son intensité est liée aussi à sa renommée, à sa fréquentation. Plus le nombre de pèlerins est grand, plus il est connu, plus grande est sa renommée et son efficacité. Au Précieux Sang, les gens viennent de tout le pays de Caux. C'est un pèlerinage presque aussi connu dans la région que celui de Liesieux. *"Fallait voir le monde qu'y avait" "Y'en avait du monde, ça venait de partout"*. Cette renommée est inscrite dans le nombre d'ex-voto ou de remerciements que l'on peut voir dans le Livre de Remerciements qui se trouvait à la Source:

"Remerciements au Précieux Sang qui m'a guérie d'un genou déboîté, je marchais avec un appareil. Je certifie que je suis repartie d'ici sans canne et que je marchais toute seule."

En remerciements, je viens ici depuis 1943

H. H. - Le Houllme"

C'est le nombre d'ex-voto qui atteste aussi des guérisons et des bienfaits obtenus. Le livre de remerciements qui se trouvait à la Source avait, entre autres, cette fonction, orchestrée par la gardienne des lieux qui soulignait soigneusement les guérisons obtenus d'une croix dans la marge du livre.

Cette nécessité de rendre publique la puissance de la relique est aussi exprimée dans la légende: "Le bruit de ce que nous venons de rapporter se répandit tellement dans le territoire de Jérusalem, et la renommée s'en étendit si loin, que nous en avons souvent entendu parler dans notre pays; et les Juifs mêmes, pour l'autorité d'Isaac et de Nicodème, voulant conserver la mémoire d'un bruit si extraordinaire, le marquèrent en lettres hébraïques dans leurs annales. Enfin le tronc, porté de côté et d'autre par les eaux de la mer, fut jeté en cette vallée, Dieu le permettant de la sorte, ainsi que nos pères nous ont raconté; à laquelle vallée il donna le nom (fici campus: le champ du figuier), ainsi que l'on fera connaître au lecteur. Que si ceci n'était pas véritable, le

nom et le récit qui nous a été fait par nos anciens, n'aurait été que trop mis en oubli, depuis une si longue antiquité; car un bruit qui est faux est aussitôt éteint et ne continue pas si longtemps¹¹...

Les bienfaits obtenus nécessitent en contre-partie un renouvellement annuel de la reconnaissance, de l'hommage fait au Précieux Sang. Dans ce sens le pèlerinage collectif, à la Trinité, est le moment de l'année où cette reconnaissance peut s'exprimer.

Chaque année, le pèlerin, malade ou ancien malade, va donc visiter des différents lieux du pèlerinage en "demande" ou en "reconnaissance", effectuant ainsi le tour de la ville.

2 La mise en acte de la force

a) Circonscrire le malheur: cerner le terroir

Ces lieux de manifestation de la puissance divine, dans le cas de Fécamp comme dans de nombreux autres exemples sont très souvent multiples. Une même relique, ou un même saint est attaché à plusieurs lieux remarquables de la paroisse ou du terroir.

Ici, la légende fonde explicitement deux lieux: la source, lieu d'atterrissage du tronc porté par les flots et l'abbaye qui détient la relique. Le troisième lieu, une chapelle dédiée à la Vierge, semble avoir été rattachée à ce culte par son implantation géographique remarquable et par la nature de sa dédicace.

Tous les ans donc, les pèlerins arrivant à Fécamp commencent par circuler entre les trois points de pèlerinage. Les uns commenceront leur dévotion par un point, les autres par un autre, l'ordre n'ayant finalement pas d'importance. Ils iront aux trois endroits "*si on y croit vraiment*", ou si ils ont le temps. Rien ne semble vraiment obligatoire dans ces dévotions qui s'effectuent en famille. Or cette circulation, informelle certes, mais effective, leur fait faire le tour de la ville: l'abbaye étant au centre, la source, en contre-bas de l'abbaye, près du port et la chapelle de l'autre côté de la retenue en haut de la falaise.

Là encore, nous pourrions dire que c'est par le déplacement le long de ses "frontières" et de son centre vers sa périphérie, que se dessine le théâtre de l'action rituelle. La circulation des pèlerins entre ces différents lieux consacrés circonscrit un territoire et le clôturé.

Une autre façon de délimiter l'aire de protection de la relique est de lui faire faire le tour de la paroisse. Le jour du grand pèlerinage, le mardi de la Trinité, se déroulait la procession du Saint Sang, à l'extérieur de l'église. Cette procession n'a pas toujours eu lieu. Elle semble même récente et daterait des années d'après guerre. Son arrêt date des années 1970.

Vers 9 h, après les messes du matin, se regroupent les enfants des écoles libres dans la grande nef pour la formation de la procession. Derrière la suisse en habit, des fillettes et jeunes filles des écoles privées de la ville portant des écussons aux armes des abbés de Fécamp défilent en rangées. Puis vient le clergé auquel se sont joints les prêtres des alentours. La châsse est portée par quatre clercs en dammatique rouge et or. Enfin, la foule des pèlerins. La procession emprunte un itinéraire précis formant une espèce de double boucle autour de l'abbatiale qui faisait en sorte de faire le tour de la paroisse sans jamais empiéter sur la paroisse voisine, rivale et concurrente.

Enfin, le parcours des pèlerins va permettre de circonscrire un troisième espace: ils vont, en faisant le tour des saints, cerner l'abbaye.

Arrivés en groupe ou seuls, les pèlerins vont faire le tour de l'église et mettre un cierge devant la statue de chaque saint, en particulier bien sûr, au Tabernacle du Précieux Sang derrière le maître-autel *"Trois fois pour ceux qui croient vraiment"*.

Tout le monde tourne dans le même sens, empruntant à partir du portail le déambulatoire vers la gauche, en se dirigeant vers le tabernacle du Précieux Sang, qui se trouve derrière le Maître Autel.

Chaque pèlerin qui arrive rentre dans l'église, se signe au bénitier, va acheter plusieurs cierges et fait un tour de l'église en s'arrêtant devant chaque statue du saint, sa brassée de cierges à la main. Saint Benoit, la Sainte Vierge, Saint Antoine et la statue de Notre Dame du Salut sont particulièrement visités et fleuris.

Ce sont généralement des femmes, ou des couples âgés pour la plupart, qui ont du mal à marcher et s'appuient sur des cannes. A chaque station une prière est dite, ou un chapelet récité. Le pèlerin s'arrête devant la statue, la

tête légèrement baissée. Puis, sa prière finie, il se signe. Il allume alors un cierge, à la flamme de ceux qui brûlent déjà.

Très vite, le pied de la statue de la Vierge, face au bas-relief de la Dormition, se couvre de fleurs en pots ou en vase, qu'apportent les pèlerins. Les cierges, fichés sur de petites piques des porte-cierges, brûlent et se consomment jusqu'au bout.

Devant le tabernacle du Précieux Sang, il n'y a bientôt plus de place sur les deux porte-cierges. Les pèlerins, alors, vont les fichés dans la balustrade de l'autre côté du déambulatoire qui ferme la chapelle de la Vierge.

Ils se tiennent devant le tabernacle et se recueillent tête baissée. Ils égrenent un chapelet qu'ils tiennent à la main, en baisant le crucifix et lui font toucher la gravure du Christ sur la porte du tabernacle, par quatre fois, aux deux bras, sur la tête et aux pieds en un signe de croix.

D'autres encore s'approchent et baisent les pieds de cette gravure. Ils laissent quelques fleurs coupées, toutes blanches.

Un ruban blanc, sorte de gros grain de 2 cm de large et 1 m de long, sur lequel est brodée une prière pour le Précieux Sang, est placé sur le sommet du tabernacle, derrière l'ange.

Leur dévotion terminée, ils laissent leur offrande "*à la charité du monde*". La corbeille d'offrande se remplit de pièces de 1, 5, ou 10 francs, mais aussi de billets de 50 et même 100 francs.

Une femme s'étonne qu'il n'y ait pas cette année-là de livre de remerciements pour y inscrire sa signature ou sa prière.

Une fois ce "tour de saints" terminé, certaines personnes considèrent leur pèlerinage accompli et s'en retournent reprendre leur car, ou vont à la source ou à la chapelle.

Cette distance parcourue vers le lieu où toute distance sera abolie ne peut se faire sans précaution rituelle. La mise en marche du pèlerin s'effectue dans une clôture au monde humain.

Le pèlerin va se fermer au monde extérieur, aux relations humaines. Par la prière. d'abord: parole muette que l'on adresse à la relique, dans le secret du coeur, de la conscience, que personne n'entend et qui ne cesse plus durant tout le pèlerinage. Durant toute la messe des chapelets sont dits. Seuls les doigts égrenant les boules de buis du chapelet en témoignent.

Cette "fermeture" contrôle tous les échanges avec le monde: le voyage

s'effectue à jeun, sans parler, sans boire. Avant cela, la neuvaine avait "préparé" cet état de conscience. Les seules nourritures sont spirituelles: que ce soit l'hostie ou l'eau de la source.

b) La mise en contact: la présence du Sang

Après avoir délimité de manière concentrique l'aire d'action de la puissance divine en liant par leur parcours les différents lieux d'expression de sa force, les pèlerins vont s'efforcer de réduire à néant la distance qui les sépare encore d'elle. Ils vont rechercher son contact direct par la participation à la communion, la vénération de la relique et enfin, l'absorption de l'eau de la source.

Alors que les cloches sonnent pour appeler les fidèles à l'office, l'orgue se met à jouer à dix heures annonçant le début de l'office. L'église se remplit à moitié. L'office est mené par trois prêtres qui célèbreront l'eucharistie ensemble. Ils sont vêtus d'un surplis rouge sur leur habit blanc, brodé pour l'un d'une grande croix noire, ou d'une étole rouge brodée d'épis de blé dorés pour un autre. Il s'agit de l'habit liturgique de l'office du Précieux Sang. Dans le chœur se trouvent des hommes et des femmes qui chantent. Toute l'assemblée répond.

Au prêche, l'abbé rappelle que le Sang du Christ se trouve dans le mystère de l'Eucharistie.

L'Eucharistie est célébrée par les trois prêtres qui, ensuite, donnent ensemble la communion. Toute l'assemblée est appelée à communier et à se serrer la main. Chacun serre la main de ses voisins.

Les célébrants se placent devant l'autel, en bas des marches. Les enfants de chœur, tous habillés de blanc, partent d'un côté et de l'autre du déambulatoire, se réunissent de nouveau dans l'allée centrale au fond de la nef, et reviennent au pas, alignés, vers le chœur où se trouvent les prêtres. Les personnes qui désirent communier, se lèvent et se joignent, en file, derrière les enfants de chœur.

Arrivée près de l'autel, la file se sépare en trois et chaque communiant se rend vers un prêtre, qui tient un ciboire dans lequel se trouvent les hosties qui viennent d'être consacrées.

Le prêtre prend une hostie, l'élève au-dessus de la tête du communiant qui se tient devant lui, mains jointes devant le corps, tête droite, puis l'abaisse devant la bouche du communiant et la pose sur sa langue (ou bien la lui met dans la main et le communiant la met, alors, lui-même dans sa bouche) en prononçant ces mots: "Le corps du Christ". Auquel est répondu "Amen". Le communiant repart, tête baissée et mains jointes devant le corps, vers le déambulatoire.

Après l'office, a lieu la vénération de la relique.

Les reliques sont placées dans leurs deux petits reliquaires derrière le chœur, sur une table ornée d'une nappe blanche en dentelle, près d'un lutrin où est posée une bible ouverte sur le passage de la crucifixion de Jésus-Christ dans l'Évangile de Saint Jean. Aux pieds de cette petite table basse, se trouve une corbeille à offrandes.

Le prêtre, après avoir prévenu l'assistance qu'aucune évangile individuelle ne serait dite, mais qu'il serait possible d'assister à une "*proclamation évangélique collective*", invite ceux qui le désirent à se rendre derrière le chœur.

Une foule se presse autour des reliquaires. Un par un, les pèlerins s'agenouillent devant la petite table. Ils prient, se signent, touchent la relique de leur doigt, forment un signe de croix sur le verre qui protège l'ouverture où l'on distingue une espèce de pâte rougeâtre. Ils frottent une image du Christ, des photos de famille, des mouchoirs blancs. Ils baisent le reliquaire. Ils se signent en se relevant puis mettent une offrande dans la corbeille.

A la source, le pèlerinage est préparé de longue date par la gardienne des lieux. Des verres, disposés sur une table près de la source, permettent aux pèlerins de boire un verre d'eau, leur premier aliment de la journée souvent.

Ils tendent des bouteilles, que la gardienne et ses aides bénévoles, voisines et voisins du quartier, se tenant sur les marches du bassin, remplissent. L'eau est glacée. Cette bouteille sera conservée toute l'année.

Si tous en boivent, certains malades nettoient leurs plaies, trempent leurs mains ou leurs pieds, ou baignent des enfants, couverts de boutons. Les pèlerins récitent des chapelets de "*Notre père*" et "*Je vous Salue Marie*" et se recueillent, en silence, mains jointes devant le Christ. Ils se signent et repartent, non sans avoir inscrit leur nom, la raison de leur venue ou tout autre témoignage de leur foi et de leur espérance de guérison dans le livre de remercie-

ments, qui se trouve sur une table non loin de la source et qui lui-même fut offert en souvenir d'une guérison obtenue.

En remerciement ou en espérance, des statuettes de la Vierge sont déposées sur les marches d'accès au bassin, ou sur l'autel. Des bouquets de fleurs champêtres, sont disposés à profusion dans des vases. Des plaques d'ex-voto tapissent les murs, en témoignage des guérisons obtenues.

Les autorités ecclésiastiques n'ont jamais participé aux pratiques de dévotion à la source. Pourtant, dans les "*Annales paroissiales*", Mrg de Bellenegreville, curé de Fécamp en 1880, atteste de manière officielle de guérisons obtenues à l'abbaye et à la source.

Le contact, la vision, l'incorporation vise à demander l'ouverture du corps et de la conscience du pèlerin à la puissance, à l'effusion de la grâce qui est vécue comme un investissement physique du corps: chaleur, rayonnement ou douleur quasi-mortelle, perte de conscience. La demande de "force" que représente la prière de guérison n'est pas une simple image. Quand cette demande est satisfaite immédiatement, comme dans le cas d'une guérison miraculeuse, sa présence est ressentie physiquement par le malade.

Voici le récit de sa propre guérison que m'a fait Melle B., âgée d'environ 25 ans, rencontrée à la bibliothèque de Fécamp: Au moment de la vénération de la relique, sans réfléchir, elle se retrouve devant le reliquaire et l'embrasse en demandant intensément la guérison spirituelle. Une force incroyable l'envahit et l'investit littéralement de la tête aux pieds. Une force physique tangible qui la réchauffe et la remplit entièrement. Elle sent la "*présence du Saint Esprit*" qui lui offre la "*grâce sensible*": une sensation d'apaisement intérieur extraordinaire et totale qui dure tant qu'elle reste en présence de la relique. Elle se retrouve bouleversée, complètement "*retournée*".

3 - Mise en acte d'une relation thérapeutique

"Faut y croire, faut avoir la foi, sinon c'est pas la peine". L'espoir d'obtenir une guérison est tributaire du sérieux de l'engagement de la démarche du

pèlerin. *"Faut le faire avec sérieux, pas en moquerie, oh non! Faut pas le faire en moquerie"*.

Ce courant de confiance que le pèlerin adresse au saint ou à la relique qu'il ne peut connaître et surtout qui ne le lui rend pas, loin de là, car la crainte de l'abandon toujours possible, est un élément indispensable à la cure (contrairement au cas du guérisseur qui lui, par sa confiance, peut canaliser la force, même si le patient n'y croit pas). Ici, la nécessité de croyance dans le sens le plus fort, d'investissement affectif que représente la demande de guérison est sans cesse répétée.

Mais c'est surtout une relation de respect.

L'analyse des demandes écrites sur le livre de remerciements permet de définir les qualités de la relation mise en place avec le Précieux Sang, permettant la manifestation de son efficacité thérapeutique. Honneur, hommage et reconnaissance sont des termes quasiment "vassaliques", de reconnaissance de la puissance de celui auquel la demande s'adresse. Cette reconnaissance permet d'ouvrir la requête. Puis, la puissance invoquée est nommée, appelée. La demande se fait sous ces termes: prier, invoquer, se recommander ou bien même remercier de bienfaits antérieurs. Ceci est l'expression de la relation de dépendance complète vis à vis de la puissance, qui tend par là même, à la réalisation d'un désir. Elle se fait donc avec confiance et espoir.

Mais surtout, elle se clôt sur la promesse de revenir, de continuer cette relation. Même après réalisation du désir, la dépendance est toujours présente.

Cette relation de dépendance est perpétuelle: une fois la grâce obtenue, le pèlerin est tenu de continuer ses dévotions chaque année, "en reconnaissance" sous peine de la voir s'évanouir et de risquer de nouveau de tomber malade par exemple. C'est pourquoi la relation au saint peut aussi devenir une relation d'intimité, de proximité due à la longue habitude et à la quotidienneté de ce rapport: *"je ne passe pas devant sans lui adresser une petite prière comme ça"* dit Mme C en parlant du Précieux Sang. Elle ne peut en parler qu'avec une affection sincère dans la voix et un amour certain. Elle s'en occupe depuis si longtemps.

Cette reconnaissance témoignée de manière publique, en l'inscrivant sur les murs du sanctuaire par le don d'ex-voto, ou encore en l'écrivant dans le livre de remerciements, en augmentant la renommée du pèlerinage, contri-

bue à en augmenter la force. Le pèlerin s'il demande et obtient de la puissance divine, une force vitale et spirituelle, par sa démarche même, ses prières, ses dévotions et son témoignage participe au renouvellement de cette puissance.

Le temps du pèlerinage est un moment d'échange, de circulation, de communication entre le monde humain et la sur-nature.

La circulation des forces

Nous avons vu que le pèlerinage pouvait être analysé comme le parcours d'un espace collectif: le voyage effectué pour rallier un point précis, un lieu de force, puis pour cerner physiquement un terroir, une entité sociale (ville, paroisse ou abbaye), enfin clôturer les corps afin de permettre la manifestation de la puissance divine, son effusion dans la recherche du contact avec ce qui la symbolise: le saint ou la relique.

Le pèlerinage est un parcours vers un lieu précis, dans un temps précis où ce qui est séparé va pouvoir manifester sa présence. Pour cela, le pèlerin doit délimiter, par son déplacement et le ralliement des différents lieux de force, une aire différenciée du reste du monde humain où la présence pourra se manifester. Ceci a lieu dans un temps donné, lui aussi séparé, soit parce qu'il est nommé comme étant dédié à la force du saint ou des reliques: le "jour du saint" ou du Précieux Sang, soit parce qu'il est le temps du voyage de guérison. Ces temps sont vécus comme des temps de fermeture au monde humain, à tout autre échange ou communication que celle, désirée, avec la sur-nature. Les prescriptions rituelles accentuent cette fermeture du corps du pèlerin qui ne doit manger aucune nourriture terrestre (seules l'hostie ou l'eau de la Source doivent être ingérées), ni communiquer d'aucune manière que se soit (seule la prière intérieure doit occuper son esprit) etc...

L'actualisation de la puissance, tant attendue par le pèlerin, s'effectue dans l'abolissement de toute distance, la conjonction totale entre le monde humain et la sur-nature qui va jusqu'à l'effacement des frontières corporelles lorsqu'elle est instantanée comme c'est le cas lors de guérison miraculeuse et d'effusion mystique. Tour des saints, tour de la ville, tour de l'église, redon-

dance symbolique: il faut cerner le mal, mais aussi peut être recréer les frontières mises en péril par la maladie: ré-intégration sociale du malade dans un acte collectif, revitalisation des frontières du terroir mais aussi des frontières corporelles de l'individu.

Mais, dans un juste retour des choses, ce parcours qui est en même temps témoignage de l'existence de cette force, va la renforcer par la renommée qu'il lui confère. La relation thérapeutique introduite par ce rite entre la puissance divine et la maladie est en effet une relation de "reconnaissance", de dépendance qui témoigne de l'existence de la puissance: chaque année, le pèlerin renouvelle son attachement et par la même la renouvelle elle-même.

Le temps du pèlerinage officiel est un moment privilégié pour cet échange avec la sur-nature, pour l'ouverture de cette porte du ciel. Mais il est propice aussi en outre et en même temps à une dynamisation des échanges de tous ordres: c'est le temps de la fête, du marché.

Le rituel de pèlerinage est avant tout thérapeutique. Pour endiguer la perte de la "force" vitale due au mal, le pèlerin va essayer d'en contrôler sa circulation par la clôture de son corps. Il demande au saint ou à la relique de manifester leur "force" sur-naturelle en suppléant à la sienne, vitale mais défaillante. Pour cela, il tente de s'ouvrir, nous avons vu comment, à l'effusion de cette "force" sur-naturelle en offrant la "force" spirituelle de ses prières. La guérison obtenue, témoigne de la présence de la force divine, renforce du même coup cette "force" sur-naturelle.

Ce véritable échange, cette circulation de la "force" est interminable: si le pèlerin s'y soustrait, il ne peut que de nouveau souffrir d'un manque de "force". La reconnaissance à la puissance divine infinie ne peut être qu'éternelle.

Cette tentative d'analyse de la dynamique des échanges de forces ne peut que nous faire songer à celle, magistrale, de l'univers sorcellaire faite par Jeanne Favret Saada¹².

Cependant, nous passons bien d'un univers de la maladie à un autre. Le recours aux saints, qui inclut la thérapie dans l'économie des échanges avec la puissance divine, est une expression collective de demandes de protection et de guérison, qui peuvent être individuelles ou communautaires. Il fait partie d'un savoir et d'une pratique collectifs qui sont l'expression d'un sentiment d'appartenance à un terroir. Ce savoir est public, connu et partagé.

Par contre l'univers sorcellaire, qui met en cause la division de la communauté en unités d'exploitation de ce terroir et qui met en cause "la jalousie" comme dynamique de l'échange forcé de la "force", est l'univers du secret et du silence.

Pourtant, cette comparaison avec le domaine sorcellaire ne semble pas complètement dénuée de fondement, car les représentations qui sous-tendent les rituels de guérison charismatique entretiennent des rapports certains avec celles-ci. Il semble, en effet, que la représentation de la circulation de la "force" soit beaucoup plus générale et englobe les échanges dans quelque domaine que se soit: physique, économique, social, spirituel. Et que du contrôle de cette circulation dépende la bonne marche du monde.

NOTES

1. Fécamp est une ville de 20 000 habitants située sur le littoral de la Manche, en Normandie, dans le pays de Caux.
2. O Kjava (1928)
3. Bensa Alban (1984) p 240
4. op cit
5. comme les nomme la légende
6. Peter Brown (1984)
7. elle s'apparente bien sûr au cycle légendaire du Graal

8. Lévi-Strauss C. "Mythe et Oubli", le Regard Eloigné, Paris, Plon 1983 pp. 254-261.
9. Peter Brown (1984) p. 34 et suivantes
10. op. cit.
11. texte de la légende issu du livret du pèlerin tel que l'on pouvait le trouver à la Source, censé reprendre une version inédite du 16^e siècle
12. Favret Saada (1977)

BIBLIOGRAPHIE

- Bensa A. (1978), *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Brown P. (1984), *Le culte des saints, son essor, sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf.
- Dupront A. (1982), *Du sacré*, Paris, Gallimard.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, les morts, les sorts*, Folio essai Gallimard, Paris.
- Gaucher M (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard. .
- Kajava O. (1928), *Etudes sur deux poèmes relatifs à Fécamp*, imprimerie de la société de littérature finnoise, Helsinki.

Levi-Strauss C. (1983), *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

Schmitt J.C. (1979), *Le Saint Lévrier Guinefort*, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle, Flammarion, Paris.

FRONTIERES ETHNOGRAPHIQUES EN HAUTE-MARNE ET AU NORD-EST DE LA FRANCE

Jean René TROCHET, (C.E.F. - Paris)

La problématique des "frontières culturelles" semble connaître un certain regain chez les ethnologues français, après avoir été longtemps négligée par eux. A vrai dire, en ce qui concerne la France rurale ancienne, cette problématique doit également beaucoup à l'Histoire, à la Linguistique et à la Géographie. Dans cette discipline, le renouveau des études de Géographie Historique laisse aussi augurer de fructueux développements, et le moment viendra sans doute où le besoin de confronter les résultats de ces sciences voisines se fera sentir. Il y a beaucoup à faire. En partant principalement d'une enquête effectuée par le Musée national des Arts et Traditions Populaires dans une commune du département de la Haute Marne, dont les résultats ont été confrontés aux planches de l'Atlas linguistique de la Champagne et de la Brie (ALCB), cette étude souhaite apporter une contribution à ce renouveau.

Comme le note Maurice Nivat, La Haute-Marne est "un département carrefour où se croisent des voies de passage dont l'importance, grande à l'époque romaine, reste capitale entre Paris, Bâle, Belfort et Mulhouse, de Dijon et la vallée du Rhône à Reims ou Nancy. Et quatre provinces à la forte personnalité l'entourent, débordant parfois largement sur son territoire: Bourgogne, Franche-Comté, Lorraine et Champagne" (Nivat, p. 261). Re-

trouve-t-on cette notion de carrefour en ce qui concerne certains des éléments de la vie rurale traditionnelle? C'est ce que nous nous proposons d'examiner en suivant un parcours thématique.

1. Le travail de la terre

Dans son intégralité, le département appartient à la civilisation agraire du Nord-Est de la France, caractérisée par le groupement de la majorité -ou de la totalité- des unités d'exploitation rurales au chef-lieu communal, la pratique de l'assolement triennal avec rotation collective, jusqu'au début du siècle dernier dans la plupart des endroits, et l'existence fréquente d'espaces boisés à la périphérie des finages communaux. Une différence apparaît pour la dénomination de la jachère entre le nord-est du département qui emploie le mot *versaine* et le reste, qui emploie le mot *sombre* (v. cartes). *Versaine* vient du latin *versare* et se trouve dans une assez vaste zone qui recouvre la Lorraine romane, une grande partie de la Champagne et de la Wallonie. On fait remonter le mot *sombre* au gaulois *samo*, été, qui succède au précédent vers le sud, en Champagne méridionale, en Bourgogne et en Franche-Comté de langue d'oïl. En Bourgogne méridionale et dans le domaine franco-provençal, on rencontre la forme *somar*.

Pour la dénomination de certains outils agricoles, la Haute-Marne se trouve également au carrefour d'une opposition Nord-Sud. Les mots *fessou*, *fossoué*, *fossoir* désignent soit une petite pioche à lame large, souvent rectangulaire, soit une petite pioche à une ou deux dents principalement utilisée pour le labour des vignes. Ces mots remontent au latin *fossorium*. Au nord du département, les dérivés du mot latin disparaissent et on trouve les formes *hoyau* ou *houé* pour nommer des outils du même type, qui remontent à un francique *hawa*, origine du mot français *houe* (v. carte n° 1). Une opposition parallèle concerne un outil plus lourd, à dents massives, notamment destiné à faire le premier labour dans les vignes: on l'appelle *croc* ou *crochet* dans la plus grande partie du département. Mais vers l'est, on trouve le mot *ka*, qui désigne un *houe* vigneronne composée, comprenant d'un côté une lame et de

l'autre deux dents plates. Ch. Parain avait noté que "ce mot qui est aussi bien wallon que lorrain, n'est autre que l'allemand *Karst* que le dictionnaire de Grimm signale comme répandu en Alsace, en Suisse, en Souabe, et jusqu'en Thuringe et en Saxe" (Parain, p. 353). Le mot *croc* et son dérivé *crochet*, comme *houe* et son diminutif *hoyau*, représentent une première couche d'origine germanique, passée en français littéraire, tandis que *ka*, resté dialectal, représente une seconde couche, sans doute assez largement postérieure. Mais à l'ouest et au sud le mot *bigot*, d'origine latine, désigne le plus souvent un croc à fumier mais aussi, comme le mot *croc*, une forte houe vigneronne à deux dents massives (Trochet) (v. carte n° 1). A l'extrémité méridionale du département, la *maille* est une petite pioche à une dent généralement utilisée pour les labours légers de la vigne, et qui est fort proche des *fessous* utilisés plus au nord. On fait remonter maille au grec *makella*. Sous des formes voisines, le mot est employé en Bourgogne, en Franche-Comté et dans le Haut-Berry où il désigne des outils du même type et employés pour les mêmes tâches.

La simple énumération de ces oppositions est insuffisante, et il faut essayer de savoir ce qu'elles recouvrent. De ce qui précède, il ressort qu'elles ne se réduisent pas à une confrontation entre mots d'origine latine et mots d'origine germanique, constat indéniable mais partiel. Même s'il était unique, il faudrait d'ailleurs tenter de l'expliquer. Dans l'opposition *sombre/versaine*, le mot d'origine gauloise renvoie à une saison, le mot d'origine latine aux travaux effectués par l'instrument aratoire durant la jachère. Le point de vue initial est donc fondamentalement différent. En français, le mot *saison* a un sens éminemment agricole puisqu'il dérive du latin *satio*, qui désigne les semailles, et par extension les champs ensemencés. Dans les pays d'assolement triennal, les *saisons* étaient les trois parties du terroir tour à tour ensemencées à l'automne, au printemps et mises en jachère. Le mot "sombre" n'est donc pas isolé dans son contexte. Mais pourquoi dérive-t-il d'un mot signifiant été? Chez les Gaulois, il n'y avait que deux saisons principales, l'été et l'hiver, qui commençaient respectivement au 1er Mai et au 1er Novembre. Sans qu'on puisse affirmer que ce calendrier était fondé sur l'observation de coutumes ou de rites agraires, on doit noter qu'il correspondait en gros au rythme de culture et de croissance des céréales d'hiver. Celles-ci accomplissaient en effet l'essentiel de leur cycle pendant la saison sombre, tandis que les travaux préparatoires

à leur ensemencement avaient principalement lieu pendant la saison claire. Dans l'Est, le *sombre* désignait non seulement la jachère, mais également le premier labour effectué sur elle au sortir de l'hiver. Il incluait donc la double notion de durée et de travaux, que le mot *saison* avait en latin et dans le vocabulaire agricole traditionnel; en fait, c'en était presque un synonyme. Il est possible que cette double notion, dont le français courant n'a conservé que le premier terme, ait été aussi un héritage Gaulois.

Les oppositions *houelfessou* et *croc/bigot* expriment également des notions étymologiques différentes. Dans les étymons franciques *hauwa* et *krok*, on trouve une idée de frapper, idée qui renvoie au mode d'action sur la matière. *Fessou*, qui vient du latin *fodere*, creuser, exprime au contraire l'action elle-même ou le résultat de l'action. Bien que l'étymologie en soit contestée, *bigot* introduit une troisième notion, puisque le mot semble désigner le nombre de dents dont est pourvu l'outil, autrement dit sa forme.

2. Outils de moisson

La faucille porte deux noms, l'un et l'autre d'origine latine. A côté des dérivés de *falcicula*, qui a donné le mot français littéraire, existe au nord-nord-est du département le mot *seille*, qui dérive de *sicilis* (v. cartes). Pour Ch. Parain, l'adoption de *falcicula* dans les dialectes du Nord de la France aurait témoigné des progrès techniques accomplis dans ces régions à la fin de l'Empire romain, du moins par rapport aux contrées méridionales (Parain, p. 417). Le mot n'apparaît en effet qu'au IV^{ème} siècle chez l'agronome Palla dius, alors que *sicilis* est mentionné trois siècles plus tôt par Pline l'Ancien. L'étude du contexte régional permet-elle de vérifier cette hypothèse?

La technologie de la faucille à lame de fer est assez peu différenciée en Europe, où il existe une faucille à lame lisse et une faucille à lame dentée. La première coupe les tiges, la seconde les scie. La faucille tranchante est nommée *volant* dans les dialectes méridionaux, mot qui dérive du gaulois *voulamos*, dont on trouve des descendants aux portes de la Haute-Marne, en Franche-comté et en Bourgogne. *Sicilis* est apparenté au verbe *secare* qui si-

gnifie à l'origine "couper, trancher, taillader avec un outil à lame lisse" (Haudricourt, p. 233). A.G. Haudricourt pense que la restriction de *secare* au sens de "moissonner avec une faucille à dents" (Haudricourt, p. 234), dans les dialectes gallo-romans septentrionaux et germaniques, a accompagné l'introduction de la faucille à dents, inconnue auparavant. De fait, les témoignages recueillis par l'ALCB montrent que le mot *seille* s'applique systématiquement à des outils à lame dentée. L'apparition du mot *falcicula* aurait-elle accompagné une autre innovation? Dans le nord des Ardennes, la *sil* et la *faucille* sont respectivement l'outil à lame dentée et l'outil à lame lisse, répartition qui a pu correspondre à une pratique de moisson. En effet, l'utilisation de la faucille à lame dentée, qui scie seulement la partie supérieure de la tige, suppose le passage ultérieur d'un outil à lame lisse pour couper le chaume. Cette action n'est pas éloignée de l'étymologie de *falcicula*, *falx* désignant en latin, à l'origine, toute catégorie d'outils tranchants ou coupants. Mais rien ne permet de dire que cette pratique était courante dans les Ardennes. Dans le cas contraire, de toute façon, elle n'aurait nullement attesté la supériorité de la *faucille* par rapport à la *sil*, car les deux outils auraient été complémentaires. Cette dualité ne se trouve pas en Haute-Marne, où *faucille*, comme dans certaines localités de Bourgogne et de Franche-Comté, désigne un outil à lame dentée. En revanche, le département conserve un descendant du gaulois **voulamos*, qui nomme non une faucille mais une faux armée destinée à la moisson des céréales, l'*pouloire*. La faux ne s'étant substituée à la faucille, pour cette tâche, que dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, le mot a pu désigner antérieurement une faux à foin ou un outil pour couper le chaume. D'ailleurs, la région conserve sans doute aussi un dérivé du nom gaulois de la faux, sous la forme *diable*.

Autrement dit, du nord au sud, on rencontre par endroits trois situations-type au sujet de la faucille et de sa dénomination. Au nord des Ardennes, la faucille à lame coupante se nomme *faucille* et la faucille à lame dentée *sil*; en Bourgogne et en Franche-comté, la première se nomme *volant* et la seconde *faucille*; en Haute-Marne, l'outil à lame lisse n'existe pas et l'outil à dents se nomme *faucille*. Le tableau suivant récapitule ces données:

		Types de lames		
		Lisse	dentée	
Nord du département	nom	faucille	sil	
des Ardennes	origine du nom	latine	latine	Nord
Haute-Marne	nom(s)		Faucille seille	
	origine du nom		latine	
Franche-Comté	nom	volant	faucille	Sud
Bourgogne	Origine du nom	gauloise	latine	

Un ardennais du nord et un franc-comtois de telle ou telle localité auraient donc été incapables de s'entendre de prime abord sur la faucille. En Bourgogne et en Franche-Comté, l'opposition des deux outils est parfois celle des deux mots d'origine différente, ce qui paraît confirmer l'introduction postérieure de l'outil à lame dentée par rapport à l'outil à lame lisse. Au nord des Ardennes au contraire, où la "latinisation" a été totale, c'est le mot le plus récent qui désigne l'outil le plus ancien. En Haute-Marne, à l'opposé des autres régions, l'uniformité typologique de la faucille s'accompagne, suivant les secteurs, de la dénomination de l'outil par deux noms d'origine latine. Dans ce cas, c'est la limite géographique entre les deux noms qui devient signifiante, puisque les dérivés de *sicilis* n'apparaissent que dans le quart Nord-Est de la France. Seule l'étude détaillée des pratiques paysannes permettrait peut-être d'éclaircir ce constat historique et linguistique.

3. Le battage

La Haute-Marne connaît deux mots pour nommer le fléau: le *fléau* et le *marcheur* (ou *marchou*) (v. cartes). Ce dernier se rencontre au sud-est du département, en continuité avec une petite zone située aux confins de la Lorraine, de la Franche-Comté et de la Bourgogne. Pour Meyer-Lübke, la présence du mot *marcheur* indiquait peut-être celle du fouflage antérieurement à l'utilisation de fléau. Il n'avait pas été contredit par Ch. Parain, qui considérait que l'aire du fouflage au début du XIX^{ème} siècle - les départements méditerranéens avec une remontée le long de la vallée du Rhône - était la réduction d'une zone autrefois plus étendue (Parain, p. 20). Mais en ce qui concerne nos régions, cette hypothèse se heurte à deux difficultés, la première d'ordre sémantique, la seconde d'ordre ethnographique. D'origine germanique (francique *markon*) le verbe *marcher* contient une idée de "frapper sur le sol", qui exprime non résultat de l'action, c'est-à-dire la motricité, mais sa manifestation. Cette idée est proche de celle qu'exprime le mot *fléau*, du latin *flagellum*. En revanche, le mot *écousseur*, autre nom du fléau qui vient du latin *excudere*, désigne bien le résultat du battage, c'est-à-dire l'extraction du grain de son enveloppe, mais ce mot n'est pas employé en Haute-Marne: on le trouve le long de la vallée du Rhône, depuis la Méditerranée jusqu'aux contrées méridionales de la Bourgogne et de la Franche-Comté. Le *marcheur* n'est donc pas l'outil qu'on manipule en marchant, mais l'outil qui bat, le fléau. D'autres mots ou expressions confirment selon nous cette hypothèse. Le mot *battoir*, qui désigne habituellement la verge du fléau, nomme l'ensemble de celui-ci dans une petite zone au nord de l'aire *marcheur*, ce qui montre l'importance de l'idée de *frapper*, ou de *battre* dans la désignation de l'instrument (Bourcelot, carte n° 431). Par ailleurs, l'expression *marcher au fyée*, relevée par M. Bourcelot au point 187 de l'ALCB, n'aurait guère de sens si elle signifiait autre chose que "battre au fléau".

En second lieu, dans toute la zone où l'on trouve le mot *marcheur*, le battage en grange est pratiqué depuis au moins le début de l'Epoque Moderne. L'aménagement d'une aire à battre extérieure, pour dépiquer les céréales, était étrangère aux traditions architecturales, et dans une large mesure incompatible avec l'organisation de l'habitat de la région -maisons "blocs",

souvent contiguës et dépourvues de cour. Après la disparition du fléau on ne se servit pas plus des animaux, au moins dans les petites unités d'exploitation: à fin du XIX^{ème} siècle l'instrument fut remplacé par une machine à bras, l'égreneuse, qui était encore largement utilisée entre les deux guerres. Cette machine permit, un temps encore, le maintien de l'ancienne coutume du battage à l'intérieur face aux changements techniques.

4. Les maisons rurales

La majorité des maisons rurales de la Haute-Marne sont des maisons à travées (dénommées *ages*, *âtres* dans la forêt de Clairvaux), généralement au nombre de trois dans les maisons de laboureurs. Ces travées sont occupées par les pièces d'habitation, la grange et l'étable, au-dessus desquelles se situent ces locaux de stockage, destinés principalement à recevoir les récoltes de céréales et de foin. C'est l'importance de ces locaux qui donne à ces maisons leur allure massive, tout en contribuant à réduire la part des pièces d'habitation dans leur volume total. Nous nous attacherons essentiellement à eux.

L'ALCB précise que le mot *grenier* désigne de façon générique les espaces situés sous le toit. En effet, le lieu de stockage des céréales, situé au-dessus de l'habitation, est moins nettement individualisé dans le vocabulaire que le grenier à foin, ce qui tient peut-être au fait qu'il ne conservait pas des grains à proprement parler durant une partie de l'année, mais un tas de gerbes. Comme le note H. Bourcelot, "les mots *tassiau*, m, *tasse*, f, *tisse*, f, *môye* f, insistent sur le tas lui-même alors que *portée* f, *potée* f, *putée* f, surtout *lasset* m, *travée* f, *épave* f et *quartier* m, attirent plutôt l'attention sur l'endroit où se trouvent les gerbes" (Bourcelot, carte n°411). A Villars-en-Azois, pour constituer la *tisse*, on couchait les gerbes en rond, les épis vers le centre, et on superposait les rangs; une échelle était nécessaire pour accéder au sommet. D'après, certains informateurs, la disposition des tiges vers l'extérieur aurait représenté une protection contre les rats... mais cette protection était relative car les *raitis* étaient les "débris de grains mangés par les rats ou les souris, soit dans les champs, soit dans la grange" (Baudoin).

Dans la partie septentrionale de la Haute-Marne, le grenier à foin est

nommé *sinot* (ou *sineau*) (v. carte). Les auteurs en décrivent souvent l'aspect bricolé, comme Baudoin qui parle d'un "étage fait de planches, de claires, de perches, etc... sous les combles" ou de "perches jetées sur les étables où l'on place du foin". Mieux, le diminutif *sinotis* (ou *sineautis*) désigne un "grenier à foin plus rustique encore, plus provisoire que le *sineau*". Pourtant, le mot se réfère non à la construction mais au local lui-même, à l'origine une pièce bien éloignée du fenil puisque *sinot* a la même racine que *cénacle*. Le cheminement assez compliqué qui a conduit jusque là mérite un développement. "*Cénacle*" apparaît en français vers 1240 pour désigner "d'abord surtout la salle où eut lieu la Cène" (Bloch-Von Wartburg). Mais cet extrait de la Bible de Guiart, cité par Godefroy, montre que le sens de *cenail* est aussi vers cette époque celui de "pièce située à l'étage", et peut-être déjà de local de stockage: "Li maîtres dist en hystoires que cil de Palestine fasoient *cenailles*, ce sont ainsi com sollier, et dessous fasoient cambres" (F^o 226^a, Godefroy, 1883, p. 12). La glose indique que l'auteur n'est pas originaire des contrées septentrionales de la France, ou qu'il s'adresse à un public qui ignore le mot *cenail*, car *solier* - mot-à-mot la *pièce* ou le *local du soleil* - signifie aussi fenil ou grenier dans certaines régions, notamment dans l'Ouest. L'emploi du mot *solier*, pour désigner le local situé sous le toit, et dans lequel sèchent les récoltes, peut sembler logique, mais il n'en va pas de même pour *cenail* qui fait allusion à la pièce où l'on prend les repas. Comment a pu se produire ce glissement de sens ? La pièce où l'on prend les repas ne pouvait être que l'unique pièce d'habitation, car il n'y en avait pas d'autres dans la grosse majorité des maisons rurales du XIII^{ème} siècle. Or dans l'Est, comme dans d'autres régions françaises, le nom de la pièce principale dérive du latin *hospitate* "chambre, local pour recevoir les hôtes" et il n'existe aucune descendant de *cenaculum* pour désigner celle-ci. Il faut donc probablement renoncer à voir dans *sineau* le reliquat d'une signification plus vaste ayant inclus l'ensemble du logis. Mais si l'on considère que *cenail* insistait autant sur la nourriture que sur l'endroit où on la prenait, le sens de "local dans lequel on conserve la nourriture", de "réserve alimentaire", expliquerait davantage la localisation systématique du *cenail* des textes anciens à l'étage de la maison. Godefroy signale en effet que *sineau* désignait au Moyen-Age une pièce haute en général, chambre, "dessus d'une étable ou d'une bergerie" (Godefroy, 1892, p. 428). La proximité sémantique de la chambre et du fenil est facilement explicable car on dormait bien évidemment

dans ce dernier. Dans l'Ouest, le sens de l'expression "aller au fenil" oscille, selon les points, entre "aller se coucher dans le fenil", "aller faire la sieste", et même "aller au lit" (Guillaume, carte n° 585).

Sineau disparaît vers le sud de la Haute-Marne, où il est remplacé par des mots se référant à la construction: *percher*, *chaffaut*, *balancier*. On assiste donc à une mise à niveau du vocabulaire par rapport au mode d'édification le plus répandu du local: un assemblage de bois (*chaffaut* est à peu près le même mot qu'*échaffaudage*), dont les pièces maîtresses s'appuient sur le sol du rez-de-chaussée. Cette dualité est du même ordre que celle qui oppose les outils aratoires à bras, *bigot* et *fessou* d'un côté, *croc* et *hoyau* de l'autre. Les limites respectives des trois groupes d'oppositions sont d'ailleurs voisines.

5. Le transport du raisin

Il donne également lieu à une différenciation entre plusieurs zones. Le transport du raisin entre les paniers des vendangeurs et la comports -dénommée suivant les zones *baignoire* ou *balonge*- est général et partout effectué dans des hottes, mais tandis que le nord-ouest utilise des contenants en vannerie dénommés *hottes*, le sud-est se sert des contenants en boisellerie dénommés *tantelins* (ou *tanterlins*) (v. carte n° 1). Les deux noms sont d'origine germanique, mais *tantelin* est plus récent, tout comme l'application de la technique de la boisellerie aux contenants à raisin. De façon significative, le mot est un dérivé du haut allemand *stande*, qui désigne un tonneau. On est sans doute en présence d'un exemple d'étanchéité technique entre différents types de contenants, le tonneau ayant été introduit dans nos régions bien avant le *tantelin* sans y avoir jamais été adapté au portage du raisin. Sur un plan apparemment différent, un phénomène du même ordre oppose les contenants portés sur le dos aux contenants portés par les bras ou sur les épaules.

Dans plusieurs endroits du vignoble bourguignon, la hotte à vendanger est inconnue: du panier ou du seau des vendangeurs, le raisin est versé dans des récipients, le plus souvent à bras, dont les noms sont d'origine prélatine: *benne*, *benaton*, *jarlot* (Parain, p. 9). Ch. Parain admettait l'origine germanique de l'objet hotte, mais cette opinion doit être précisée car des récipients

voisins existaient dès l'antiquité gallo-romaine. Le sarcophage de Belloc-Saint-André (Gers), qui date du Vème siècle, montre un contenant en vanne-rie proche de la hotte, porté sur les épaules de deux hommes par l'intermédiaire d'un madrier et d'une courroie. L'apport germanique, essentiel, aurait consisté à atteler le récipient sur le dos du porteur par des bretelles. A.G. Haudricourt note que le mot "bretelle apparaît seulement en France au XIIIème siècle avec le sens de lanière de cuir passée sur les épaules, de l'ancien haut allemand *brettil, bride*" (Haudricourt, p. 178). Le même auteur met en relation l'extension de la hotte à bretelles, dans l'Europe du Moyen-Age, avec celle de la veste et des vêtements boutonnés -les Gallo-Romains portaient la tunique- qu'il attribue à l'expansion des Nomades turco-mongols (Haudricourt, p. 176). Le monde germanique aurait servi d'intermédiaire dans la diffusion de l'innovation vers l'Ouest, et ce contexte expliquerait pourquoi, dans les techniques viticoles traditionnelles, les récipients de vendange à bras auraient gardé leurs noms d'origine latine ou prélatine.

Mais l'opposition hotte + *tantelin*/origine germanique - récipients à bras/origine gauloise ou gallo-romane n'est pas présente partout. Dans les anciennes régions du vignoble champenois d'appellation contrôlée, le *danderlin* existait bien mais il "servait à transporter non les raisins, mais le moût après sa sortie du pressoir" (Parain, p. 355). Ici, c'est le *mannequin*, grand panier en osier à bras, qui jouait le rôle de la hotte ou du *tantelin*. La situation était-elle la même que dans certaines zones de la Bourgogne? La réponse est négative, au plan de la dénomination de l'objet comme à celui de sa fonction. *Mannequin* est un diminutif de *manne*, dont le sens courant est celui d'un grand panier d'osier, et l'on considère généralement que le mot est un emprunt au moyen néerlandais *mannekijn*, effectué vers le XVème siècle. En outre, le mannequin était plus grand que les hottes ou que les contenants à bras bourguignons, puisqu'il pouvait contenir jusqu'à 80 ou 100 kgs de raisin. Enfin, tandis que le contenu des autres récipients était fréquemment versé dans une comporte placée sur la voiture, c'est le *mannequin* lui-même qu'on plaçait directement sur celle-ci. Son introduction, avec celle du *danderlin*, témoignent d'un souci de rationalité qui semble avoir été moins poussé ailleurs; en ce sens, les deux objets marquent bien le caractère progressiste des techniques de l'ancien vignoble champenois d'appellation contrôlée, que lui avait reconnu Ch. Parain.

A la périphérie méridionale du grand vignoble champenois, on rencontre encore le *mannequin*, mais la réduction de sa taille et son emploi à des activités non viticoles semblent ne traduire qu'une diffusion marginale. A Villars-en-Azois, le mot désignait une corbeille dont l'une des utilisations habituelles était le transport des pommes de terre.

Avec cet exemple, la situation médiane de la Haute-Marne apparaît une fois de plus: le *mannequin* et le *tantelin* sont inconnus en Bourgogne et en Franche-Comté, mais les objets désignés par ces noms ne sont pas les mêmes en Haute-Marne que dans les contrées situées plus au nord. Le constat est parallèle à celui qui a été fait pour la faucille.

6. Objets en vannerie non viticoles

Nous en évoquerons deux qui, avec le *mannequin*, représentaient des productions très courantes dans le département: la *charpeigne* et la *chazière*. La *charpeigne* est un contenant à produits pondéreux, encore largement connu et utilisé en Bourgogne, en Lorraine, en Franche-Comté et dans les régions limitrophes. C'est un objet de forme oblongue dont les montants sont en noisetier et les brins en osier brut et écorcé; à ses extrémités, deux ouvertures formant poignées sont pratiquées sous les montants. A l'inverse de la *chazière*, c'était le plus souvent un objet fabriqué par l'utilisateur lui-même. En effet, la *chazière* était une production ordinaire de l'important centre vannier de Fayl-Billot, ce qui explique la qualité de sa composition, en osier, et probablement aussi sa forme normalisée: un objet semi-cylindrique, comportant une porte frontale pivotante, une anse supérieure latérale et trois étages intermédiaires. La *chazière* servait au séchage des fromages.

Ces deux objets, avec le *mannequin*, pouvaient se trouver l'un à côté de l'autre dans un coin de la grange; ils ont pourtant une histoire assez différente. Dans *charpeigne*, on reconnaît un dérivé du mot gaulois *carrus* qui a donné également *charpente*. D'après Von Wartburg, le lien sémantique entre le char et la charpente viendrait du sens "d'assemblage de pièces de bois", que les deux mots possèdent en commun. Mais ce n'est pas tout car le char et la charpente ont aussi en commun l'idée de contenir quelque chose. Par charpente,

en effet, il ne faut pas entendre seulement le support de la toiture mais l'ensemble de la maison, à pans de bois avec clayonnage et remplissage de torchis, type de construction dominant chez les Gaulois. Or cette technique, pour ses petits composants végétaux, est celle de la *charpeigne*. Cette double idée de construction en bois et de contenant nous semble restituer à l'objet son ancrage sémantique gaulois.

Avec *chazière*, nous sommes en présence d'un dérivé du mot latin classique *caseus*, qui désigne le fromage. Littéralement parlant, la *chazière*, c'est la fromagère. On peut donc supposer que le fromage a été nommé jusqu'à une certaine époque, dans notre département, par un dérivé du mot latin. Le mot français classique, du latin populaire *formaticus*, désigne la forme et non le produit; il évoque les fromages moulés, qui nécessitent généralement un affinage. A Villars-en-Azois, les fromages fabriqués par chacun étaient des fromages sans forme: mis à égoutter dans la faisselle (*fâcholle*) -objet également en usage à l'époque gallo-romaine- ils étaient ensuite déposés dans la *chazière* lorsqu'on souhaitait les faire sécher. La résistance du nom exprimerait celle d'une technique de fabrication du fromage, la plus simple.

Conclusions

La cartographie des dénominations et des oppositions passées en revue sur une carte nationale fait apparaître quatre types de situations (v. cartes). Dans le premier, trois oppositions et groupes de mots *-sineau*, *bigot/croc*, *fessou/hoyau*- connaissent à la fois une extension étendue et s'ordonnent suivant une direction ouest-est ou sud-ouest - nord-est. Dans le second, d'autres mots désignant un objet ou une étape du cycle agricole, généralement connus sous un autre nom ailleurs, ont une extension assez réduite. Ils sont groupés dans la moitié orientale de la France, mais ne forment pas un ensemble homogène. L'aire du mot *seille/sil*, septentrionale et orientale, ne recoupe pas, ou peu, celle des autres mots. En revanche, les aires respectives de ces derniers se recoupent partiellement ou totalement: *marcheur* et *meille* sont presque entièrement inclus dans *sombre*, et les trois mots étaient connus à l'extrême sud de la Haute-Marne. Dans ce groupe oriental, il faut mettre à part

un sous-groupe composé d'objets venus des pays germaniques à une date assez largement postérieure à la fixation des précédents: le *ka* et le *tantelin/dandertin*. Par rapport à la majorité des autres objets, ces derniers furent en leur temps des nouveaux venus dont la forme ou la fonction étaient irréductibles à ceux qui étaient déjà connus. Ceci explique pourquoi, entre autres, on ne les trouve pas sous plusieurs dénominations d'origines linguistiques différentes. Enfin, et le *tantelin* appartient aussi à cette catégorie, certaines évolutions complexes, et difficilement cartographiables sur une carte à grande échelle, sont perceptibles derrière la dénomination des hottes à vendanger et la succession des récipients de vendanges d'une contrée à l'autre. Comment expliquer ces situations?

La première atteste le partage de la Haute-Marne entre deux grandes aires culturelles Nord-Sud, très au nord de la célèbre séparation langue d'oïl - langue d'oc. D'autres dénominations d'origine méridionale, à côté de *bigot* et de *fessou*, sont d'ailleurs présentes dans le département: Ch. Parain avait noté que le vignoble de Bourbonne-les-Bains utilisait le verbe *treuiller* pour presser, (Ch. Parain, p. 356) et le cellier est dénommé *treuil* au point 194 de l'ALCB à l'extrême-sud de la Haute-Marne (Bourcelot, carte n°513). Le verbe et le mot sont un descendant de *torculum*, qui désignait en latin un pressoir à cabestan et dont les dérivés nomment le pressoir dans beaucoup de dialectes méridionaux. Par ailleurs, au centre du département, la *génisse* était nommée *taure*, comme dans les dialectes de l'Ouest et du Centre de la France. Enfin, la ligne *aulne/vergne*, à laquelle on se réfère habituellement pour marquer la limite des dialectes d'oc et des dialectes d'oïl au IX^{ème} siècle, traverse le sud de la Haute-Marne. Cependant, en dehors de son aspect linguistique, la différenciation Nord-Sud révèle des éléments techniques complexes: au nord, des dérivés latins précoces - les descendants de *sicilis* existent vers l'est, jusqu'en région parisienne - voisinent avec des dérivés latins tardifs et des dérivés germaniques précoces. Sur le faible échantillon des objets et notions évoqués, le *croc*, la *houe*, la *versaine* et la *faucille*, les conquêtes romaine et germanique attestent un renouvellement du vocabulaire ou derrière lui l'introduction d'objets nouveaux. Au sud en revanche, le maintien de dérivés gaulois - *sombre*, *volant* - et bas-latin - *bigot*, *fessou* - prouverait une certaine résistance du substrat et une diffusion plus lente de l'innovation. Ce phénomène n'est nullement inexplicable, si l'on se souvient de l'importance stratégique vi-

tale de la voie Lyon-Langres-Metz au nord-est de la Gaule romaine... et dans le sens inverse lors de la période des Grandes Invasions. Une romanisation puis une germanisation plus actives près de la frontière du Rhin, l'une et l'autre atténuées plus au sud, rendraient compte de ces apparentes anomalies.

Il est peut-être possible de préciser davantage quelles furent les voies de cette pénétration différenciée. Le groupe de mots propres au Nord-Est de la France est tout entier inclus dans le fuseau Nord-oriental de la Gaule, récemment reconnu par les linguistes, qui va de la Haute-Provence au sud à la Wallonie au nord (v. carte n° 2). Ce fuseau se distingue du reste de la Romania gauloise "par des évolutions palatalisantes spéciales à l'Est (*ä, tch, dj* pour *ty, dy*) et un degré de palatalisation plus élevé (qu'ailleurs) (Bonnaud, p. 239). On met son existence en relation avec l'influence d'une variété cisalpine de latin véhiculée depuis Lyon, la grande métropole des Gaules. Il n'est pas étonnant qu'à côté des caractéristiques phonétiques, on trouve aussi dans cette zone des particularités lexicales. L'opposition *sombre/versaine*, d'orientation méridienne, recouvre dans l'ensemble l'extension du fuseau, qui inclut lui-même celle des dérivés de *sicilis*. Cette zonation linguistique pourrait peut-être rendre compte de la mystérieuse présence de dérivés du grec *makella*, entre la Franche-Comté et la Bourgogne, alors qu'on ne les trouve ailleurs que dans le sud et le sud-ouest de la France.

Un autre enseignement est à tirer du nom des objets et des locaux examinés. On a vu que le stock terminologique gaulois s'appliquait principalement à de petits contenants, portés à bras, et faits en vannerie ou en tonnelerie, tandis que les comportes ont des noms d'origine latine (*baignoire*) ou sont des formations romanes (*balonge*). Si l'on ignorait que les Gaulois ne connaissaient pas la culture de la vigne, le vocabulaire des gros récipients vigneron nous l'apprendrait à lui seul. Mais il est plus étonnant qu'aucun des outils aratoires examinés ne porte un nom d'origine celtique, car on sait que les Gaulois étaient autant des agriculteurs expérimentés que de bons artisans du bois et du fer. De fait, parmi toutes les activités examinées, c'est la vigne qui cumule les apports les plus variés: gaulois (petits récipients des vendangeurs), latin (outils aratoires, gros récipients portés à bras, pressoirs, locaux), germanique précoce (outils aratoires, hotte) germanique tardif (outil aratoire, type de hotte). Ce cumul montre le soin que mirent les producteurs à adopter les innovations qui étaient à leur portée. Quant à l'adoption d'un nom désignant

le lieu où l'on mange pour nommer le fenil, avouons que la filiation ne vient pas immédiatement à l'esprit. C'est dire que l'étude systématique des éléments de la vie matérielle traditionnelle reste largement à faire. Elle apporterait des renseignements probablement inattendus sur les modes et les rythmes du développement de l'entité française.

BIBLIOGRAPHIE:

Alphonse BAUDOIN, *Glossaire du patois de la forêt de Clairvaux*, Troyes, librairie Léopold Lacroix, 1887, 397 p.

Oscar BLOCH, Walther von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1968, 682 p.

Pierre BONNAUD, *Terres et langages, peuples et régions*, Clermont-Ferrand, Auvernia Tara d'Oc, 1981, vol. 1, 676 p.

Henri BOURCELOT, *Atlas linguistique et ethnographique de la Champagne et de la Brie*, Paris, CNRS, vol. 2, 1969, planches 319-701.

Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française*, Paris, Vieweg, 1883, tome 2, 792 p. Paris, Emile Bouillon, tome 7, 1892, 792 p.

Gabriel GUILLAUME et Jean-Paul CHAUVEAU, *Atlas linguistique et ethnographique de la Bretagne romane, de l'Anjou et du Maine*, Paris, Ed. du CNRS, vol. 2, 1983, cartes 281-592.


André-Georges HAUDRICOURT, *La Technologie, science humaine*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, 343 p.


Maurice NIVAT, L'Architecture rurale Haute-Marnaise, *Histoire et Traditions de la Champagne, Mélanges d'Ethnographie et d'Histoire offerts à Germaine Mailet*, Châlons-sur-Marne, Comité du Folklore Champenois, 1979, pp. 261-268.


Charles PARAIN, *Outils, ethnies et développement historique*, Paris, Editions sociales, 1979, 502 p.

Jean-René TROCHET, Le "bigot", un outil, un mot, *Ethnologie Française* 1991/1, pp. 90-102.


LEGENDES DES CARTES


 Limite occidentale et méridionale de *sil/seille* (faucille dentée). Le mot connaît une extension diffuse plus à l'ouest, non cartographiée ici.

 Extension de *sombre* (jachère). Au nord, la jachère se nomme *versaine*.


 Limite septentrionale approximative de *fessou* (et mots apparentés). Au nord, on trouve le mot *hoyau*.

 Limite septentrionale approximative de *bigot*. Au nord, on trouve le mot *croc*.

 Limite méridionale approximative de *sineau* (et mots apparentés).

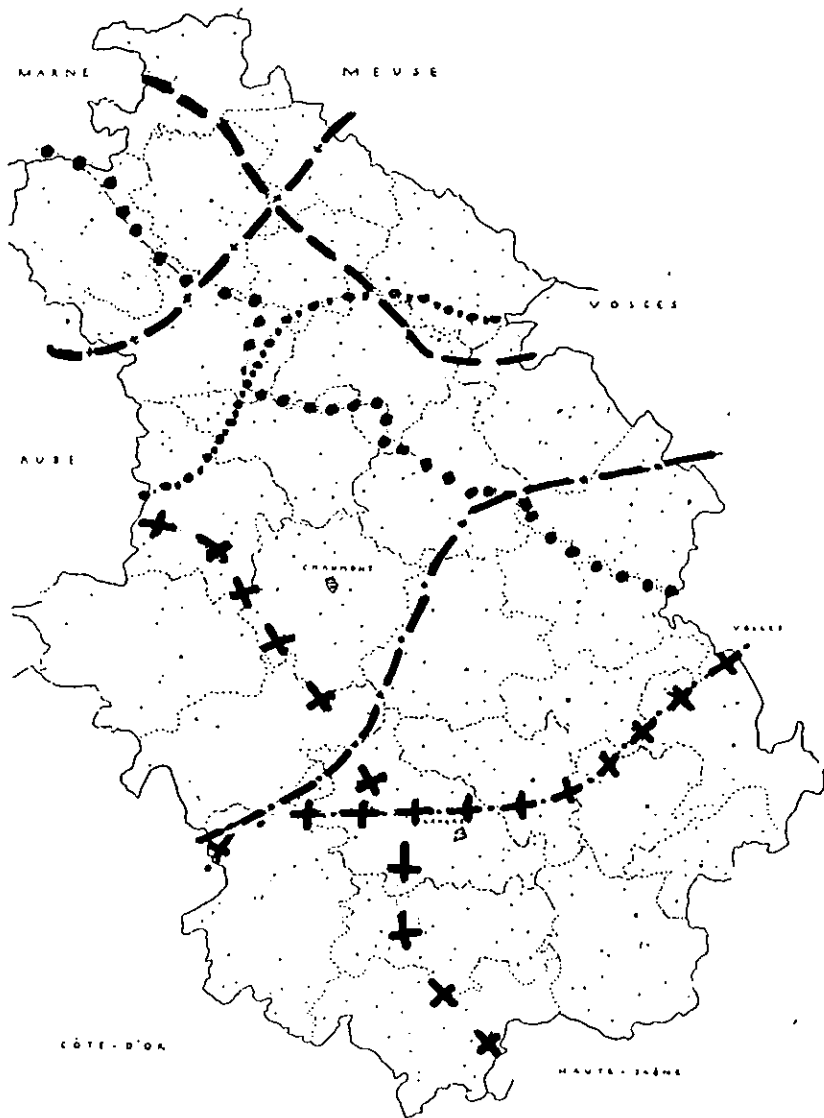
 Ligne *hotte* (au nord) - *tantelin* (au sud).

 Zone de l'emploi du mot *marcheur* pour désigner le fléau.

 Fuseau Nord-oriental de la Gaule, caractérisé "par des évolutions

palatalisantes spéciales à l'Est (ã, tch, dj pour ty, dy) et un degré de palatalisation plus élevé" (Bonnaud, p. 239).

CARTE N° 1 : Le Département de La Haute-Marne: limites ethnographiques



MISE EN SCENE DE LA DIFFERENCE: LE BISTROT OUVRIER

Isabelle Bouard

Sans doute ne va-t-on pas au café pour boire¹, toujours est-il que l'on y boit, et que le choix de la boisson (tant pour ce qui est du genre que de la quantité) ainsi que l'ensemble de rituels qui s'y rattache, ne font certes pas de ce lieu l'endroit "où l'on peut instaurer des relations de familiarité fondées sur la mise en suspens des censures, des conventions et des convenances" comme semble le penser P. Bourdieu (1979:204) à propos du "café populaire".

Car, en fait, que recouvre l'appellation "*café populaire*", si ce n'est le café d'habités, qui rituellement se retrouvent près du zinc pour consommer et commenter les événements tant quotidiens qu'extraordinaires ? Or dès que l'habitude lie entre eux les acteurs sociaux autour d'une pratique commune, celle-ci se ritualise et tend à susciter un discours qui la légitime, qui l'organise.

Sur la base d'une activité partagée, boire dans un lieu public, les individus ritualisent leurs manières de boire tandis qu'une classification des boissons par goût, degré d'alcool, et par contraste entre temps quotidien/temps festif, vient s'instaurer. Cette catégorisation des boissons ainsi que le discours qui la pense est relative à l'histoire du café, à la nature des liens qui unit les habitants d'un quartier entre eux, ou encore, de manière plus globale, à l'histoire locale du village si l'unité choisie pour l'étude est à l'échelle du village.

Le libre-arbitre du buveur est illusoire, car l'individu est sans cesse partagé entre son désir de singularité et la --nécessaire-- conformité sociale qui lui garantit la permanence de son mode de sociabilité.

L'exemple ethnographique que je vous détaille ici est à ce titre édifiant, puisque la communauté villageoise a élaboré ses manières de boire autour d'une boisson unique, identitaire à divers égards, le vin. Par la suite, les modifications économiques ont entraîné une diversification des conduites de consommation, notamment dans le choix des boissons : toutefois la tendance à l'individualisme est demeurée suspecte et donc redevable d'explications envers l'ensemble des buveurs. Les données ethnographiques à l'origine de cette réflexion sur les modes de différenciation de la clientèle derrière un comptoir de café sont issues de mon expérience de serveuse dans un café ouvrier d'une commune du Finistère. Auparavant, avant de mettre au jour les diverses significations sociales exprimées au travers des boissons, il est nécessaire de retracer l'histoire des modes de vie et de sociabilité locales qui ont permis aux habitants de construire une grille d'interprétations sur les comportements de "bistrot".

Les origines

Bâtie sur une période de deux siècles autour d'une usine fabriquant de la poudre de guerre et de chasse, lors des guerres (14-18,39-45) la localité ouvrière forcé et accueille l'essentiel de la population qui la compose aujourd'hui. Implantée sur deux communes rurales (St Ségal et Quimerc'h), la *poudrerie* recrute au sein du monde paysan qui voit dans le travail régulier et salarié qu'elle procure, la source d'appoint nécessaire à la gestion de l'exploitation agricole. La main d'oeuvre paysanne, locale dans les premiers temps, s'émancipe de son milieu d'origine et s'installe peu à peu au gré des liens familiaux et villageois à la périphérie de la fabrique. Ce processus se parachève par l'autonomie de la localité ouvrière qui s'érige en commune (Pont-de-Buis) aux dépens des deux communes-mères paysannes. Le conflit social et culturel qu'a entraîné cette scission progressive s'exprime très tôt par le biais des modifications des coutumes alimentaires et des modes de sociabilité, re-

layé par l'ensemble des discours émanant des deux groupes désormais antagonistes.

"Mangeurs de pain blanc", "buveurs de vin rouge", "fainéants", le monde paysan environnant la cité ouvrière, fustige de la sorte ceux qui ont quitté son sein, et espère ainsi endiguer l'exode qui l'affecte. En effet, chez les paysans la consommation de vin rouge est alors réservée aux journées festives telles que les pardons, les foires, tandis que le cidre est, pour les moins pauvres, la boisson quotidienne. C'est ainsi que par le biais d'une consommation plus riche, manufacturée et non plus auto-produite, les ouvriers s'écartent du milieu dont ils sont issus, tandis que les paysans pressentent là le signe d'une dégénérescence citadine dont il faut se préserver : "ils ont perdu le sens de l'effort, et acquis la mentalité revendicatrice de villes" (Morvan 1956:134).

Dès lors, le point d'opposition entre ouvriers et paysans s'élabore autour de la consommation, de l'incapacité des uns à produire les aliments essentiels (pain, cidre/vin) et de la répugnance des autres à acheter les produits alimentaires.

Ces signes visibles de la différence sociale deviennent un enjeu culturel pour les ouvriers de Pont-de-Buis, d'autant que la cité ouvrière est encore à construire, les modes de sociabilité à définir.

Les bistrotts poudriers

La sociabilité masculine héritée du monde rural, dans laquelle les cafés ont une grande importance, devient essentielle quant à l'édification d'une identité ouvrière. Les rues principales qui desservent l'usine sont jalonnées de cafés, et les poudriers se retrouvent là avant de commencer le "boulot" le matin, l'après-midi le personnel d'encadrement (agents et ingénieurs militaires jusqu'en 1971) regagne ses foyers à pied sans nulle autre procédure rituelle.

Les poudriers, eux, s'engouffrent dans les débits de boissons où devant le verre de vin rouge, au bistrot, les transitions entre temps de travail/temps de repos sont marquées. Vestiaires symboliques d'une identité collective, les poudriers opposent là leur hégémonie à la pression hiérarchique en vigueur à l'usine, car dans ces lieux les agents de maîtrise et les ingénieurs sont ab-

sents. Le café se transforme ainsi en l'espace cohésif d'une catégorie sociale, et se donne un ensemble de règles à usage interne.

L'équipe de travail mise sur pied à l'intérieur de l'usine, s'organise au café selon le "code poudrier" et, ce, grâce à une série de rituels destinés à sonder son infaillibilité: le jeune poudrier récemment embauché sera là mis à l'épreuve. C'est ainsi que Dédé qui a cessé de travailler à la poudrerie en 1976 décrit son expérience d'initiation à la manière de boire des poudriers :

"Quand je suis rentré à la poudrerie, on m'a dit: toi, tu vas travailler avec un tel et un tel. On était quatre et j'étais le plus jeune, le dernier; ils avaient tous à peu près 30 à 40 ans de plus que moi... Au début, non, je n'allais pas avec eux boire un coup... et puis ils se méfiaient de moi, ils ne me connaissaient pas. Après, au bout de quelque temps, j'ai fait comme tout le monde, je suis allé avec eux et S. m'a dit: j'te préviens, nous on ne te paye pas le Ricard. Je leur ai dit qu'avec moi ils n'auraient pas besoin de s'inquiéter, que je boirai du rouge comme eux."

A pratique majoritaire boisson unique, et le vin qui signifie la séparation du monde rural se constitue en liquide unificateur. S'il se soustrait au rite, le jeune poudrier est exclu de ce qui fait l'unité de l'équipe de travail et, partant, c'est à tout le corps professionnel qu'il se ferme. L'acte de boire dans sa forme comme dans son contenu, est une manière de signifier son appartenance au groupe, et de la réitérer chaque fois par sa présence au café.

Le bistrot à Pont-de-Buis a été le lieu d'une sorte de prise de pouvoir symbolique, un acquis ouvrier, tandis qu'inversement les représentants de la hiérarchie n'appuyaient l'exercice de leur fonction ni sur des pratiques particulières, ni sur un espace spécifiquement conquis. Les agents ne disposaient donc pas de rituels, ni ne mettaient en actes leurs différences statutaire. Sans doute le port de l'uniforme militaire les dispensait-il de tout autre appareillage symbolique.

Une règle, un joker

A l'intérieur des cafés, la relation sociale fondée sur la parité profes-

sionnelle est garantie par le système de la tournée: les poudriers rentrent chez eux à pied et les étapes nombreuses dans ces lieux leur offrent l'occasion d'affirmer leur solidarité. Quiconque se fait payer à boire doit remettre la tournée, affirmant de la sorte sa capacité à être un "vrai" poudrier, et plus largement à être un homme sociable. Au début de ce siècle, le seul manquement toléré à la règle consistait à annoncer haut et fort "keman a keman" (chacun son coup) usant à la manière d'un joker cette expression qui dédouanait d'une consommation solitaire.

Ce principe de l'échange réciproque exige donc qu'il y ait à chaque fois autant de tournées que de participants ; cependant il limite le nombre des tournées. Il s'agit là, de se différencier d'un groupe social dominant, ainsi que d'échanger entre soi, sur une base égalitaire. Cet égalitarisme de principe (sous-entendant : à salaire égal, dépenses égales), tend non seulement à renforcer une identité basée sur une différence sociale de statut -poudriers contre agents-, mais aussi, pose les bases de l'unité, de l'idéologie intrinsèque au groupe social en question. La meilleure application de ce principe consiste en fait à consommer la même chose au même prix. Il y a peu de temps, dans les cafés pont-de-buisiens subsistaient trois formats de verre (le ballon, le moyen, le petit) pour servir le vin rouge. Deux d'entre eux, le petit et le moyen, se distinguaient par une différence de prix de cinq centimes. Mais ces cinq centimes étaient d'importance puisqu'il fallait, pour ajuster les tournées, changer de verre aux consommateurs déjà accoudés au comptoir quand leurs "collègues" de bistrot arrivaient. Ainsi changeait-on le moyen pour le petit, l'adaptation se faisant au plus bas prix. La tournée, dans son principe égalitaire, se révèle extrêmement pointilleuse.

Érigé en boisson de classe, le vin a caractérisé les manières de boire de plusieurs générations de poudriers ; privilège des ouvriers sur les paysans, il est la distinction quotidienne d'un groupe professionnel. Consommé avant et après le travail, il est la consommation liée au métier, au travail hebdomadaire, réservant les boissons dites apéritives (pastis, muscadet, rosé) aux périodes dominicales ou festives.

Les buveurs de bière

A partir des années 1960-70, les conditions de vie s'améliorent. A Pont-de-Buis une usine est construite pour favoriser l'emploi des femmes, et les jeunes poudriers rentrent chez eux en voiture, délaissant la marche à pied et ses nombreux arrêts dans les bistrotts. Les représentants de la hiérarchie ne sont plus militaires, et les agents issus de poudriers fréquentent peu à peu les cafés. En bref, la répartition des espaces, qui autrefois était pregnante, tend à se déliter.

Certains cafés s'équipent de pressions à bière, se modernisent, tandis que d'autres ne s'en muniront jamais, vouant leur clientèle à être des consommateurs de "p'tit rouge". Nous assistons là à l'émergence d'une nouvelle pratique du "boire" tendant à devenir majoritaire, tandis qu'une autre décline. Assujetties aux mêmes règles de l'échange - la tournée -, la consommation de bière et celle du vin co-existent cependant dans un même espace.

Sans doute, à l'instar de leurs aînées, les nouvelles générations ont-elles substitué une boisson à une autre, l'antagonisme des générations se réalisant par ce biais.

La bière véhiculant des valeurs différentes, elle est à l'origine de manières de boire caractéristiques. Liée à la motorisation des déplacements, cette consommation nouvelle a permis d'instituer des pratiques orientées vers la fin de semaine. Les expressions "*tirer une piste*", "*aller en riboul*" désignent des comportements nouveaux qui signifient aller de bistrot en bistrot à plusieurs jeunes, pratique qui dépasse le cadre strict de la commune ou parfois du canton. Après le mariage, la consommation excessive cessant d'être le but à atteindre, une façon de boire et de dépenser nouvelle apparaît, qui se démarque des valeurs des buveurs de vin rouge.

Habités à boire en bande, les groupes de buveurs de bière sont plus larges que les groupes de buveurs de vin qui ne comportent généralement que deux ou trois consommateurs. De même le budget accordé au bistrot est plus conséquent. En réalité deux cultures s'affrontent: les héritiers d'une vie difficile et laborieuse où l'esprit d'économie est une valeur, et les bénéficiaires d'une situation économique meilleure où savoir dépenser son argent est la manifestation d'une certaine aisance.

Les mêmes principes continuent néanmoins à gouverner le passage au bistrot après le travail: les vieux poudriers initiant les jeunes au métier, tendant de les soumettre aux pratiques de sociabilité qui pour eux avaient du sens, et testent leur solidarité ouvrière en leur imposant une seule boisson, le vin. Ainsi "*nous on te prévient, on te paye pas le ricard*" est une injonction qui porte en réalité sur le prix de la consommation plus que sur sa nature, car l'acte délictueux consisterait à bouleverser la tournée égalitaire et signifierait l'exclusion potentielle du jeune par les anciens de son équipe de travail.

C'est donc ici la notion d'argent qui prédomine et qui ordonne les rapports sociaux au café: idéalement, les buveurs qui boivent ensemble boivent la même chose afin que la dépense individuelle soit la même pour tous. Pendant une année, j'ai ainsi servi au comptoir entre 18h et 19h six clients qui arrivaient par paire selon les affinités professionnelles et consommaient chaque jour la même chose en deux tournées: il y avait le coin où se mettaient les deux buveurs de "Suse", puis deux buveurs de vin rouge, et enfin deux buveurs de "bière bouteille". Cette répartition spatiale n'interdisait cependant pas les conversations intermittentes entre les groupes; mais jamais les tournées ne se confondaient.

La consommation de bière ou de vin ne circonscrit cependant pas les groupes de buveurs de manière si stricte qu'elle interdise de trinquer ensemble. Le métier partagé, les relations de parenté ou de voisinage, qui scellent une identité de sort, font que vieux et jeunes poudriers boivent ensemble à l'occasion. Le choix de la boisson s'opère alors selon les notions de majorité/minorité. Le buveur de bière seul en compagnie de buveurs de vin, ne répugnera pas à commander "*un coup d'rouge*". Une tournée de vin étant nettement moins onéreuse qu'une tournée de bière, le nivellement par le bas ne pose pas de problème. A l'inverse, si un buveur de vin rouge peut accepter de temps à autre un compromis, il le fera à contre-cœur: remettre une tournée de bière est de l'ordre de l'exceptionnel et grève trop le budget des vieux. Ces derniers ont le droit de refus à l'invitation: ils lèvent la main en prétextant que la soupe attend ou d'une phrase "*non, non, assez comme ça pour aujourd'hui*". Ne pouvant se soustraire à l'obligation de "*remetre ça*", ils préfèrent décliner l'invitation. La tournée est, par conséquent, le principe qui régit la réciprocité des rapports sociaux au café et qui ordonne les groupes de consommateurs.

Chacun doit pouvoir rentrer chez soi en s'étant acquitté de son devoir social, sans laisser une tournée "en reste".

Les actes discordants

L'observance de ce principe par les acteurs sociaux leur permet de circonscrire les groupes d'âge au café. Globalement, si deux boissons cloisonnent les groupes sociaux autant que le système de valeurs qui les ordonne, nous ne pouvons déceler l'aspect normatif de ces pratiques autour du vin et de la bière que parce que les contrevenants aux règles existent.

Taquinés par les patrons de café, par leurs voisins de comptoir, les buveurs qui commettent des actes dissidents font l'objet d'interprétations diverses destinées à expliquer le comportement marginal.

Perturbateurs d'une harmonie, les contrevenants jouent socialement le rôle de contre-exemple d'un système "huilé". Il en est ainsi pour les individus qui boivent du vin rouge tandis que leur appartenance de fait à un groupe d'âge leur prescrit de boire de la bière.

"C'est les ivrognes qui boivent du rouge" disent alors les buveurs de bière, manifestant ainsi leur mépris. Ceci montre que, d'une part, ils ne se sentent pas concernés par ce terme, car en tant que consommateurs de bière en accord avec leur groupe d'âge, ils se pensent à l'abri de cette catégorie; et que, d'autre part, à leurs yeux, le vin rouge est synonyme d'ivrognerie. Là encore il s'agit de se démarquer des autres buveurs par le biais d'une boisson: loin d'exprimer un mépris semblable envers ceux qui les précèdent - les vieux -, ils déplacent leur jugement négatif sur les membres de leur groupe qui se marginalisent. Choissant une boisson qui n'est pas de leur culture, ils agissent comme s'ils ne reconnaissaient pas la pertinence de leur groupe d'âge. A l'origine de ce dédain, la perturbation du déroulement de la tournée est en cause. Les quelques individus qui enfreignent ce code de la boisson ne se situent donc plus au même niveau d'échange que leurs pairs et dès lors ne participent plus à leurs pratiques de sociabilité. Ce faisant, ils bouleversent l'ordre social.

De même, ceux qui, lors des circonstances festives, consomment une

boisson réservée aux moments exceptionnels, commettent la confusion des genres, ce faisant ils provoquent un désordre temporel et suscitent la réprobation de l'ensemble des buveurs.

Nous avons noté que vin rouge et bière étaient parfois supplantés par les boissons dites apéritives: muscadet, pastis...

Toutefois ces consommations appartiennent à un registre précis: lors des samedi-dimanche, lorsque les hommes *"font le tiercé"*, ou lors d'une fête ou d'un anniversaire à souhaiter. Les buveurs de Suze évoqués plus haut, par exemple, bafouent quotidiennement de la sorte le déroulement temporel qui préside à la classification des boissons. Raillés, ils tentent de légitimer leur choix: *"c'est meilleur que toutes ces saloperies"* rétorquent-ils en désignant le vin rouge et de la bière, en revanche, ils ne peuvent croire que le goût ou la qualité d'une boisson puisse être à l'origine du choix de la Suze. En effet, en raison de son amertume, les buveurs attribuent à la Suze des propriétés thérapeutiques pour les problèmes de foie. Comme on entrevoit dans cette attitude une gestion quotidienne de leur santé, on dénie de ce fait à ces consommateurs marginaux un quelconque critère de goût quant à leur boisson de prédilection. Boire de *"l'amélioré"* (vin rouge en bouteille de trois quarts) obéit aux mêmes critères à prouver qu'on a *"du palais"*.

Ces actes sont incongrus à bien des égards: par le biais d'un budget plus large accordé au café, ils ne respectent pas la dichotomie temporelle - quotidien/festif - qui classe les boissons. A en juger par les discours émis, le goût ou la qualité de la consommation ne peuvent constituer les critères légitimes orientant un choix socialement discordant. En deçà, seule une raison inavouable, en tout cas inavouée, dirige ces conduites anormales: l'ostentation ou l'ivrognerie. L'une et l'autre sont préjudiciables à l'idéologie égalitaire poudrière transmise au travers des générations. En tant qu'actes divergents, elles sont tenues pour faute sociale car elles rompent la relation réciproque qui fonde la relation sociale dans les cafés et restreignant la capacité numérique des groupes de sociabilité.

En élaborant une différence formelle dont émanent des manières de boire spécifiques, le choix de la boisson dans les cafés pont-de-buisiens, procède de déterminations sociales auxquelles il est difficile à l'individu de s'abstraire. Le vin, la bière et les apéritifs marquent le consommateur si rigoureusement dans son choix - par âge, statut social, professionnel - que la moindre

distinction est immédiatement décelée par les autres buveurs, chacun étant le spectateur de l'autre. A l'évidence, la marge de manoeuvre du buveur est restreinte, ici il lui est contesté de manifester un quelconque goût, car la différence sociale obéit à des lois que l'individu seul ne peut bouleverser.

NOTES

- * Nous aborderons plus loin cette dissonance.

BIBLIOGRAPHIE

Bourdieu P., 1979. *La distinction*, Paris, Editions de minuit.

Morvan Y., 1956. *Monographie de Saint-Ségal*, Dactylo, 423 p.

LES JESUITES, EDUCATEURS DE L'ELITE DEPUIS PLUS DE QUATRE SIECLES

Béatrix LE WITA (Centre d'ethnologie française)

"J'allais commencer cette causerie sur Saint Ignace en vous disant: parler d'Ignace de Loyola aujourd'hui, est-ce faire preuve d'érudition?". Ce n'est pas tant l'érudition, bien au contraire, qui gênerait mais davantage le caractère marginal ou trop spécialiste d'une telle "causerie" pour reprendre ce terme "humaniste" employé par le Père Bernard Gillibert, le 5 Juin 1990 (B. Gillibert, 1990 : 19).

En effet, on peut se demander dans un numéro de revue réservé à l'ethnologie de la France, quelle est la place ou l'intérêt que peut revêtir une recherche sur la pédagogie ou l'éducation jésuite aujourd'hui? Ne serait-ce pas un peu désuet, question d'histoire, affaire de savants, voire sujet de théologie?

Mais avant de répondre à ces questions, il faut expliciter le choix de méthode qui est à l'origine de cette étude ou plus exactement, mais cela revient souvent au même, situer l'étape de la recherche dans laquelle s'inscrit cet article.

Celui-ci s'inspire essentiellement de données recueillies dans des textes tirés d'une longue (quoique encore inachevée) recherche bibliographique et documentaire sur les collèges jésuites¹. Ces données ne sont pas encore confrontées, à la manière de l'ethnographie, à l'observation des prati-

ques et des discours. A ce stade de la recherche, on trouvera donc ici davantage une compilation ordonnée d'informations et de questions plus qu'une analyse ethnologique: ceci procède en fait d'un parti pris méthodologique.

En effet, rares, même si elles se développent aujourd'hui, sont les études d'ethnologie s'attachant aux marques culturelles des groupes sociaux dits aisés, moins nombreuses encore celles s'intéressant aux fractions lettrées de notre société. Entretenant, il y a quelques années, une approche ethnographique de la culture bourgeoise, il m'était alors apparu "simple", "évident", à tout le moins "incontournable" d'y aller voir: entendre, écouter, regarder, partager parfois la vie de ces personnes qui, comme d'autres, organisent la diversité culturelle française (B.Le Wita, 1988). Le savoir historique, économique, politique, en quelque sorte un savoir encyclopédique, sur la bourgeoisie française était comme "un déjà-là", un acquis implicite que possède tout chercheur ayant fait "de bonnes études classiques". Cependant, de nombreuses difficultés ont entravé voire infléchi le projet: d'abord l'inaccessibilité relative des personnes (qui dit que telle ou telle personne est bourgeoise, qui se reconnaît sous ce vocable et accepte aisément cette mise en catégorie?). Ensuite le capital culturel et symbolique possédé par ces personnes (diplômes, généalogies, renommée, fortune, argent, châteaux et bibliothèques...). Tendance alors pour le chercheur débarqué là, sans autre précaution, à basculer, si ce n'est dans la fascination, du moins dans le risque de s'en tenir aux mots, aux discours des informateurs, à leur propre pouvoir de se mettre en scène. Risque aussi d'être mis dans l'incapacité de penser avec d'autres notions ou concepts que ceux manipulés par ces fractions détentrices du savoir légitime (B.Le Wita, 1990). De cette expérience en milieu social doué ou doté d'un langage parfois supérieur à celui de l'ethnologue, je tire l'idée que pour aborder la pédagogie jésuite (parmi ces "ex"-informateurs ou informatrices, appartenant à la haute et moyenne bourgeoisie catholique parisienne, nombreux étaient ceux qui avaient fait leurs études dans les collèges jésuites), mieux vaut commencer par lire, étudier les textes, articles, ouvrages divers écrits par les membres de la Compagnie de Jésus. Dans un premier temps, et principalement, les oeuvres ayant reçu l'Imprimatur, portant le fameux sigle S/J. Entendons par là le discours autorisé, ce savoir capitalisé qui confère à ceux qui le détiennent pouvoir et droit à son énonciation. Dans un second temps, les innombrables histoires, articles traitant de la vie religieuse française et de ses

multiples ordres et congrégations ainsi que les inévitables écrits antijésuitiques. En effet, comme toute organisation religieuse, la Compagnie de Jésus s'inscrit dans le temps et dans des contextes sociologiques particuliers qu'il faut nécessairement prendre en compte. Toutes ces précautions afin de pouvoir mener une enquête auprès de ces hommes et ces femmes, jésuites ou anciens-anciennes élèves des "Jèze" ou professeurs laïcs employés dans les collèges de la Compagnie: c'est-à-dire partager avec eux un minimum de mots, de notions, d'idées, de traditions.

C'est certains de ces arguments, justifiant cette démarche, que je voudrais exposer. Cependant, il faut préciser clairement que cette étude n'est pas un travail d'historien: ils ne sera pas question, par exemple, de l'histoire de l'Ordre en elle-même mais seulement des éléments de cette histoire aidant à la compréhension des "jésuites" en tant que formateurs et éducateurs d'une certaine élite. Or du XVI au XVIIIème siècle, voire après et maintenant, ils ont bel et bien formé certaines fractions des classes dominantes françaises (et celles d'autres pays).

L'histoire remonte à 1540. Elle est jalonnée d'expulsions dont les causes ne sont pas toujours claires, si ce n'est qu'elles ont toujours à voir avec les régimes politiques et les diverses fractions au pouvoir, et ce du XVI au XXème siècle. Une manière de croiser l'élite quand, à certains moments de son évolution, celle-ci rejette des alliés puissants les transformant alors en ennemis.

En 1540, le Pape Paul III approuve la fondation de la Compagnie de Jésus. En 1561, la Compagnie est reconnue dans le Royaume de France. De 1594 à 1604: première période de bannissement. Motif: les derniers soubresauts de la Ligue, période pendant laquelle les jésuites prirent une part active à la lutte contre le Roi de Navarre. Etre proches des puissants a toujours fait courir un grand risque aux membres de l'ordre: celui de "verser" trop dans le temporel. C'est ainsi que le général Aquaviva (1581-1615) organisera une réforme de l'ordre visant à renforcer la spiritualité intérieure, par une longue série de réglementations et une multiplication des codifications internes. En effet, cinquante ans après la mort d'Ignace, un danger guette les jésuites, celui posé par le problème de la sécularisation. Il faut donc contrebalancer "cette logique d'extériorité" par la création d'une administration spirituelle,

un langage distinct et commun à ces hommes appelés à la dispersion. "Trouver ce qui nôtre et ce qui est étranger"³.

De 1604 à 1762, c'est le rétablissement des jésuites dans le Royaume de France. Aux alentours de 1680-1700, la Compagnie a pratiquement le monopole de l'éducation. Elle se met alors sous la protection royale et jouit de la faveur d'une fraction de la noblesse et des princes d'Eglise. En 1764: nouvelle dissolution et expulsion du Royaume. En 1773, le 16 août, le pape Clément XIV, par le Bref "Dominus Ac Redemptor", supprime l'Ordre. La compagnie est interdite dans toute l'Europe, sauf en Lituanie (!) et en Russie où Catherine II demeure attachée à son oeuvre d'éducation. Arrivent 1814 et le rétablissement par Pie VII. L'histoire de ce que l'on nomme désormais "la nouvelle Compagnie" demeure agitée et tumultueuse. Au XIXème siècle, les jésuites sont expulsés de France à deux reprises en 1830 et 1880. Mais entre temps, en 1850 par exemple, ils ont pu réouvrir collèges et instituts. Les élèves ne manquèrent pas: "Les jésuites reçoivent une soixante de demandes dont il leur faut refuser la plupart" (J.Cl., Dhôtel, 1986:59). Après 1880, ils reviennent silencieusement, mais les membres de la Compagnie ne cessent d'avoir mauvaise réputation. "Quand on dit de quelqu'un que c'est un jésuite, on veut tout simplement dire que c'est une ignoble crapule, un dégoûtant salaud, vous faisant des mamours pour mieux vous étrangler, un serpent quoi" écrit Emile Pouget dans le Père Peinard en 1890 (Cent Pages 1990; p89). On les range du côté de l'"Antirépublicque". Puis viennent les lois 1901-1904 interdisant aux congrégations religieuses le droit d'enseigner. Les Jésuites ouvriront alors des collèges en exil: en Italie, en Espagne, à Jersey et surtout en Belgique, où, en 1907, le jeune Charles de Gaulle, après avoir fait ses études secondaires à Vaugirard, poursuivra ses classes préparatoires (J.Cl., Dhôtel, 1986: 67). Cette anedocte pour montrer que certaines fractions des classes "bourgeoises" veulent, contre vents et marées, que leurs enfants soient éduqués par les Pères jésuites. Entre 1901 et 1919, ils reprennent, petit à petit, leur apostolat et s'occupent de leurs revues ainsi que de leurs missions lointaines jamais totalement abandonnées. De 1920 à 1939, l'activité des jésuites n'est plus inquiétée. Un exemple symbolique: les cérémonies du 15 août 1934 célébrant le quatrième centenaire du voeu de Montmartre⁴. La Compagnie affirme ainsi publiquement son existence. Mais la suspicion ou la calomnie demeure comme nous allons le voir. A partir de 1941, s'ouvre la longue période qui

mène à la liberté subventionnée (F. Bonvin et J.Cl. Chamboredon, 1979). Même trop brièvement et banalement esquissée, on le constate, l'histoire de cet Ordre croise de multiples questions toutes aussi importantes les unes que les autres: particularité de l'Ordre (le voeu d'obéissance au pape entraînant l'hostilité du parlement, de l'université et de l'église gallicane d'où ces conflits incessants pendant toute l'époque moderne); histoire des rapports entre enseignement confessionnel et enseignement laïc à l'époque contemporaine; évangélisation tant intérieure (les missions en France) que lointaine, mais aussi apostolat des pauvres et enseignement réservé "aux riches" ainsi que l'action populaire et les missions ouvrières...

En outre les membres de la Compagnie forment un Ordre avec des Constitutions, une hiérarchie, une géopolitique particulière entraînant la création d'un lexique spécifique qu'il faut tenter de maîtriser. Deux exemples. Le premier a trait à l'organisation de la Compagnie dans le monde. En l'occurrence: qu'est ce que la province de France?

Elle a été formée, en 1976, par la réunion de quatre provinces antérieures. Elle est gouvernée par un provincial aidé pour l'instant (en 1991) par quatre vice-provinciaux et par un supérieur majeur chargé du Maghreb (Algérie et Maroc). Elle inclut aussi la Grèce et deux îles de l'océan indien (La Réunion et Maurice). Cette province se subdivise ensuite en régions: région de Paris, régions du nord et de l'est, région ouest et sud ouest, région centre-est, région Provence - Méditerranée. La province de France ainsi définie fait partie de l'Assistance d'Europe occidentale⁵.

Le deuxième exemple de singularité lexicale, imposant donc au chercheur de nombreuses heures de lecture afin de "s'acculturer", concerne les collèges jésuites eux-mêmes. Ce qui distingue en propre un collège jésuite d'un autre établissement, c'est d'abord l'attachement à certains mots. En 1981, un professeur du collège Saint Louis de Gonzague, sis rue Franklin, Paris XVIème, publie dans le bulletin de l'association des Anciens, appelé jusqu'en 1990 "Entre-Nous", un article à l'usage du professeur "bizuth". Outre que ce dernier doit savoir très vite se repérer dans l'espace du dit collège, savoir entrer sans faire de bruit dans la salle des professeurs- après n'avoir frappé à la dite porte qu'une seule fois- ce jeune homme ou cette jeune femme débarqué de fraîche date dans l'univers du collège jésuite ne doit pas ignorer certains mots:

"Père recteur: chef d'établissement (grand manitou)

Préfet: responsable d'un cycle, il gère le spatio-pédagogique-temporel

Humanités: classes de seconde

Rhétoriques: classes de première

Admittatur: laissez entrer. Indispensable ou exigible de tout élève en retard

Diligence: note trimestrielle d'application dans le second cycle

Secrétariat académique: attaché ou Père recteur

Secrétariat pédagogique: un par cycle attaché à chaque préfet" (Entre-Nous, N°274:1981).

Enfin et toujours, pour justifier le choix de méthode qui consiste à s'immerger dans la "littérature" jésuite, il faut rappeler que les membres de la Compagnie se réfèrent en permanence à des textes fondateurs: les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, la *Ratio studiorum* (charte d'enseignement définitivement rédigée en 1599), les *Constitutions* (1967) et *Récit* (autobiographie) d'Ignace de Loyola (DDB, 1983). Certains jésuites pensent que ces textes ne concernent que les membres de l'Ordre, d'autres souhaitent au contraire qu'ils soient lus et utilisés par des gens cultivés au service de sciences ou disciplines diverses. A ce propos, remarquons que la publication des *Constitutions* (administration spirituelle de l'Ordre), leur mise à disposition, par une traduction française, d'un large public et des jésuites eux-mêmes est très tardive. La première traduction officielle, c'est à dire reconnue et faite par l'Ordre, date de 1967 (*Constitutions de la Compagnie de Jésus*, deux tomes, Christus, DDB, Paris 1967, présenté par F. Courel). M. Rondet (S/J) écrit, à propos du texte des *Constitutions*, que le lecteur cherchant des révélations sur le secret de la puissance des jésuites sera déçu. De même ceux qui chercheraient de beaux textes spirituels achopperont "sur un texte qui leur apparaîtra au premier abord comme un ensemble législatif terne et complexe d'où

émergeront trop rarement, à leur goût, quelques formules où ils pourront retrouver le Saint Ignace des panégyriques" (Rondet, M., 1967:259). C'est ainsi que R. Barthes ne manque pas d'opposer l'idée du bien écrire que les jésuites ont contribué à former et à développer en France à l'appréciation négative que certains jésuites portent sur le livre de leur fondateur, à savoir les *Exercices spirituels*: "L'exposition est déclarée déconcertante, curieuse, bizarre (...). Tout y est laborieux, écrit un père, littérairement pauvre" (Barthes, 1871 : 45). Et incontestablement, ces textes rendus accessibles par une volonté de "visibilité" et de retour aux sources demeurent de lecture difficile pour de multiples raisons qu'il s'agirait d'explorer. Mais contentons-nous, dans cette étape de la recherche, du commentaire de R. Barthes écrivant à propos des Exercices spirituels, qu'il s'agit pour Ignace "d'élaborer techniquement une langue nouvelle qui puisse circuler entre la divinité et l'exercitant" (R. Barthes, 1971:51).

Intervient ici le contexte de la Réforme et de la contre Réforme qu'il faudrait évoquer.

Mais à la manière d'un bloc-notes méthodologique, nous ne faisons, dans cet article, qu'énumérer, trop succinctement, quelques-unes des raisons qui font "qu'aller à l'école" -pour le chercheur- paraît nécessaire afin d'"enquêter" ces éducateurs ou d'entendre les discours d'anciens élèves qui ignorent bien souvent -la vivant dans l'âge tendre- ce qui caractérise la pédagogie jésuite replacée dans le contexte plus général de celui de la Compagnie.

Revenons à nos interrogations de départ: quel peut-être l'intérêt d'une recherche sur l'éducation et la pédagogie jésuite aujourd'hui et quels rapports entretiennent-ils en 1991 avec l'élite?

Jouir d'une audience ou d'une situation?

Les jésuites de la province de France sont aujourd'hui moins de 900 sur le territoire métropolitain (dont une cinquantaine en formation) et plus de 150 hors de l'Hexagone (J.Cl. Dhôtel, 1991). Comme nous l'avons vu, leur renommée est éclatante aux XVI et XVIIème siècles. Mais, en 1982, "Y-a-t-il encore des collèges jésuites?" comme s'interroge le père Watrelot, S/J (P. Watre-

lot, 1982 :675). A cette date, la Compagnie de Jésus dirige, en France, 31 établissements secondaires et techniques, deux instituts supérieurs et scolarise 66.000 élèves. C'est peu. *"Dans le monde, le travail pédagogique de la Compagnie de Jésus se poursuit dans près de mille quatre cents écoles, de types et de niveaux extrêmement variés. Plus de six mille jésuites y travaillent, en étroite collaboration avec environ soixante-cinq mille laïcs ou membres d'autres familles religieuses, engagés ensemble dans l'éducation de près d'un million et demi de jeunes et d'adultes, en soixante-cinq pays du monde"* (S. Decloux, S/J, 1990:131). C'est peu. En outre, la Compagnie connaît un basculement géographique depuis son centre originaire européen en direction de l'Asie du Sud. Dans une quinzaine d'années, l'assistance de l'Inde sera en nombre la première assistance des jésuites (M. Foucher, 1990:64). De plus, l'assimilation des collèges jésuites aux autres établissements d'enseignement public par les contrats passés avec l'Etat réduit considérablement leur marge de liberté pédagogique: mixité, homogénéisation des programmes et contenus (Se référer à l'article, déjà cité, de F. Bonvin et J.Cl. Chamboredon, 1979). Si l'on ajoute à tous ces éléments, relativisant la puissance enseignante de l'Ordre aujourd'hui, que ce dernier n'avait pas pour vocation originelle l'apostolat de l'enseignement et qu'il a toujours développé son action dans divers domaines et pays du monde, on est en droit de penser que cet Ordre ne jouit pas d'une "bonne situation", en matière d'éducation. Pour reprendre une distinction faite par J. Gracq à propos des écrivains français entre ceux qui jouissent d'une situation et d'autres d'une audience, notre hypothèse est que les jésuites bénéficient, dans les faits, d'une belle audience. *"En bref, un écrivain français jouit par rapport au public de deux spécifications parfois vastement différentes: il a une situation et une audience -on rendra la chose claire à tous en disant par exemple que M. Georges Duhamel dispose plutôt d'une situation et M. Henri Michaux plutôt d'une audience"* (J. Gracq, 1950:45). Quoique peu nombreux, les jésuites, en ayant toujours formé les élites ont "créé" un type d'homme qu'il importe de définir. Que cela soit dans leurs collèges quand l'époque l'exigeait ou l'exige encore -ce qui est le cas aux Etats-Unis- ou dans leurs diverses publications comme en France dont le Père de Charentenay (rédacteur en chef de la revue "Cahiers pour croire aujourd'hui") dit *"qu'elles ont été un lieu de débats et de rencontres avec les élites, les fonctionnaires, les intellectuels, les professeurs, etc..., puisque cette rencontre n'était pas possible dans le système uni-*

versitaire" (P. de Charentenay, 1990:71). En France, l'éducation est un domaine réservé à l'Etat, on a donc eu, poursuit le même auteur, d'autres modes d'action pour la formation des élites: la revue *Etudes* fondée en 1856, les *Cahiers* en 1923, la revue *Projet* créée juste après guerre sous le nom de "Revue d'action populaire"⁶.

On est donc fondé à s'interroger sur la conception, que les jésuites se font de l'homme depuis quatre siècles. Ils disent volontiers d'eux-mêmes "qu'ils ne sont ni aussi mauvais, ni aussi bons qu'on dit". Des gens "ordinaires", "une médiocrité bien formée", qui essaient vaille que vaille d'être fidèles à leur vocation selon l'esprit de leur Fondateur" (J.Cl., Dhôtel, 1986:17). Pour les éducateurs, il s'agit d'abord de créer des hommes en équilibre: "Notre idéal est plus proche du modèle jamais dépassé de l'homme grec dans sa version chrétienne: équilibré, serein et constant, ouvert à tout ce qui est humain" (Entre-Nous, n°272, Noël 1980). Leur originalité réside peut-être dans le fait que l'homme est susceptible d'être "une version" par là même sujet d'une potentielle "conversion" et ce à toutes les époques.

Les jésuites ont contribué, auprès des élites, à former des personnalités appelées à rester ou devenir élites ou sein de leur nation ou ailleurs. S'ils n'ont pas cette vocation de devenir des élites, ils seront "façonnés" par un certain humanisme chrétien et susceptibles de le transmettre à d'autres. Cet idéal, soutenu par une forte volonté, ne les quitte pas depuis quelques siècles. Leur fidélité aux textes fondateurs de l'Ordre - les Exercices que l'on continue à pratiquer tant dans la période de formation d'un jésuite que dans l'éducation à travers les retraites "fermées"-, les Constitutions que certains membres de la Compagnie ne cessent de lire et de travailler, la vie d'Ignace inlassablement vécue et présentée comme référence essentielle, administrent la preuve de leur constance spirituelle et de leur conviction existentielle. C'est ainsi que la spiritualité ignatienne fonctionne comme une dynamique pour la conquête des "âmes" et la formation des hommes.

Quels sont donc les "universaux" de la créature humaine qu'ils dégagent, mettent en scène, et travaillent lorsqu'ils répètent, sous une formulation moderne, après Vatican II, qu'ils ont pour mission de "faire des hommes pour les autres, des agents multiplicateurs"?

Les jésuites ont une audience et trouvent leur force en l'entretenant en dépit de nombreuses vicissitudes. Poursuivons sur l'exergue du père Gillibert.

Ignace de Loyola n'est point un sujet d'érudition, il fait partie de notre patrimoine culturel: "*C'est pour nous*", remarque l'auteur "*rejoindre un million et demi de jeunes actuellement dans les universités et collèges de la Compagnie à travers le monde, c'est rejoindre plusieurs millions d'anciens élèves qui, comme vous, se réclament ou devraient se réclamer de la spiritualité ignatienne*" (B.Gilbert, 1990:20). Par le biais des associations d'anciens, des réseaux se forment, des transmissions sont assurées. Et l'usage social de ces associations assure au petit nombre d'élites formés par les "Jèze" une multiplication de leur force dépassant largement la simple et stricte comptabilité arithmétique de leurs effectifs. On le sait, aucune organisation religieuse ne saurait se réduire à une analyse strictement quantitative quels que soient les raffinements de la comptabilité.

Dans ces conditions, on peut bien affirmer qu'un jésuite en cache un autre, voire une dizaine d'autres. Cela peut paraître polémique mais précisément éviter la polémique est impossible.

L'interincompréhension

En effet quoiqu'il puisse lire ou écrire, de l'intérieur comme de l'extérieur, le lecteur ou l'auteur, se trouve placé dans un discours polémique. L'antijésuitisme, qui n'est pas l'anticléricalisme, comme le remarque R. Rémond, est un sentiment aussi vieux que la Compagnie (R. Rémond, 1990:81). Ces hommes "en noir" ont été chassés, calomniés, vilipendés, rendus responsables, à certains moments, de tous les maux des sociétés dans lesquels ils vivaient⁷. La polémique s'est exercée violemment sur le jésuite éducateur et nous verrons, en conclusion, en quoi elle nous paraît structurelle, voire constitutive de l'Ordre. Même si aujourd'hui, la calomnie semble définitivement appartenir au passé comme en témoignent les récents articles de presse consacrés au quatre cent cinquantième anniversaire de la fondation de la Compagnie. Cependant, aucun d'entre eux ne peut échapper à la narration des fameuses querelles antijésuitiques. Avec la polémique, on entre dans un système d'interincompréhension où "*chacun ne fait que traduire les énoncés de l'autre dans ses*

propres catégories; les mots circulent bien d'un pôle de l'échange à l'autre mais avec les mêmes mots, ils ne parlent pas assurément de la même chose (D. Maingueneau, 1986:23). Expulsion réciproque: ainsi écrire "un jésuite peut en cacher un autre", s'abriter derrière la réflexion de J. Gracq, c'est se croire obligée de devoir prendre beaucoup de précautions pour pouvoir écrire, sans équivoque, qu'un seul jésuite peut avoir, ou a, une audience considérable. Ceci s'explique, comme nous le verrons, par l'analyse que les jésuites font de l'élite, par la définition qu'ils en donnent et par les caractéristiques de leur éducation (voir plus loin la notion du "magis" ou du "davantage"). La recherche sur les jésuites est sans cesse encombrée par ce processus *"réglé d'exclusion de l'autre, processus qui constitue un moyen de renforcer sa propre clôture en s'ouvrant fictivement à une altérité menaçante"* (D. Maingueneau, 1986: 16). C'est ainsi que le discours jésuite et le discours antijésuite forment une surface discursive de l'anti-même.

N'allons pas explorer les célèbres textes antijésuites de Pascal, Pasquier, Michelet et autres, prenons un texte écrit en 1923, par un certain Maurice Charny *"Le péril jésuite"*. Ce livre se révèle intéressant dans la mesure où il trouve son "anti-même" dans certaines pages de l'ouvrage récent d'André Dhôtel S.J. (1986:pp 73/74/75) et qu'il évoque une période -les années 20- où les jésuites ne sont que tolérés, peu nombreux, indépendants mais jouissant précisément d'une belle audience. C'est ainsi que Maurice Charny remarque qu'il lui faut bien du courage pour prononcer le mot jésuite. Non pas le courage d'un Voltaire ou d'un Michelet, poursuit-il, qui, eux, stigmatisaient une puissance, mais le courage *"qui consiste à braver le ridicule. Jésuite en 1923: c'est déjà de l'histoire ancienne. Convier les républicains à une battue de jésuite paraît un anachronisme aussi plaisant que d'organiser une chasse au plésiosaure dans la plaine de Gennevilliers"*. M. Charny, pour ce qu'on peut en lire dans le *"Péril jésuite"* se présente comme un défenseur des lois laïques (entendons les lois de 1901 et 1904 supprimant le droit d'enseigner aux congrégations), comme un défenseur, à sa manière, de la République laïque. En 1923, écrit-il, *"Nous vivons toujours sous le régime de cette circulaire (lois 1901/1904) qui n'a jamais été abrogée ni contredite depuis 1914 (...)"*. Si l'auteur s'acharne à savoir ce que font les jésuites rentrés en France, c'est afin, dit-il, *"de déterminer si la République laïque et démocratique peut se féliciter d'avoir été largement tolérante ou doit revenir à la stricte application des lois votées par*

ses représentants" (M. Charny, 1923:8). Il précise bien qu'il ne s'agit pas d'intolérance en matière de religion mais d'une inquiétude sur les actions menées par certains catholiques: *"Leur activité presque entière dirigée contrôlée ou exploitée, non par les chefs officiels du catholicisme français, mais par une société internationale, secrète, dont les tendances politiques ont été dénoncées maintes fois, que les lois françaises ne reconnaissent pas, que les gouvernements (rois ou Républiques) les papes et en général tous les pouvoirs ont à maintes reprises formellement condamnée (...). De l'activité de certains catholiques, la République française ne saurait se désintéresser"*. En conclusion, Charny reproche à ladite République sa "longanimité" vis-à-vis de la congrégation jésuite, son laxisme laissant les lois de 1901 - 1904 inopérantes: *"Jusques à quand vont-elles rester inopérantes? Jusqu'au jour où les jésuites auront fait voter les lois anti-laïques?"* (p 158). Sa conclusion est claire: *"Ce serait la preuve que le mot République ne l'est plus"*. Dans le même temps les anti-républicains cherchent le juif ou le bolchévique, ennemis de la nation française. D'autres républicains, eux, traquent le bolchévique ou le jésuite comme ennemi caché de la République. La question de la nation est, en fait, au coeur de ces débats: je reviendrai en conclusion sur cet aspect de l'antijésuitisme "Ignace-l'étranger", puisqu'il semble être un trait caractéristique de la polémique antijésuite dès son origine.

En clair, dans ces années-là, la nation républicaine est loin d'être chose acquise et objet de consensus. Le discours de M. Charny s'inscrit dans une longue tradition d'écrits polémiques qui ont, depuis l'origine, posé la question de la place à donner à ces hommes "internationalistes" dévoués au pape, défiant les régimes politiques en place. Pour Michelet et Quinet, en 1843, le jésuite est un individu à propos duquel l'homme de la rue pense: *"C'est la contre-révolution, la mort de la liberté"* (Michelet-Quinet 1843:9).

En 1923, les plésiosaures n'ont donc pas disparu. Où sont-ils? Où se cachent-ils? Tel est l'objet de l'enquête menée par le commissaire républicain Charny. L'auteur estime qu'une oeuvre est d'inspiration jésuite quand elle est installée dans un immeuble appartenant à la Compagnie de Jésus, quand on trouve un ou plusieurs jésuites investis dans des fonctions directoriales dans ladite association, quand ladite association collabore à des entreprises dirigées par des jésuites (par le biais de la presse par exemple, voir ci-dessus les propos du père Charentenay: *Etudes, Publications de l'action populaire etc ...*).

Et de conclure que les critères de sélection sont sévères: *"Mais souvenons-nous que pour un jésuite, il y en a dix que nous ignorons"* rappelle-t-il encore (M. Charny, 1923: 11). L'auteur les débusque aussi dans le Comité Catholique de Défense religieuse, installé 14 rue d'Assas, dont le rôle est d'aider toutes les oeuvres catholiques, les répère dans la Société Générale d'Education et d'Enseignement fondée en 1868 par les jésuites, ou dans l'Action populaire installée à Reims (1903) puis à Vanves (1922), dont le but est de s'adonner *"à la propagande"* dans les milieux ouvriers, et de militer en faveur des associations et de la vie syndicale. L'action populaire a su transformer ses multiples brochures, bulletins et revues en une société particulière *"les éditions SPES"*. Les équipes sociales, l'Ecole normale sociale et l'Association catholique de la jeunesse française forment *"une vaste association de propagande dans lesquelles jeunes et vieux s'entendent fort bien "ad majorem ordinis gloriam"* (l'expression jésuite exacte étant *"ad majorem Dei gloriam"*). Les jésuites ont même inventé un nouveau prototype: le jésuite sportif, ils dirigent l'Education gymnastique et sportive des patronages de France; le secrétaire général des Scouts de France est le Père Sevin, signant parfois *"L'abbé Sevin"*. Petites et nombreuses associations, congrégations multiples, parfois autorisées encadrent les cours préparatoires aux Grandes Ecoles: ce sont les Cercles d'Etude où se retrouvent polytechniciens, centraliens, élèves des Mines. En bref, dit l'auteur *"ils sont à l'intérieur des grands établissements de l'Etat"*. A l'école polytechnique, l'aumônier des Comités de conférence n'est-il pas le *"célèbre R.P. Pupey-Girard"*? Même chose pour l'Union sociale des Ingénieurs catholiques. A toute cette élite formée par l'Etat républicain sont proposées des messes spéciales ou des retraites fermées dirigées par... des jésuites. Même succès et mêmes activités à Saint-Cyr. Et l'auteur de souligner: *"A Notre-Dame de Paris, le 13 mars 1921, il y avait plus de huit cent Centraux de l'Ecole centrale des Arts et Manufactures, répondant aux 2000 "X" (...) "Aux 2000 "X" ajoutons 2000 "Centraux", voilà plus de 4000 jésuites en herbe, ou en gerbe, que les lois laïques n'ont pas l'air d'effaroucher"*.

En 1986, le père Dhôtel retrace, avec un grand souci d'honnêteté et de clarté, l'histoire de l'ordre auquel il appartient. Ne reprenons que les faits traités par M.Charny. Le père Dhôtel écrit à leurs propos: *"Beaucoup de jésuites se sont engagés dans cette période, traversée par des courants antagonistes au sein de la compagnie, dans la voie du catholicisme social et de l'action po-*

pulaire alors que d'autres plus attentifs à la menace du communisme et à la montée du fascisme regrettaient la condamnation par Pie XI de l'Action française" (Dhôtel, 1986:75). Ce qui laisse à penser que les jésuites sont partout et nulle part. Quelles informations nous donne le père Dhôtel à propos des années 20? Le père Leroy a bel et bien fondé l'Action populaire à Reims. Avec les éditions SPES, l'équipe d'Action populaire a pu étendre son réseau de communication et la compagnie fournissait alors les aumôniers de l'Action catholique de la jeunesse française. En 1927, l'abbé Georges Guérin fonde la JOC. Le fameux "*Père Pujey Girard*" fonde par la filière de l'école Geneviève et de l'aumônerie des grandes écoles, l'Union des Ingénieurs chrétiens. Mais arrêtons là cette comparaison entre les deux textes. Là où l'un voit des jésuites cachés partout, l'autre veut témoigner de leurs capacités à s'intégrer à la République laïque en diversifiant leurs activités. Les deux auteurs évoquent les mêmes faits, les disent avec les mêmes mots mais ils ne parlent pas de la même chose. Pour M.Charny, la République est menacée par un réseau international et secret; pour J.Cl. Dhôtel, "*par ses publications et ses activités de formation, l'Action populaire est bien au centre d'un réseau aux ramifications multiples qui dépassent les frontières*" (J.Cl. Dhôtel, 1986:75).

L'un écrit en 1923, l'autre en 1986: est-ce une raison suffisante pour qu'une histoire soit vraie ou fausse? Certes, en 1923, les jésuites n'ont pu, par le biais d'articles, que répondre à M. Charny non pas sur la véracité de ses informations mais sur l'intention de leur auteur. Cet exemple illustre comment avec l'histoire des jésuites, on glisse constamment sur cette surface discursive de la polémique. Sur cet espace d'interincompréhension où se dit bien autre chose.

Ce qui se dit -mais ne peut s'avouer aussi simplement- c'est la volonté qui anime l'Ordre de créer des élites encadrant d'autres individus chrétiens et laïcs nombreux et moins "doués". En bref, la volonté de former un corps d'élite dans le maximum de lieux stratégiques des sociétés dans lesquelles ils exercent leurs activités conformément à leur vocation originelle. Mais qui parle d'éducateurs de l'élite, s'entend répondre, et à juste titre, apostolat des pauvres ou martyrs dans les dictatures. Or en 1925, ne trouve-t-on pas un écrit officiel (ayant certainement reçu une audience plutôt qu'assuré à son auteur une situation) signé du père Charmot et intitulé "*Une élite de la jeunesse française, l'exemple des Cadets de France de Mongré, Villefranche/Saone*".

Les Jésuites et l'élite

L'intérêt ce texte est qu'il définit quelles sont, selon un jésuite, les caractéristiques d'un homme d'élite. De 1925 à aujourd'hui, celles-ci paraissent avoir étonnamment peu varié. Les âmes d'élite sont choisies par Dieu, c'est aux éducateurs de les déceler. Le travail de sélection est fondé sur l'observation quotidienne de l'élève. Il s'effectue aussi par le jeu normal de la discipline. *"Certains élèves profitent de la surabondante nourriture spirituelle qui leur est servie, d'autres pas. Seuls les premiers sont des âmes marquées pour l'élite. Ce sont des natures énergiques recevant la science comme une bonne terre remuée"* (R.P. Charmot, 1925 :15). Parmi ces meilleurs, certains entreront dans les Académies (élite intellectuelle au service de la formation des autres), d'autres dans des Congrégations (Foyers spirituels avec dévotion à la Très Sainte Vierge, méditation personnelle de l'Évangile le matin, direction spirituelle précise avec les petits exercices d'ascétisme, réunions de piété hebdomadaires en oratoire privé). Ceux qui sont appelés à entrer dans les Académies ou dans les Congrégations seront peu nombreux. *"Ces enfants sont en petit nombre: Pauci electi, 5 ou 10 %. Ils sont désignés pour être Cadets de France. Perfectionner l'élite si peu nombreuse qu'elle soit, c'est mettre le levain dans la pâte, c'est soulever toute la masse"* (R.P. Charmot, 1925:21). Quelques points forts de ces âmes d'élite: le cadet se jette au devant du précepte, il devance l'appel par l'élan du coeur, ce qu'Ignace appelle "le magis" ou le "davantage". Le cadet est un homme d'action, il est maître de soi, il a l'esprit réaliste, l'esprit réalisateur, il veut être un homme complet. Le cadet n'est pas un chrétien à demi.

De nos jours, passée la phase de lutte pour le droit aux subventions publiques, l'enseignement privé a le souci d'effacer son ancienne image (enseignement élitiste, accueillant des enfants de classes privilégiées). Mais depuis la fondation de l'Ordre la question du rapport à l'élite s'est, au sein de Compagnie, toujours posée. Quand Ignace fonde la Compagnie, plus de la moitié de ses premiers compagnons sont aux quatre coins du monde en mission d'évangélisation. Si l'enseignement est loin d'être leur seule préoccupation, celui des élites est pourtant une de leurs traditions: il fait partie de leur histoire. Il serait vain de nier que les élèves du collège Saint Louis de Gonzague ne font

pas partie du "beau monde", il suffit de consulter l'annuaire du bulletin de leur association d'Anciens. Ne l'écrivent-ils pas, eux-mêmes, dans ce même bulletin?

"Entre-Nous", Noël 1980: *"Notre éducation doit être pour tous. Cette ouverture doit être étroitement liée à notre option préférentielle pour les pauvres y compris dans le domaine de l'éducation (...). Mais, dans les classes aisées, il y a bien un problème d'évangélisation et comme l'enseignement et l'éducation sont un moyen très efficace d'évangélisation, la Compagnie ne peut pas réserver exclusivement aux pauvres son apostolat de l'éducation. Bien plus: c'est en pensant à ces mêmes pauvres, aux classes qui souffrent, que la Compagnie se doit, là encore selon des critères ignatiens, de donner une formation chrétienne aux autres classes sociales"* (p.43). On retrouve sous une autre formulation le "Pau-ci electi" du R.P. Charmot en 1925.

Aux Etats-Unis, les jésuites exercent incontestablement leur vocation de formation des élites par le biais de leur 25 universités et de leurs 50 collèges (M.Foucher, 1990). En France, ce serait une histoire plus lointaine. Mais ne lit-on pas sous la plume de J.C.Dhôtel: *"Mais nos maisons anciennes en France et nos établissements scolaires (sauf le LEP de Saint Etienne avec 25% d'élèves d'enfants d'émigrés) sont implantés dans des quartiers plutôt riches et ont affaire à une 'clientèle' bourgeoise"* (Dhôtel: 178). Par ailleurs, et ceci rejoint la question de l'audience: par tradition, 37 jésuites sont aumôniers dans les grandes écoles: Polytechnique, Centrale, HEC, Agro, Sciences Po, ENA, Sup de Co et une partie de Médecine!

La place manque ici pour retracer, même à grands traits, l'histoire de la pédagogie jésuite mais les ouvrages ne manquent pas. Pour dire vite, c'est à la demande du pape et des classes aisées qu'Ignace et ses compagnons ont accepté d'ouvrir leurs collèges, jusqu'alors conçus pour la formation de leurs novices, à des élèves externes (rappelons que l'enseignement y fut donné gratuitement). Tout ceci s'inscrit dans un double contexte: d'abord l'éclatement religieux et la lutte contre la Réforme, puis l'état lamentable de l'enseignement provoquant une forte pression de la bourgeoisie afin que les Pères prennent en charge l'éducation de ses enfants. C'est ainsi que la carte géographique des collèges ne correspond pas seulement à celle d'un plan de bataille contre les hérétiques (R. Chartier, 1876).

La nouvelle pédagogie qu'Ignace et ses compagnons allaient mettre au

point s'élabore sur un temps assez long (1551-1599) et s'inspire des collèges réformés et du *Modus Parisiensis*, méthode d'enseignement de l'Université de Paris. Ignace allait fonder un type d'humanisme chrétien, prudent, évitant les excès de l'humanisme érasmien et la vétusté de la vieille scolastique médiévale. "*C'est à sa prudence, au sens latin du mot,*" écrit F. Dainville, "*respectueuse du progrès modéré qui ne violente pas le rythme de l'évolution humaine, que son oeuvre pédagogique doit la haute valeur d'humanité qui lui permet, en dépit des inévitables vicissitudes, de survivre à l'humanisme*" (F. Dainville, 1940 : 38).

Deux éléments de cette pédagogie paraissent, parmi bien d'autres, importants: gradation de l'enseignement selon le modèle parisien et place donnée aux lettres et à l'art de l'éloquence.

Le premier élément se caractérise par une formation des études en cinq classes qui mènent l'enfant du rudiment à la philosophie suivant en cela les trois étapes de l'évolution de la pensée: énumérer, décrire, interpréter. On insiste sur la lenteur de la progression et du rythme de l'acquisition chez l'enfant. Verser goutte à goutte car, selon Quintilien qui sert ici de référence majeure: "*L'esprit de l'enfant est comme un vase au col étroit, si l'on verse trop abondamment rien n'entre, versez au contraire avec précaution ou même goutte à goutte vous finirez par le remplir*" (cité par Dainville, 1940). Aujourd'hui, les textes pédagogiques ne disent pas autre chose: attention extrême portée à l'individualité, pédagogie de l'exercice et de la répétition, constante évaluation. L'apprentissage fait la part belle aux exercices de mémorisation, il est ponctué d'échéances multiples et veille, par des procédés particuliers tel l'émulation, à évaluer la progression de l'enfant en s'assurant de la bonne assimilation des connaissances par le processus de la répétition. Répétition qui ne doit cependant jamais tuer le désir d'apprendre et de découvrir. Les maîtres eux-mêmes doivent être en constant état d'éveil et de perfectionnement d'où l'importance d'analyser l'organisation interne des collèges: différenciation très fine des statuts et stratégie du personnage bien placé, même et surtout s'il n'y a qu'un très petit nombre de jésuites. Deuxième élément: la place donnée aux lettres et à la rhétorique qui nous ramène au rapport de l'éducation jésuite et à son succès auprès des classes bourgeoises. Au XVI^{ème} siècle, dès la mise en place des collèges jésuites où l'on accordait une place prépondérante à l'enseignement des belles lettres, avocats, médecins, praticiens, marchands enrichis virent tout le profit qu'ils pouvaient en tirer: "*Ils voyaient en*

elles (les lettres) le plus sûr moyen de conduire leurs fils au barreau, à la magistrature, aux chancelleries, d'en faire des hommes de robe longue et de les rendre aptes aux dignités susdites" (Dainville: 39). Autrement dit, d'après ce même historien: "L'éloquence paraissent aux nouveaux initiés, qui ne voulaient pas ressembler à tout le monde, la plus élégante et la plus aimable des disciplines, dès lors qu'elle les élevait en les séparant du peuple". La bourgeoisie saisit donc quelles ressources nouvelles l'éloquence offrait à la satisfaction de ses ambitions. Dès le début, les municipalités cherchèrent à multiplier ces foyers d'études nouveaux qu'étaient les collèges jésuites. On l'a suggéré plus haut, pendant les périodes d'expulsion de la Compagnie, les bourgeois n'hésitaient pas à confier leurs fils aux Pères en exil où ces derniers continuaient à enseigner. L'éloquence sera longtemps (ne le demeure-t-elle pas?) un signe distinctif majeur entre les classes sociales. Le bien s'exprimer, le bien parler, le bien écrire, le bien se maintenir demeurent un souci éducatif important pour les classes aisées.

Ainsi se comprend cette chose apparemment surprenante qu'est l'importance accordée au théâtre dans l'enseignement jésuite. La place manque ici pour traiter convenablement de la question qu'il faudrait aborder d'une comparaison avec le théâtre humaniste protestant. Le Père Croiset écrivait au XVIII^{ème} siècle, à propos du théâtre: "Ne regardez pas les jeux et les pièces qu'on représente publiquement dans nos collèges comme des exercices inutiles qui nuisent aux études, et qui ne servent qu'à dissiper l'esprit de la jeunesse et à lui faire perdre le temps; on en juge bien autrement quand on est obligé de parler en public, qu'on se trouve en place" (cité par F. Dainville, 1978). Aborder le théâtre, c'est se pencher sur ce que l'on continue d'appeler dans les collèges jésuites d'aujourd'hui la Rhétorique. Pour le dire vite une fois encore, la question de la rhétorique n'est ici évoquée que comme technique de persuasion où tout se joue dans la dissociation entre les "res" (les signifiés) et les "verba" (les signifiants). La rhétorique vient combler cette mise à distance en précisant par des règles les combinaisons possibles. L'analogie avec la réforme d'Aquaviva énoncée plus haut apparaît clairement: "Il y a donc reflux vers un langage de l'intérieur, indice de ce qui est propre à l'ordre et de ce qui est "distinct" des tâches sociales. La construction d'un intérieur s'organise autour d'une frontière à trouver et qui se joue entre les deux pôles constamment répétés dans les documents de l'époque: nostrum et alienum (ou peregrinum), ce qui est nô-

tre et ce qui est étranger. C'est de cette coupure que va naître toute une littérature spirituelle" M. de Certeau, 1974:55). Le même auteur écrit à propos de la rhétorique: "Ce système suppose une vérité donnée par ailleurs... Le travail sur le langage revient à maîtriser par quels mots vont se dire les vérités chrétiennes... Mais la vérité sur laquelle s'adosse la rhétorique lui est externe" (M. de Certeau, 1974:76).

Mais est-ce seulement une affaire d'histoire? Assurément pas. Lorsque l'on feuillette le bulletin *Entre-Nous*, on constate que chaque année, les élèves donnent une représentation théâtrale. *"Il faut contraindre un jeune à sortir de soi-même pour entrer dans la peau d'un personnage à créer. Malgré d'innombrables caricatures, cette idée est à la base de la spiritualité et de la pédagogie de ce collège. Ignace de Loyola, génie spirituel et homme de renaissance, eut profondément conscience que le plus grand service à rendre à un autre, c'est de lui donner d'exister par lui-même, d'être un homme debout" (Entre-Nous, Noël, 1981, n°275:33).*

Même chose pour l'art de l'éloquence: quelle ne fut pas notre surprise de lire, *"comme si cela allait de soi"*, dans ce même bulletin, le texte suivant, non signé: *"C'est une chose humainement divine et divinement humaine de savoir dignement manier d'esprit et de langue un sujet, le concevoir en l'âme avec belles et judicieuses pensées d'une sage ordonnance, les revestir d'un riche langage, et les porter à l'oreille de l'auditeur avec une mémoire ferme, une voix vivement esclattante et doucement pénétrante, et d'une pareille séance de tout le corps se faire efficacement entendre".* Ce texte est de Richeome, rhétoricien jésuite illustre et fameux, s'exprimant au XVII^{ème} siècle sur la perfection de l'éloquence⁸,

La question se pose: comment un tel enseignement est-il encore apte à former des élites ou plus précisément, comment peut-il être entendu et reçu par d'autres que ceux qui en ont hérité "au berceau"?

Il serait évidemment trompeur de limiter la pédagogie jésuite à l'amour de la rhétorique: depuis quelques décennies déjà la part faite aux mathématiques, aux sciences techniques, à la communication ou à l'audiovisuel est belle et d'importance. Sans oublier les activités sportives, les randonnées pédestres, les séjours à l'étranger, les activités missionnaires et les retraites spirituelles. Vaste programme, rythme intense des activités afin de former des hommes *"aux principes droits et bien assimilés, qui doivent être en même temps*

des hommes ouverts aux signes du temps en plein accord avec la culture et les problèmes de leur entourage et des hommes pour les autres". On crée des hommes qui doivent "désirer continuer à apprendre". C'est le fameux "magis" ou davantage qu'Ignace demande à ses compagnons: "Le sens du magis, on a voulu y voir avant tout une préoccupation d'élitisme. En fait, à travers l'excellence, c'est le sérieux de la réponse offerte à Dieu et aux autres qui est visée, en stimulant chacun à employer au maximum ses propres ressources" (S. Decloux, S/J, 1990:137).

La conception que les jésuites se font de l'élite veut se situer en dehors des surdéterminations sociales mais le résultat n'est pas convaincant: quel est le commun des mortels qui serait séduit par une telle exigence ou par cette recherche de "l'excellence"? Ou alors il faut comprendre cette conception de l'élite à la manière dont la définissait Pareto dans son traité de *Sociologie générale*: "Formons donc une classe de ceux qui ont les indices les plus élevés dans la branche où ils déploient leur activité, et donnons à cette classe le nom d'élite" (Pareto cité par P-A. Taguieff, 1987: 312).

En conclusion, il serait intéressant d'évoquer ce que les jésuites décrivent comme étant aujourd'hui les caractéristiques propres de leur conception de l'éducation ou plus généralement, leur conception de l'homme. Dans l'écrit officiel le plus récent *"Les caractéristiques de l'éducation jésuite-1987-Maison généralice des jésuites-Rome"*, on trouve une référence constante à ce qui est désigné par *"l'esprit ignatien"*. Tous les ouvrages sur la pédagogie jésuite et émanant de l'Ordre se réfèrent à une fidélité qui serait une ligne directrice résistante aux brisures du temps. Cette fidélité est celle que les jésuites portent à l'intuition fondamentale d'Ignace dont les directives se terminent toujours ainsi: *"Compte tenu des circonstances particulières."* Rappeler le primat de la situation concrète sur la règle, ce n'est donc pas céder à un quelconque pragmatisme politique, c'est, une fois encore, *"référer la règle à son englobant, la volonté divine"* (M. Rondet, 1967 : 262).

Fidélité, héritage, tradition: où se niche le noyau originel de cet Ordre? A intervalles réguliers, les membres de la Compagnie se sont interrogés sur la question et ils continuent de le faire. En 1966, questionnant la dite tradition ignatienne, M. de Certeau invite à la prudence: *"Ainsi la spiritualité ignatienne"*, écrit-il, *"a d'abord quitté le ciel de Manrèse, d'où l'on avait prétendu que toute son oeuvre avait été révélée au fondateur; elle a descendu le cours de sa vie;*

elle s'est fixée sur les Exercices puis sur sa vision de la Storta; puis sur les Constitutions" (M. de Certeau, 1966:314). Certes la quête d'un lieu originel préoccupe les jésuites. Pour poursuivre leur oeuvre, ils sont obligés de s'interroger tout à la fois sur son étonnante pérennité et sur la responsabilité qu'ils ont de devoir la transformer pour affronter l'avenir. Certains ont vu dans les Exercices spirituels une parfaite correspondance avec leurs méthodes pédagogiques: les Exercices portent en eux-mêmes les intentions et les moyens d'aider l'homme à grandir. Dans ces conditions, la pédagogie des Exercices ne serait-elle pas le fondement d'une pédagogie plus globale? (J. Thomas, S/J, Le secret des jésuites, 1984). On peut en effet y lire la mise en place d'un parcours continu et cohérent, comportant des étapes successives et bien marquées avec des exercices et des répétitions. *"On vit en avant, on comprend en arrière"*. Certes, cela ressemble à s'y méprendre à la pédagogie jésuite de la Ratio studiorum jusqu'aux textes les plus récents. D'autres voient bien dans les Constitutions l'élaboration de toute une pédagogie: *"Il s'agit de la lente et progressive incorporation d'un homme dans l'Ordre, c'est un ensemble pédagogique précis et souple"* (M. Rondet 1967:262). Mais ce qui reste, pour celui ou celle qui est extérieur à l'Ordre, c'est l'immense présence d'Ignace, non comme saint mais comme homme. Tous et toutes se réfèrent à la vie matérielle et spirituelle d'Ignace. L'expérience existentielle d'un homme sert de repère à une institution qui vit depuis plus de quatre siècles. Que s'est-il donc passé lorsqu'Ignace était à Manrèse? Lui-même dira à propos de toutes les décisions qu'il doit prendre: *"Je me réfère à Manrèse"*. Manrèse, une petite ville sur les bords du Cordoner, là où Ignace souffrit, subit des alternances qui l'effrayèrent: pourrait-il devenir le serviteur de Jésus? Parfois, il fut en proie au doute mais il vécut là un temps d'illumination, au coeur de sa souffrance: *"Ce fut alors que le Seigneur voulut qu'il se réveillât comme d'un sommeil (...). Désormais il demeurera libre de ses angoisses de conscience"* (P. Dudon, 1934: 90). Temps d'illumination où *"il se laisse enseigner par Dieu comme un maître d'école traite un enfant"* (idem).

Le détour par l'histoire de la Compagnie, le retour sur l'enseignement d'Ignace nous ramènent bien près des questions actuelles de la transmission de l'expérience et du savoir. Bien près aussi de la formation des élites.

NOTES

1. La recherche bibliographique et documentaire est menée en collaboration avec Marianne Coadou.
2. A propos des multiples expulsions et querelles polémiques voir, entre autres, l'ouvrage de J. Guiraud, Histoire partielle, Histoire vraie, tome IV et V, Paris Beauchesne, 1917.
3. Sur les réformes d'Aquaviva, se reporter aux analyses de M. de Certeau: "La réforme de l'intérieur du temps d'Aquaviva" et "Le 17ème siècle français" dans l'article "Jésuites" du Dictionnaire de Spiritualité, 1974, tome VIII, coll. 958-1065.
4. Le 15 Aout 1534, dans une petite chapelle près de Montmartre, Ignace et ses six compagnons s'étaient unis par un même serment: pauvreté évangélique, promesse de chasteté, promesse d'aller à Jérusalem et d'y travailler à la conversion des infidèles.
5. Source: Annuaire, Atlas de la Compagnie de Jésus, Edition française. Editions de la Curie générale S/J, Rome 1991.
6. La liste des revues dirigées ou animées par des jésuites est impressionnante. A titre d'exemples: Etudes, Christus, Jésuites de France, Cahiers de spiritualité ignatienne, Pédagogie, Revue parents et maîtres, Projet, Cahiers de l'actualité religieuse et sociale devenue, en 1987, Cahiers pour croire aujourd'hui, Revue d'ascétique et mystique devenue, après 1971, Revue d'histoire et de spiritualité etc.
7. La compagnie s'est trouvée, depuis sa création, en butte aux attaques de toutes sortes du réquisitoire d'Arnauld au plaidoyer d'E. Pasquier, en passant par Pascal sans oublier Michelet et Quinet et bien d'autres encore. Les mêmes reproches sont, au fil des siècles, adressés aux membres de l'Ordre: par leur voeu et leurs constitutions, les jésuites

sont entre les mains de leur général, celui-ci les manie comme des cadavres ("perinde ac cadaver"); leur fondateur est espagnol, "basque": danger pour les nations et les Etats; leur voeu d'obéissance au pape les rend suspects de conspiration permanente contre les gouvernements (ils sont tyrannicides ou régicides ou assassins...); par leur enseignement, ils corrompent la jeunesse et enlèvent leurs enfants aux familles donc à la société etc.

8. Pour une analyse du rapport entre enseignement de la rhétorique et rôle du théâtre dans la pédagogie jésuite, se reporter au texte de M. Fumaroli, "Le Corps éloquent: une somme d'actio et pronuntiatio rhetorica au XVII^e siècle, les Vacances automnales du P. Louis de Cressoles (1620), in XVII^e Siècle, Juillet/Septembre 1981, N°132, pp238-264.

BIBLIOGRAPHIE

BARTHES, R., 1971, Sade, Fourier, Loyola, Points, Seuil, Paris.

BONVIN, F., Chamboredon J.Cl., 1979, "Etudes d'encadrement et systèmes pédagogiques dans l'enseignement privé catholique en France", publié en allemand in D. Goldschmidt et P.M.Roeder, Alternative Schulen?, Klitt-Cotta, Stuttgart.

BRÉMOND, H., 1916, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, tome I, Humanisme dévôt (1580- 1660), Bloud et Gay,

CERTEAU M. de, 1986, "L'épreuve du temps", Christus, n°51, tome 13, pp. 311-331.

- CHARENTENAY de, 1990, "La compagnie de Jésus, un ordre géopolitique?" Entretien réalisé avec M. Foucher in *Hérodote*, n°56, pp 67-80.
- CHARMOT, P, 1925, *Une élite de la jeunesse française*, Ed. SPES, Paris.
- CHARMY P., 1925, *Le Péril jésuite. Enquête sur la Compagnie de Jésus depuis l'Armistice*, Ed. du "Rappel", Paris.
- CHARTIER R, Compère M.M., Julia D, 1976, *L'éducation en France DU XVIè au XVIIIè siècle*, SEDES, Paris.
- DAINVILLE, F., 1940, *La naissance de l'humanisme moderne*, Beauchesne, Paris.
- DAINVILLE, F., 1978, *L'éducation des jésuites du 16 au 18 siècles*, Ed. de Minuit, Paris.
- DECLoux, S, S/J, 1990, "La pédagogie des jésuites et son inspiration ignatienne", *Lumen Vitae, Revue internationale de la formation religieuse*, volume XLV, n°2, pp 128 à 140.
- DHÔTEL, J.Cl., S/J, 1986, *Les jésuites en France*, *Christus*, n°66, Desclée de Brouwer, Bellarmin.
- DHÔTEL, J.Cl., S/J, 1991, *Histoire des jésuites en France*, Desclée de Brouwer, Bellarmin.
- DUDON, P. S/J, 1934, *Saint Ignace de Loyola*, Beauchesne, Paris.
- FOUCHER, M., 1990, "Géographie de la compagnie de Jésus: une géopolitique spirituelle?", *Hérodote*, n°56, pp 55 à 66.
- GILLIBERT, B, S/J, 1990, "Ignace un homme d'hier ou d'aujourd'hui", Ser-

vir, bulletin de l'école sainte Geneviève, lycée jésuite préparatoire aux grandes écoles.

GRACQ, J., 1950, *La littérature à l'estomac*, Lotti, Paris.

LE WITA, B., 1988, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la bourgeoisie*, Ed. de la M.S.H, Paris.

LE WITA, B., 1990, "Comment en sortir?", *Ethnologie française*, tome 1, A. Colin, pp 6 à 11.

MAINGUENEAU, D., 1983, *Sémantique de la polémique, L'âge d'homme*, Lausanne.

MICHELET et QUINET., 1843, *Des jésuites*, Hachette, Paris.

RÉMOND, R., 1985, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Ed. Complexe, Paris.

RONDET, M., S/J, 1967, "les Constitutions de la Compagnie de Jésus", *Christus*, tome 14, pp 259 à 268.

TAGUIEFF, P-A, 1987, *La force du préjugé*, Gallimard, Paris.

THOMAS, J., S/J, 1984, *Le secret des jésuites, les exercices spirituels*, *Christus* n°57, Desclée de Brouwer, Bellarmin.

WATRELOT, P., S/J, 1982, "Y-a-t-il encore des collèges jésuites?", *Etudes*, 356/5; pp.675 à 688. Paris.

**LA MUSIQUE DES RACINES . FOLKLORE
MUSICAL ET NATIONALISME EN FRANCE,
FIN XIXe-DEBUT XXe s.**

Jacques CHEYRONNAUD, (CNRS, CEF, Paris)

*"Plus l'art musical moderne se développe, plus il s'écarte du peuple, plus l'ambîme s'approfondit entre le peuple et lui, abîme entr'ouvert depuis le XVIIe siècle. Il risque de s'étioler, de se réduire à l'impuissance dans la recherche presque exclusive de formules et de procédés, dans des manies intellectuelles. Or, l'art de la France, l'art autochtone, a toujours plongé ses racines dans la bonne terre, surtout les admirables, les exquises fleurs lyriques du sol, que sont les chants des provinces, des paysans. En revenant à l'inspiration de la chanson populaire (...) la musique française ne ferait que revenir à ses origines et retrouverait, à cette source, une nouvelle et féconde jeunesse" (Joseph Canteloube, *Les chants des Provinces Françaises*, 1947:60)*

Nos sociétés - comme tant d'autres, suggère l'ethnomusicologie - cultivent un secteur particulier (*La Musique*), entretiennent une variété de dispositifs voués à sa maintenance et à son développement. Un long travail de spécification y a fondé des automatismes, des évidences. L'objectivation par mise à plat et étalement graphique (notation musicale); la reconnaissance et la consécration de l'oeuvre comme entité close, finie, univoque, démontable

(analyse interne), capitalisable et "exportable", pourraient être interrogées comme quelques-unes de ces évidences à la base d'une économie du secteur et présidant à des dispositifs tels que par exemple, concert, disque; conservatoire, voire sciences de la musique.

Ce secteur connaîtra, au cours du XIXe siècle, d'importants bouleversements. L'élargissement de l'espace et du temps réorganise progressivement grammaire et syntaxe musicales. L'amplification d'un regard rétrospectif (concerts historiques des François Joseph Fétis (1784-1871), Alexandre Choron (1771-1834), plus tard Charles Bordes (1863-1909) et la *Schola Cantorum*), développement des connaissances sur la musique de l'Antiquité, de la musicographie; mouvement dit de "restauration" du plain-chant, etc.) généralise la résurrection d'oeuvres désolidarisées des pratiques, des supports qui leur avaient donné naissance et forme. Modes anciens (plain-chant, chanson populaire), modes lointains (musiques extra-européennes) viennent fournir l'inventaire des systèmes musicaux. Retour sur le passé, découverte et inspection des musiques lointaines constituent désormais autant d'évidences en ce secteur.

Au croisement de l'espace et du temps: l'instruction de ce que l'on pourrait appeler un *coutumier musical* de la paysannerie en Europe, son inscription en encyclopédie musicale totalisante, "éditée" par ce même secteur. La notion de *folklore musical* englobera, ici, ce travail de définition, de construction - de catégorisation, en somme - qui "prend" progressivement dans le XIXe siècle et se poursuit au XXe.

On se propose d'évoquer, sinon l'un des moments-clés du moins un temps fort de ce travail en France: le regroupement de certains musiciens (des années 1880 à 1920 approximativement) sur le "terrain" de la chanson populaire, non loin de folkloristes eux-mêmes à l'oeuvre depuis plus longtemps.¹

Que l'on observe quelques-uns des noms importants de musiciens, de musicologues associés, à la fin du siècle dernier et dans le premier tiers du nôtre, à la consécration de la chanson populaire en France: les Beclard d'Harcourt, Bordes, Bourgault-Ducoudray, Canteloube, Castera, Emmanuel, Gastoué, M. Gauthier-Villars, La Tombelle, Le Flem, Poueigh, Ropartz, Severac, Tiersot, etc. Beaucoup d'entre eux étaient amis, collaborateurs ou anciens élèves de Vincent d'Indy (1851-1931) à la *Schola Cantorum*.

Si, à l'époque, le lien entre patriotisme et résurgence ou "renaissance"

de Rameau chez d'Indy et dans ce milieu peut être établi sans grande difficulté, il reste à s'interroger sur la part des convictions politiques - et religieuses - des uns et des autres dans leur intérêt pour la chanson populaire.

La musique, elle aussi, a ses héros

"Il faut que la fortune de nos armes ait son retentissement immédiat dans le prochain chapitre de notre histoire de l'art; il faut que nous comprenions enfin que la victoire apporte à la conscience musicale française une libération nécessaire à la tradition musicale de notre race depuis un siècle et demi."

Propos - de guerre, pourrait-on dire - qui émane de l'*Intransigeant* du 11 mars 1915, signé de l'un des grands et astucieux utilisateurs d'alors, en France, du pentatonisme et des "musiques d'ailleurs": Claude Debussy (1862-1918), déçu de Wagner depuis bien des années. Et l'une des voix, souvent humoristique² de ce que l'on a pu appeler *"une vague d'antiwagnérisme, et plus généralement de sentiment anti-italo-allemand"* (Gilderstone 1962: 595) amorcée notamment au lendemain de la victoire allemande de 1870-71. Et Debussy d'ajouter (la remontée d'un siècle et demi renvoyant à Jean-Philippa Rameau, 1683-1764): depuis Rameau, ce ne sont plus que *naturalisés, générations parasites ou commis-voyageurs* de tous les pays, dont nous avons *"écouté respectueusement les boniments et acheté la camelote"* (Debussy 1987: 266).

La fondation, initiée autour de Camille Saint-Saëns (1835-1921), d'une *Société nationale de musique* en février 1871, avec pour devise *Ars Gallica* et pour projet d'oeuvrer au développement d'un *art musical français* constitue sans doute l'une des importantes manifestations nationalistes à l'époque s'agissant de musique. Julien Tiersot (1857-1936) saluera cet *"événement capital"* comme l'avènement d'une *"nouvelle génération musicale"*. Les réunions inaugurales, écrit-il, eurent lieu *"à l'automne 1871, aux premiers jours où la France commença d'entreprendre son oeuvre de relèvement; et ces coïncidences sur lesquelles nous insistons à dessein, sont frappantes pour faire comprendre à quel point ceux en qui étaient contenues les forces vives de la musique française avaient compris leur devoir"* (Tiersot 1924: 16).

Face à l'ennemi, l'on brandit ses héros.

La musique aura les siens, tel Rameau, bientôt promu l'un des parangons de cette "*tradition musicale de notre race*" qu'évoque Debussy. Non qu'il ait été catégoriquement ignoré précédemment; mais sa "résurgence" musicale et musicologique prend très nettement les allures d'une réhabilitation politique, qui se prononcera notamment dans les rangs musiciens de l'*Action française*. La redécouverte et la promotion de Rameau comme le "*plus français des musiciens*", doit probablement beaucoup à Vincent d'Indy et à "sa" *Schola Cantorum*.³

Alors qu'on les opposait en ce début de siècle - et qu'ils ne sympathisaient guère -, Debussy (qui avait - tardivement? - rejoint le camp des Dreyfusards) et d'Indy (vigoureusement catholique, notoirement monarchiste et antidreyfusard) se rejoignaient sous la bannière ramiste, face à celle, glückiste, plutôt républicaine.⁴ L'argumentation de réhabilitation pourrait se résumer comme suit: écarté par - et de - la tourmente révolutionnaire, bête noire de Jean-Jacques Rousseau - la "*ruine de l'individu*"⁵ -, d'Encyclopédistes, ignoré d'un Romantisme éclectique cherchant en Italie, en Allemagne, les "*recettes*" et la facilité technique(s) - le *clinquant*, dit-on parfois - pour une bourgeoisie ne s'intéressant qu'au plaisir et à elle-même, Rameau, "*notre Racine musical*"⁶ est le plus grand des musiciens français. Le plus français des musiciens. Son art, tout au contraire de celui du XIXe., "*est très simple et très raffiné, immédiatement saisissable en ses grâces extérieures et fondé sur une intelligence profonde de l'âme humaine. Il est éminemment aristocratique; il pourrait être populaire; il n'est pas bourgeois*"⁷.

Thèmes et métaphores du déracinement, de l'errance entrevus chez Debussy, alimentent abondamment ce "*problème de la nationalité musicale, devenu*, déplore l'organe de la *Société Internationale de Musique* en 1910, *le tarte à la crème de certains* (*Revue musicale S.I.M.*, 1910, 12:745). On parle volontiers, s'agissant de style musical, d'*éclectisme*, de *cosmopolitisme*, d'*hybridisme*, de *superficialité* - ce qui serait sans profondeur, sans assises ou sans attachement? -, de "*rhétorique*": "*le musicien qui n'est pas de son terroir n'est qu'un rhéteur*" (Lasserre 1927: 143). Mais encore de *recettes*: le *clinquant* ne fait que recette, il n'est pas le véritable art, dit-on ici et là. Ici, *rhéteur*, là *clinquant* ou *superficialité*: viserait-on quelque apparence illusoire de la rhétori-

que (*ars oratoria*)? Un amour de l'effet qui serait, dès lors, étranger à toute prétention à la vérité? *Question "d'authenticité" ...*

A proximité de ces *éclectisme, clinquant, profit*: une "école juidaïque".

Wagnérien, V. d'Indy - qui renvoyait volontiers au "*Judaïsme dans la Musique*"⁸ profile une telle école. "*Il existe actuellement en musique une sorte de clinquant qui semble, en apparence, réagir contre les formes classiques, mais qu'on pourrait avec justesse comparer à ce que l'on nomme (...) le modern style; c'est très joli, ça tire l'oeil, mais à regarder de près, cela manque de solidité et, tranchons le mot, c'est de la camelote (...). Cette tendance paraît être encore un dernier avatar de l'école judaïque, qui retarda la marche de l'art pendant une partie du XIXe siècle; les oeuvres qui en émanent sont, en général, superficielles comme cette école*", dit-il dans son discours-programme de rentrée de la *Schola* dans ses nouveaux locaux, le 2 novembre 1900. S'inspirant notamment de R. Wagner, il campe une "*période judaïque (1825-1867)*" de la musique française dans le cours de composition musicale qu'il dispense à la *Schola*: période caractérisée, selon lui, principalement par des compositeurs presque tous israélites "*au moins d'origine*", et qui créèrent "*ce qui est le plus haïssable en art: l'éclectisme, tendance neutre et sans initiative, qui consiste généralement à ne prendre que des défauts de tous les côtés*".⁹

Pèlerin de 1876 sur la colline de Bayreuth, d'Indy restera longtemps acquis aux idées de Wagner. Il pourra être considéré comme l'un des jeunes musiciens d'alors susceptibles d'appliquer le programme de "régénération" que préconisait Wagner pour la musique française, et qui, comme en Allemagne, se devrait d'emprunter aux thèmes légendaires, médiévaux, au "patrimoine" folklorique.¹⁰ On compare volontiers le *Chant de la cloche*, en 1886, à du Wagner, tel Camille Bellaigue.¹¹

Ainsi, lorsque Charles Bordes sollicitait d'Indy en 1894 pour prêter son nom à un projet de *Société de propagande pour la divulgation des chefs d'oeuvre religieux*, sous le titre de *Schola Cantorum*, il s'adressait à un ami musicien jeune et reconnu, qui n'était pas seulement l'auteur d'une *Symphonie sur un chant montagnard* (symphonie dite *cévenole*, 1886), et qui, grâce à Bordes et à quelques autres - de la "bande à Frank"¹² -, s'était assuré la maîtrise de la *Société nationale de Musique* quelques années auparavant. Et qui avait pu refuser, deux ans plus tôt, la classe de composition au conservatoire. Bref, une personnalité musicale importante.

D'Indy et les siens

Ecole de chant liturgique et de musique religieuse en 1896, la *Schola Cantorum* apparaissait, pour maints conservateurs, comme l'un des remèdes qui pourrait purger la musique française d'influences romantiques ou étrangères. Installée face à l'*Ecole Niedermeyer*, autre école privée de musique religieuse qui avait beaucoup fait dans la deuxième moitié du siècle pour ouvrir à la sensibilité modale,¹³ et également face au Conservatoire (laïque et républicain), la *Schola* affiche clairement et avec conviction son intérêt pour les projets et les travaux que l'on dit alors de "restauration" du chant et de la musique d'église. En 1900, elle emménage dans les locaux de la rue Saint-Jacques. La date marque une nouvelle étape de l'institution privée, désormais publiquement rivale du Conservatoire national et qui, outre l'enseignement élargi (qui en faisait une école à la fois secondaire et supérieure), abritait également une maison - d'édition - "édition mutuelle" -, organisait concerts et auditions, cycles de conférences. Et c'est à cette date que V. d'Indy prononce son discours-programme qui annonçait la couleur et fera réagir, parfois violemment.

Le programme ? Renouveler, régénérer la musique. Et pour ce, retourner aux sources, puiser la sève vivifiante notamment dans le plain-chant, les mélodies liturgiques, dans les oeuvres médiévales, dans la polyphonie religieuse du XVI^e siècle, dans une étude "attentive des antiques formes, parce qu'elles seules sont susceptibles de donner à notre musique les éléments d'une nouvelle vie fondée sur des principes sûrs, sains et solides".

Et guerre au particularisme, "ce fruit malsain de la déviation causée par l'esprit renaissant; tout pour le bien de tous, telle est la devise qu'élèves et professeurs de la schola s'efforceront de mettre en pratique" (Ibid.). L'égoïste qui ne travaille que pour lui fait oeuvre stérile. Devise peu anodine pour celui qui, quelques mois plus tôt, recrutait aux côtés des Jules Lemaître, Henri Vaugeois, Maurice Barrès, François Coppée pour la *Ligue de la Patrie française* (il faisait partie du Comité), fondée en 1899. Et qui avait été un peu malmené avec Bordes, Brunetière et quelques autres en août de la même année, aux fêtes de la *Schola*, par "le parti antireligieux, dreyfsard et avancé d'Avignon" (Castera: 54).

La vision barrésienne de la collectivité ne trouverait-elle pas applica-

tion ici, dans cette apologie d'un style polyphonique, de la polyphonie comme organisation sociale et musicale? Le style polyphonique ne devrait-il pas correspondre, dans l'histoire de la musique française, "à l'organisation de la société et à l'éveil de la puissance disciplinée des masses", tandis que "lorsqu'une réaction vers l'individualisme, préparée par l'activité des études humanistes, vient à se produire, nous voyons le besoin d'expression se transformer, négliger la collectivité qui se réduit au chœur, sorte de décor vivant, pour s'attacher plus spécialement à l'individu"¹⁴

Le discours-programme, qui plaidait une rénovation morale de la musique et définissait l'Art comme une émanation divine, vaudra à son auteur et à l'établissement de sérieuses inimitiés. Beaucoup allaient associer d'emblée l'institution musicale à la figure de son directeur: "le temple de la rue Saint-Jacques", "l'école de M. d'Indy". La virulente querelle entre d'indystes et debussystes qui agita la vie musicale (parisienne) au cours de la première décennie visait, entre autres,¹⁵ la mise en application d'un tel programme. Dans son *Jean-Christophe*, Romain Rolland (1866-1941, ancien élève de d'Indy devenu quelque peu "antischoliste") stigmatisait l'institution sous les contours de quelque petite secte protestante formée de disciples pieux intolérants, volontiers agressifs, avec à leur tête "un homme très pur, très froid, volontaire et un peu enfantin, maintenant l'intégrité de la doctrine religieuse, morale et artistique, expliquant en termes abstraits l'évangile de la musique (...) le temple de la rue Saint-Jacques exerçait un apostolat: on y sauvait les âmes et la musique" (R. Rolland: 694). Emile Vuillermoz (1878-1960) - membre d'un groupe, les "Apaches", formé d'enthousiastes de Debussy et qui alimentera la querelle esthétique d'indystes/debussystes de ce début de siècle -, chroniqueur au *Courrier musical*, reprochera à d'Indy d'avoir enchaîné son art à ses convictions (religieuses, politiques) et d'avoir fait de la *Schola* un repère nationaliste, antisémite, antidreyfusard (16 sept. 1909: 234-39).

Que plusieurs de ses amis, collaborateurs, élèves de la première heure notamment, se soient engagés politiquement comme en 1899 lors de la création de l'*Action française*, dans le sillage du maître, c'est ce que semble vouloir laisser entendre Auguste Serieyx (1865-1949), élève, ami et collaborateur de d'Indy (et critique musical à l'*Action française* de 1908 à 1912) qui prépara avec lui les deux premiers volumes du *Cours de composition musicale*. "Faut-il s'étonner, écrit-il dans son livre d'hommage à d'Indy en 1913, que vers l'année

1899, des événements retentissants mais étrangers à la musique, nous aient, par l'effet d'une extension toute naturelle des doctrines traditionnelles que nous avons l'habitude d'appliquer à notre art, publiquement groupés autour de notre maître? Les premiers élèves, dont il avait déjà réorganisé la pensée artistique, devaient tout naturellement s'associer à ce mouvement, alors naissant, de l'organisation de la pensée française" (Serieyx 1913: 64). Le même auteur rappelle à nouveau la situation dans la brochure du 25^e anniversaire de la *Schola*, soulignant, en note, un parallélisme de destinées entre "une institution intégralement nationale"¹⁶ et cette "institution intégralement musicale".

La bible de la mélodie populaire française

C'est au printemps 1885, rapporte Octave Séré - pseudonyme de Jean Poueigh¹⁷ - que Charles Bordes eut la révélation de la chanson populaire: *il écouta en extase des chansons basques lors d'une conférence sur la chanson populaire de Gaston Pâris, au Cercle Saint-Simon. Et Julien Tiersot : "ce fut pour lui comme la suggestion d'une musique (...) sortie de l'autre monde (...). Lui que rien n'avait encore attiré vers les régions du midi, il s'en fut là-bas, dans les Pyrénées, à la frontière espagnole, sur le territoire de l'Espagne même, et pénétra si à fond dans l'intimité du pays basque, qu'il se fit, à proprement parler, une âme basque, devint une sorte de Basque d'adoption (...)"*.¹⁸

Etonnante année décidément, pour la chanson populaire parmi les musiciens de France.

Voilà Catulle Mendès, dans la *Revue wagnerienne* du 8 juin 1885, et son imaginaire entretien entre le jeune prix de Rome et le vieux wagnériste reprenant les idées de Wagner sur le sujet (déjà diffusées par Louis de Fourcaud, dès le début de la décennie). Au diable ces membres de sociétés nationales de musique qui croient boire des vins français sous les étiquettes de Château-Laffitte ou Champagne-Clicquot. Laffitte? c'est du Rudesheimer. Clicquot? du Johannisberg. Mais qu'ils regardent donc un peu autour d'eux, chez eux. Alors ils la verront, la chanson populaire. Et qu'ils la poursuivent sous le toit des chaumières, au foyer des aïeux: "dans ces thèmes naïfs au rythme jamais

banal, que chantèrent, enfant, les mères de nos ancêtres, recherchez patiemment et sachez découvrir la qualité primitive de notre mélodie, et, par votre inspiration, par votre labeur personnel, développez jusqu'à une parfaite manifestation artistique l'âme musicale, inconsciente de la patrie". Quelques mois plus tard, l'été 1885, tandis qu'il cheminait dans son cher Vivarais, d'Indy est saisi par la chanson populaire: une lente mélodie psalmodiée la lui révèle sur la montagne, dans l'épais silence du brouillard. Son ami J. Tiersot l'initiera.

La même année encore, Louis-Albert Bourgault-Ducoudray¹⁹ - que Ch. Bordes sollicitera également en 1894, après V. d'Indy et l'organiste Alexandre Guilmant (1837-1911) - publie ses *Trente mélodies populaires de Basse-Bretagne*, bouclant provisoirement son périple, du *pays du soleil* (Grèce) au *pays de la brume*. La même année encore, Julien Tiersot répond à "l'appel d'offre" lancé par l'Académie des Beaux-Arts et sa section musicale (Delibes, Gounod, Massenet, Saint-Saëns, Thomas, etc.) sur les mélodies populaires et la chanson en France depuis le commencement du seizième siècle jusqu'à la fin du dix-huitième: "*En résumer l'histoire, en définir les caractères et les différentes formes au point de vue musical, et déterminer le rôle qu'elles ont-joué dans la musique religieuse et dans la musique profane*". Il en reçoit le prix, qui aboutit, peu après (1889), à la publication de son *Histoire de la chanson populaire en France*, classique pour maints musicologues folkloristes pendant plus d'un demi-siècle.

Ch. Bordes, V. d'Indy, L.A. Bourgault-Ducoudray, J. Tiersot: ils sont là, autour du berceau de la Schola en 1894 et plus encore en 1896, lorsqu'elle devient Ecole de chant liturgique et de musique religieuse, soit encore dans sa version 1900.

Les mêmes qui, à la suite des musiciens et musicographes qui oeuvraient quelques décennies auparavant à une "restauration catholique" - non loin de Félicité de Lamennais (1782-1854), de Dom Gueranger (1805-1875) - vont travailler à promouvoir polyphonie ancienne, "classiques" français, plainchant, chanson populaire. Dans ce panorama d'établissements musicaux rivaux: aux écoles privées de musique religieuse les musiques de folklore français et au conservatoire laïque et républicain, les musiques "extra-européennes"? La question ne suggérerait pas quelque irréductible opposition, mais plutôt (et à titre d'hypothèse) des "tendances".²⁰

Car des unes aux autres, les passerelles ne manquent pas. A commen-

cer par celle-ci - assez communément admise? -, sur fond d'origine et d'universalité de la musique: en musique, celui des arts qui tient alors le plus au tempérament et aux nerfs, les naturels "spontanés" (si l'on ose dire ...). Chez eux, point d'artifice, de "rhétorique": aucune opacité entre leur musique et la nature. Qu'ils soient de loin ou de chez nous, leur musique n'est-elle pas alors forcément fraîche - et même simple -, en un mot: sincère? La réflexion se fait bien vite éthique et politique.

Les relations entre ces musiciens de la *Schola* et les organes de folklore seront nombreuses. Bordes, Bourgault-Ducoudray, d'Indy, Tiersot publient, par exemple, dans la *Revue des Traditions populaires*, *Mélysine*. Des contacts vont s'officialiser entre la *Schola* et la *Société d'ethnographie nationale et d'Art populaire*, quasiment une annexe. Tous quatre appartiennent au *Bureau* de la *Société*, créée fin 1894. Celle-ci a pour objectif "*de répandre, concurremment avec les Sociétés similaires existant à Paris ou en province, le goût des études traditionnistes françaises; le respect pour les mille objets de la vie locale ayant un caractère d'originalité, et dont la conservation importe à l'intelligence de notre vie nationale; de mettre en relief par des expositions, des représentations, des auditions et des conférences, l'art populaire disparu ou existant, les légendes, le parler, la musique, les chansons, la danse, la littérature de chaque province, et de contribuer au mieux à l'Exposition universelle de 1900.*" D'étroites collaborations entre les deux organismes auront lieu à l'occasion de congrès régionaux, comme à Niort (mai 1896), Saint-Jean-de-Luz (août 1897), Honfleur (juillet 1899). Programmes musicaux (musique religieuse), "offices-modèles", conférences sur le chant grégorien, la chanson populaire (et ses affinités liturgiques) constituent les grands axes d'une contribution "scholiste". Les assises de la *Société* placent ainsi, côte à côte, délégué du ministre de l'Instruction publique, autorités religieuses et civiles locales, hommes de lettres, musiciens de la *Schola*, moines de Solesmes, érudits locaux. L'idée de régionalisme y est unanimement acceptée et prônée: aidez-nous à "*rappeler les campagnards à leurs champs, les provinciaux à leurs provinces, les coutumiers à leurs coutumes: restaurons cette idée de la petite patrie, sans laquelle l'idée de patrie est trop vaste, devient métaphysique, sujette à controverse, parce qu'elle n'est plus dans le sang et passe dans la discussion*".²¹ Plusieurs de la *Schola* se retrouveront autour de Charles Brun et de sa *Fédération régionaliste de France*, créée en 1900 (V. d'Indy, R. de Castéra, D. de Séverac, par ex.). Observons que Ch. Bordes, ré-

fane, même celle composée sur des sujets religieux".²⁴ La liturgie de Dom Guéranger, celle même que célébrera J.K. Huysmans, se voudra résurrection de cet âge d'or. Et c'est à la régie musicale de cette liturgie que travaille la *Schola Cantorum*.

A regarder de près, d'Indy ne dit pas différemment que d'Ortigue. Ni probablement des siens. Tel Maurice Emmanuel et son "tyran ut" - ou "majesté moderne" - dès lors que, signifiant monarchie absolue, il caractérise un régime autoritaire, celui de l'Art classique dont "les phénomènes qui ont suscité ce régime ont eu au XVII^e siècle leur effervescence".²⁵ Il envahit tout; seul le folklore tint bon et il y eut alors "divergence radicale (vers 1550) entre la musique raffinée, professionnelle et l'art spontané de la Muse populaire".²⁶ Pour d'Indy, le principe de tout art est d'ordre religieux, d'où la suprématie du chant grégorien, y compris sur la chanson populaire: non la populacière, mais "les mélodies primitives vraiment populaires, celles qui ont subsisté à travers les âges et se chantent encore dans les pays où n'a point pénétré l'ignoble chanson de café-concert; elles sont presque toutes, il est difficile d'en douter, des interprétations de monodies liturgiques" (*Cours de composition musicale*, 1^o vol. 84). N'est-il pas naturel de penser que "le peuple, alors religieux, ne connaissant d'autre musique que celle qu'il entendait dans les églises profita des éléments réunis dans sa mémoire pour les adapter à ses propres besoins"? (Ibid.) La chanson populaire est l'héritière du chant grégorien;²⁷ comme le chant grégorien devait être, pour d'Ortigue, l'héritier d'une musique primordiale, du chant primitif d'une société première fondée par Dieu même?

Vulgatum quippe est ...

Le thème d'une régénération de la musique par le plain-chant et la mélodie populaire - "la mélodie populaire, capricieuse et libre, fille indomptée de l'instinct est le réservoir éternel des formes rythmiques et modales. C'est la fontaine de jeunesse à laquelle vient puiser l'art savant, aux époques d'appauvrissement et de fatigue" écrit L.A. Bourgault-Ducoudray, dans le numéro de lancement des *Chansons de France*, sous l'égide de la *Schola* - n'est donc pas nou-

veau. Bien des requisits qui lui président ou qu'il met à contribution semblent relever d'une "vulgate lettrée", de ce discours commun que l'on peut avancer sans obligation d'argumenter tant il va de soi pour chacun, et depuis longtemps. Le thème court régulièrement, on l'a vu, comme sous la plume de J. d'Ortigue, de maints musiciens, musicographes engagés dans le mouvement de réforme ou de restauration du chant et de la musique d'église, mouvement dont la *Schola* constitue l'un des soutiens logistiques et qu'elle campe.

Mais il y a plus. En dépit d'un patronage encombrant pour certains, Rousseau est appelé à la rescousse comme lorsque, dans l'article, *plain-chant* de son *Dictionnaire de musique*, il suggère de "*transporter le plain-chant dans notre musique*" avec goût, savoir, et sans préjugés. Ou lorsqu'il s'en prend aux musiques prétintillées.

Mais n'est-il pas aussi cet auteur (plusieurs fois cité par J. d'Ortigue) d'un *Essai sur l'origine des langues*, dont un chapitre XIX: *Comment la musique a dégénéré?*

Dans sa foulée, une conviction traverse le siècle, de plus en plus alimentée par les découvertes des musiques extra-européennes, et que l'on pourrait résumer, comme suit: plus une société se développe, plus sa musique se différencie. Et, partant, se complexifie. Et, plus elle se complexifie, plus sa portée curative, sociale, psychologique s'amenuise. La musique perd de son efficace sociale, éthique, politique.

Et, là où la musique est désorganisée, désordonnée, c'est que les mœurs sont dépravées. Pour d'Ortigue, la musique entre en décadence lorsque les principes moraux d'une société se désagrègent. Notre musique - la moderne - est décadente. Un lien existe, généreusement et fort classiquement corroboré par Platon. Peut-être Aristote. A coup sûr, avec les musiques d'ailleurs. F. J. Fétis, l'un des grands précurseurs, avec J. d'Ortigue, de la musicologie comparée (plus tard, ethnomusicologie) rappelle volontiers que "*chez tous les peuples de l'antiquité, la musique a été en honneur, à cause de son effet moral; de là vient que la plupart des législateurs l'ont considérée comme un élément de gouvernement*". Et d'ajouter: "*Ces idées de l'effet moral de musique et de son influence sur la situation politique des états (...) sont plus raisonnables qu'on ne le croit communément. Platon, ainsi que les philosophes les plus célèbres de Chine, considéraient la simplicité des mœurs et le calme des passions comme le fondement le plus solide du maintien de la constitution et de la tran-*

comme le fondement le plus solide du maintien de la constitution et de la tranquillité d'un royaume ou d'une république (...). A l'audition et de la musique d'un peuple, il est donc facile de juger de son état moral, de ses passions, de ses dispositions à un état de tranquillité ou révolutionnaire, et enfin de la pureté de ses mœurs ou de ses penchants à la mollesse".²⁸

Vulgatum quippe est ... Il est bien connu que ... la musique agit sur les corps, qu'ils soient sociaux ou de nature. Il sera tout aussi bien connu que température, paysage ou climat influent sur la musique. Montesquieu n'est pas loin. Et les nombreuses querelles musicales du XVIII^e siècle - côtés Musique de celle des Anciens et des Modernes ? - ont quelque peu réactivé la vieille doctrine des *effets de la musique*, à peine somnolente: Ragueneau, l'abbé du Bos, Lecerf de la Vieville. Et Rousseau, bien sûr. Entre les musiques italienne (chaude Italie), française (France tempérée), allemande (froide Allemagne) la cause est entendue. Gretry passe au XIX^e siècle: *"On peut regarder la musique comme un thermomètre qui fait apprécier le degré de sensibilité de chaque peuple, selon le climat qu'il habite. Le chant national de chaque peuple, et plus encore sa manière de chanter, de porter les sons, de les soutenir, de les heurter, de les détacher, les inflexions quelconques plus ou moins douces, passionnées, voluptueuses, gaies, tristes, barbares ou sauvages sont d'accord dans chaque pays avec sa température"* (*Essais sur la musique*, II, 1796-97:127).

En d'autres termes, il y a là, en musique, un refrain (à la manière d'un air inévitable et connu); une "vulgate lettrée", notamment à base de déterminisme écologique ou environnementaliste. Taine et Barrès n'auront guère peine à convaincre, tant la musique a son prêt-à-porter pour le régionalisme? Comme si, par effet de zoom sur une même nation, à des caractères climatiques et géographiques des différentes nations entre elles dont on équipait les discours sur leur musique, devaient désormais répondre des caractéristiques mélodiques et rythmiques des différentes régions d'une même nation.²⁹ Et comme s'il devait y avoir une géographie de la bonne ou de la banale chanson populaire, un peu à la manière de cette géographie du bien et du mal de Frédéric Le Play?³⁰

Pour Julien Tiersot, spécialiste incontournable de la chanson populaire, de Dunkerque à Avranches (le Nord, l'Urbain) le style musical est terne, les formes rudimentaires, les rythmes lourds et saccadés. Il faut dire que le

paysage est plat, le ciel gris, et que les usines fument. Pour ce même auteur, Picardie et Normandie ne sont pas mieux loties: la chanson y est grivoise, peu édifiante et sentimentale, elle manque d'idéal. Plus bas, les Pyrénées sont à la fois méridionales et montagnardes. D'un côté, cette volubilité propre aux méridionaux, une *race expansive* comme dans notre Provence accablée de soleil. Ici, écrit Tiersot, une assez grande paresse d'esprit qui pourrait bien conduire à cette solution non moins paresseuse: l'improvisation. Basques ou Corses, ils improvisent. Pas besoin d'effort, peu d'originalité, on adapte ou on ressasse, empruntant à ce qui est déjà ...

Mais, d'un autre côté, la montagne. Ici, tout change. L'air y est pur, les chemins escarpés, à labri de l'étranger et du changement, aimerait-on dire, à l'inverse des pays de plaine et de ces vallées, ouvertes et trop aisément accessibles. Ainsi, il y a "*dans les chants des montagnes (...) quelque chose de fluide, d'éthéré, une douceur*" que l'on ne retrouve pas dans les mélodies des plaines" (Tiersot 1889: 104).

Plus d'un demi-siècle après, le panorama mélodique dressé par Joseph Canteloube³¹ ne variera guère: "*D'une manière générale, dans les pays des montagnes, où les chants se sont conservés mieux et plus purement qu'ailleurs, les mélodies sont rêveuses, contemplatives, et parfois lyrisme profondément expressif (...). Au contraire, dans les plaines, les chants comme les populations, sont métissés par toutes sortes d'apports et de mélanges. Les mélodies, si elles gagnent en vivacité, en esprit, en légèreté d'allure, perdent en expression; elles prennent un caractère plus extérieur et visent à l'effet, au détriment de la sincérité et du naturel*" (Canteloube 1947: 22).

En somme, qui dit *montagne* dit enclave ou réserve et ce travail naturel, positif de l'isolement. L'autarcie musicale est vertu des cimes. *Fluide, éthéré, douceur, pureté*: le chant populaire idéalisé s'exprime en terme de contenu. Ou plutôt, de qualité de contenu et - à la manière du plain-chant d'esthétique solesmienne? - dans la catégorie de l'onctuosité ou du lubrifiant. Qui dit *plaine* dit *ouverture* ou accessibilité. Et bientôt, *influence*. Le terme va bon train, chargé de cibler ici et là quelque travail de dénaturation dicté de l'extérieur, imposé à la "chose musicale"; celle-ci, donnée intègre une fois pour toutes et depuis toujours - c'est-à-dire livrée clés en main qui par les dieux, qui par la muse? -, serait "influencée". En somme, malaxée jusqu'à en être déformée, dé-naturée. Le vocabulaire du folklore musical empruntera volon-

tiers au lexique de la polémologie, au vocabulaire de la catastrophe ou de la menace.

Le métissage, chez J. Canteloube, un vice d'influence? Le terme semble vouloir évoquer, en filigrane, un procès de violence - la dénaturation en même temps que stigmatiser une tare: l'errance, l'impuissance à rester, à tenir ou à se maintenir. Non sans quelque paradoxe pour un adepte de "tradition orale", le métissage vu par J. Canteloube exigerait cette conception préalable de l'achèvement inné, du blocage d'une forme, d'une pièce, de "repertoires", etc.; bref, celle d'une origine dès lors divine du chant populaire? Préalable d'une aptitude de formes à tourner à vide, hors de l'épaisseur d'un individu et d'une histoire? Individu condamné dès lors à n'avoir jamais été que dépositaire nécessaire mais accidentel ou contingent d'un chant? En somme: un "informateur" transparent?

Caractère plus extérieur, recherche de l'effet: le chant métissé de la pleine s'exprime en figures sinon de contenant, du moins de surface (*super-facies*), de dessus. En bref, de superficialité. Ou d'artificialité. Le chant d'en-haut est profond, sincère et naturel. Le chant d'en-bas est de partout. Autant dire de nulle part? Plus de profondeur, pas de racines; éclectique, en quelque sorte. Le clinquant de V. d'Indy n'est peut-être pas loin. Lasserre non plus: *"le musicien qui n'est pas d'un terroir n'est (donc jamais) qu'un rhéteur"*?

La musique Aryenne

"En toute chose nous voyons la création artistique dominée par le type national, par des lois traditionnelles, qui restreignent l'expansion du sentiment individuel et donnent aux productions de l'esprit un caractère impersonnel, presque abstrait" (Gevaert 1875: 37). Burinée tout le long du siècle, l'Antiquité grecque est alors plus qu'à la mode. Au pinacle. Le compositeur et musicologue belge François-Auguste Gevaert (1828-1908), successeur de Fétis à la direction du Conservatoire de Bruxelles en 1871 publie son *Histoire et théorie de la musique de l'Antiquité* (1875-1881) qui s'impose à ceux qui travaillent alors les origines du chant liturgique et les modes. Il adhère aux vues de Nietzsche

(*Origines de la tragédie*, 1872): tout le développement de l'art musical repose sur la dualité de ces deux principes (le principe *apollinique*, force et lumière; le principe *dyonisiaque*, passionné, pathétique, efféminé), de même que la génération sur la dualité des sexes. Ainsi, "*Beauté froide et sèche, subordination de l'élément féminin, partant manque de sensibilité et de vague - de romantisme, en un mot - prédominance de l'élément objectif, tels sont les traits caractéristiques de l'art musical des Grecs* (1875: 37). Ce qui n'est plus le cas de la musique de l'Occident moderne où domine l'art dyonisiaque: l'élément passionné, pathétique que renferme cet art "*semble lui être venu des Sémites, race éminemment subjective*" (Ibid.).

Entre la musique gréco-romaine et celle de nos jours, écrit encore Gevaert, il existe un intermédiaire naturel: la mélodie homophone encore vivante dans le chant liturgique et populaire des peuples occidentaux, héritiers de la civilisation classique (Ibid.: 201).

Lecteur assidu de Gevaert, L.A. Bourgault-Ducoudray publie ses *Trente mélodies populaires de Grèce et d'Orient* (Lemoine, 1876), qu'il "prolonge", quelques années plus tard, par ses *Trente mélodies de Basse-Bretagne* (Lemoine, 1885), avec des traductions de F. Coppée. La Bretagne devient soeur de la Grèce: on y aime aussi les couleurs, les costumes, les broderies, le nasillement, les notes élevées, les longues tenues; on y a la passion du style orné (1885: 7).

La notion d'*air de famille*, chère à l'enfant de Treguier - Ernest Renan, dans son *Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques* (1855) -, revient à maintes reprises. D'évidence, il y a parenté entre l'art antique et l'art breton; mieux: *communauté d'origine*. Les deux modes que l'on rencontre le plus en Bretagne ne sont-ils pas ceux qui, dans l'Antiquité, caractérisaient le culte des dieux inspireurs de toute musique: l'hypodorien (culte d'Apollon, dieu de la lumière: sérénité, virilité, noblesse), l'hypophrygien (culte de Bacchus, père de l'allégresse et inventeur de la vigne: enthousiasme, passion - passivité - ? - matérialisme). Ainsi, dans les "*Côtes-du-Nord, où la nature est plus mélancolique et plus froide, la race plus sérieuse et réfléchie, on chante le plus souvent en hypodorien, mode d'Apollon. En Cornouailles, où resplendit une nature joyeuse, où s'agite une population nerveuse et passionnée, domine le mode hypophrygien, mode de Bacchus*" (1855: 13).³²

Mais, cet *air de famille* n'irait-il pas plus loin? Grèce, Bretagne, Pays de Galle, Ecosse, Irlande, Suède, jusque dans le cœur de la Russie, ne trouve-t-on pas des caractères identiques au point de vue modal et rythmique? "*Il paraît aujourd'hui démontré que les caractères identiques se retrouvent dans la musique primitive de tous les peuples qui composent le groupe indo-européen, c'est-à-dire la race aryenne*" (Ibid.: 15). Et l'hypothèse d'une *musique aryenne* (Ibid.: 16) vient confirmer les conclusions de la science moderne sur la communauté d'origine de tous les peuples aryens. Voilà, désormais, un nouvel argument à la conscience de cette unité : "*l'argument musical. Il n'est pas besoin d'insister longuement sur les conséquences qui peuvent en découler pour l'avenir de notre art*". Alors ces modes vénérables, qui ne sont plus propres à la Grèce mais aussi bien à nous et qui relèvent donc du *patrimoine de notre race*, pourquoi ne pas les exploiter, suggère, à son tour, l'auteur des *Trente mélodies de Basse-Bretagne*.

L.A. Bourgault-Ducoudray eût-il plus d'échos du côté de la *Schola* que du Conservatoire où, si l'on en croit Louis Laloy (1874-1944), son cours d'histoire de la musique était fort peu suivi et assez lacunaire? Ses travaux sur la chanson deviendront rapidement incontournables, en une période où vont se multiplier les formes publiques d'initiation à la musique populaire. Les conclusions qu'il en tire, le transfert à peine métaphorique d'une terminologie raciologique dans le discours musicologique³³ semblent aller de soi, en 1917, dans telle entreprise d'histoire "*même abrégée, de notre musique nationale*", au titre évocateur: *Pour la musique française, Douze causeries avec une préface de Claude Debussy* - autre publication de guerre?³⁴

NOTES

1. Ce qui ne signifie aucunement que des musicologues et des musiciens ne se soient intéressés au chant populaire avant cette période (cf. Cheyronnaud 1984: 11-46). Mais, en lui offrant officiellement asile, l'organisation communicationnelle, matérielle, symbolique voire

conceptuelle que sera la *Schola Cantorum*, va marquer une étape importante (parfois peu innocente?) dans la promotion de ce domaine en France chez les musiciens.

2. Avec, notamment, *Monsieur Croche* et la *Lettre ouverte à Monsieur le Chevalier C.W. Glück* (Debussy 1987: 100-103). Sur l'utilisateur astucieux du pentatonisme: Brailoïou, 1956; et sa connaissance de la "musique russe": Schaeffner, 1953.
3. Pour Félix Raugel (1881-1957) ancien élève de la *Schola*, si V. d'Indy et Ch. Bordes n'ont pas découvert Rameau, ils ont montré avec lui "quelle fut toujours la vraie grandeur de notre musique nationale"; cf. F. Raugel, "Rameau, Charles Bordes et Vincent d'Indy", *Recherches sur la musique française classique*, V, 1965: 193. Parmi les biographes de Rameau, de la première moitié de ce siècle approximativement, les Paul Berthier, Lionel de la Laurencie, Pierre Lalo, Louis Laloy étaient des fidèles de d'Indy ou des anciens élèves de la *Schola*.
4. L'école laïque et républicaine semble une fidèle du drame glückiste (partant des Lumières). Dans la querelle piccinistes / glückistes du XVIIIe siècle, beaucoup des partisans du musicien allemand avaient été, auparavant, des partisans des Bouffons contre la "musique française" de Rameau avec, au centre, l'opéra; autre querelle dans laquelle partisans de l'opéra italien ou de l'opéra français "ramassent" anciens/modernes. Dans sa *Lettre ouverte à Monsieur le Chevalier C.W. Glück*, Debussy écrira: "De vous avoir connu, la musique française a tiré le bénéfice assez inattendu de tomber dans les bras de Wagner; je me plais à imaginer que, sans vous, ça ne serait non seulement pas arrivé, mais l'art français n'aurait pas demandé aussi souvent son chemin à des gens trop intéressés à le lui faire perdre" (1987:102).
5. Pour prendre l'intitulé de la première partie du *Romantisme français* de Pierre Lasserre (1867-1930). Cet auteur (Jean Darnaudat, d'*Action française*) sera l'une des importantes voix des idées néo-classiques et de la condamnation du romantisme. Il plaidera nationalisme et régio-

nalisme notamment dans son *Frédéric Mistral, Poète, moraliste, citoyen*, Payot, 1918.

6. P. Lasserre, 1931: 130. Jean Racine est alors aux lettres ce que Rameau est à la musique. Jules Lemaître (1853-1914) en est un ardent défenseur: toute une partie de l'oeuvre de Racine est "à jamais inaccessible aux étrangers et, qui sait? peut-être à tous ceux qui sont trop du Midi comme à ceux qui sont trop du Nord" (1908:323).
7. E. Goblot, "Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Fragments", in: *Pour la musique française*. Paris, Georges Crès, 1917: 107. Le thème de l'aristocratie de l'Art est lui-même un thème cher à V. d'Indy.
8. Qu'il cite à plusieurs reprises, du *Cours de composition musicale* - "Wagner a très bien étudié leur oeuvre et leur influence dans une brochure intitulée "Le Judaïsme dans la musique", dont l'édition fut de suite absorbée et qu'il était ensuite fort difficile de se procurer" (Livre IIIe: 105) - à son *Richard Wagner* (Paris, Delagrave, 1930) paru à la fin de sa vie.
9. *Cours de composition musicale*, Troisième Livre rédigé par Guy de Lioncourt d'après les notes prises aux classes de la *Schola Cantorum*. Paris, Durand, 1950: 105.
10. Notamment d'après l'entretien que Louis de Fourcaud (1853-1914) avait publié dans *Le Gaulois* du 5 Janvier 1880, et dont les principales idées reviendront sous sa plume à plusieurs reprises durant la même décennie. Catulle Mendès (1841-1909), dans son célèbre dialogue entre "Le Jeune Prix de Rome et le vieux wagnériste" (*Revue wagnérienne*, 8 juin 1885) reprend des idées analogues et fait une apologie de la chanson populaire aux musiciens.
11. Ce qui n'était pas forcément un compliment sous la plume du critique musical de la *Revue de deux-Mondes*; celui-ci (1858-1930), pianiste, condisciple de Debussy, sera défenseur de son ami Charles Maurras

devant Pie X en 1913 Il fera partie du Conseil d'administration de la *Schola Cantorum*.

12. Des anciens élèves de César Franck, qui vénéraient particulièrement le *Pater seraphicus*.
13. Ecole de musique classique et religieuse, fondée en 1853 par le protestant Louis Niedermeyer. Cette école, dira R. de Castéra dans son histoire de la *Schola* 1890-1900, "où l'on enseigne peut-être de bonnes choses, mais où l'on ne cultive pas assez la foi dans la mission artistique élevée à la hauteur d'un devoir" (p. 46).
14. Lionel de La Laurencie, *Le Goût musical en France*, Paris, Janin, 1905: 19.
15. Christian Goubault. "Les chapelles musicales françaises ou la querelle des "gros-Boutiens" et des "petits-Boutiens"", *Revue internationale de musique française*, 5, 1981: 99-112.

BIBLIOGRAPHIE

Maurice BARRES, 1902 *Scènes et doctrines du nationalisme*. Paris, Félix Juven.

Paul BENICHOU, 1977 *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*. Paris, Gallimard.

Constantin BRAILOIU, 1956 *Pentatonismes chez Debussy. Studia memorioe Belae Bartok sacra*. Aedes Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, pp. 385-426.

Joseph CANTELOUBE, 1947 *Les chants des provinces de France*. Paris, Didier.

René de CASTERA, s.d. *Dix années d'action musicale religieuse 1890-1900. Les Chanteurs de Saint-Gervais. La Schola Cantorum*. Paris, Bureaux de la Schola Cantorum.

Jacques CHEYRONNAUD, 1984 *Mémoires en recueils. Jalons pour une histoire des collectes musicales en terrain français*. Montpellier, Office Départemental d'Action Culturelle.

Claude DEBUSSY, 1987 *Monsieur Croche et autres écrits*. Paris, Gallimard.

Michel FAURE, 1985 *Musique et Société du Second Empire aux années vingt*. Paris, Flammarion.

Cuthbert GILDERSTONE, 1962 *Jean-Philippe RAMNEAU*. Sa vie, son oeuvre. Paris, Desclée de Brouwer.

Jean-Yves HAMELINE, 1977 *Le son de l'histoire. Chant et musique dans la restauration catholique. La Maison-Dieu*, 131, pp. 5-47.

Pierre LASSERRE, 1907 *Le Romantisme français. Essai sur la Révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*. Paris, Société du Mercure de France

1972 *Des romantiques à nous*. Paris, Ed. de la Nouvelle critique.

1931 *Philosophie du goût musical. Nouvelle édition suivie de trois études sur Grétry, Rameau, Wagner*. Paris, Calmann-Lévy.

Joseph d'ORTIGUE, 1853 *Dictionnaire de plain-chant et de musique religieuse*. Paris, Migne (2 éd. 1860).

- M.-C. POINSOT, 1911 *Spectacles et recueils. Esthétique régionaliste*. Paris, Eugène Figuière et Cie.
- Léon POLIAKOV, 1987 *Le mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*. Paris, Ed. Complexe.
- André SCHAEFFNER, 1953 *Debussy et ses rapports avec la musique russe. Musique russe*. Paris, P.U.F., vol. 1, pp. 95-138.
- 1989 *Musique savante, musique populaire, musique nationale. Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 6:75-88 (1942).
- Auguste SERIEYX, 1913 *Vincent d'Indy*. Paris, Société des Trente, Albert Messein.
- Zeev STERNHELL, 1985 *Maurice Barrès et le nationalisme français*. Paris, Ed. Complexe.
- Julien TIERSOT, 1889 *Histoire de la chanson populaire en France*. Paris, Plon, Nourrit
- 1924 *Un demi-siècle de musique française 1870-1919*. Paris, Félix Alcan (2e éd.)
- Lem VALLAS, 1946-1950 *Vincent d'Indy*. Paris, Albin Michel (2 vol.).
- Eugen WEBER, 1962 *L'Action française*. Paris, Stock (traduit de l'anglais par Michel Chrestien)

RESUMOS DOS ARTIGOS / RESUMES DES ARTICLES

Martine SEGALEN, Meubles et décors quotidiens: différence sans indifférences une enquête à Nanterre et Evreux

Réflexion sur les objets dits "de consommation", cet article montre la richesse affective dont sont investis les meubles et les objets du décor quotidien. Des enquêtes conduites auprès de familles appartenant aux classes moyennes dans une petite ville normande révèlent que, même produits à plusieurs milliers d'exemplaires, les meubles et bibelots domestiques expriment l'identité sociale, les moments clés de la vie familiale et professionnelle. Ils sont autant de points d'ancrage de la mémoire, autant de repères du cycle de la vie familiale.

Les groupes sociaux qui développent des pratiques identiques d'appropriation se distinguent cependant en ce que, chez les plus aisés, il existe un "capital meuble" qui marque la continuité de la lignée, tandis que chez les plus démunis, les meubles achetés ne seront vraisemblablement pas transmis aux enfants: ils finiront dans le garage d'une résidence secondaire, ou à la décharge.

Martine SEGALEN, Meubles et décors quotidiens: différence sans indifférences une enquête à Nanterre et Evreux

Apresentando-se como uma reflexão sobre os aspectos ditos "de consumo", este artigo mostra a riqueza afectiva investida nos móveis e objec-

tos da decoração quotidiana. Os inquéritos conduzidos junto de famílias modestas dos arredores de Paris e de famílias pertencentes às classes médias de uma pequena vila normanda, revelam que, apesar de produzidos em vários milhares de exemplares, os móveis e "bibelots" domésticos exprimem a identidade social e profissional. Estes representam ao mesmo tempo pontos de fixação da memória e de referência do ciclo da vida familiar.

Os grupos sociais que desenvolvem práticas idênticas de apropriação, distinguem-se, no entanto, pelo facto de nos mais abastados existir um "capital do móvel" que marca a continuidade da linhada, enquanto nos mais desprovidos, os móveis comprados nunca serão, provavelmente, transmitidos aos filhos; acabarão na garagem de uma residência secundária ou numa lixeira.

Patrick LE COURRICE, Trois histoires, trois pouvoirs. formes locales du politique en Bretagne

A partir de la situation politique de trois communes bretonnes, l'auteur tente d'élaborer un modèle d'analyse des différents types de pouvoirs locaux. Pour cela, il recherche les concomitances entre les Ocomposants du pouvoir (parenté, économie, idéologie), les caractéristiques de la domination (objectifs, actions, détenteurs) et les types de légitimité définis par Weber. L'ensemble des caractéristiques de chaque type de pouvoir se trouve donc intégré dans le modèle et la définition d'un seul des éléments de l'un des groupes de caractéristiques doit permettre la déduction théorique de tous les autres. Les analyses de terrain montrent que de la cohérence entre ces trois groupes d'éléments dépend la stabilité des pouvoirs en place. Par conséquent, le modèle servirait à caractériser un type de pouvoir en fonctionnement, à faciliter l'observation et à établir des hypothèses prévisionnelles.

Patrick LE COURRICE, Trois histolres, trois pouvoirs. formes locales du politique en Bretagne

A partir da situação política de três municípios bretões, o autor tenta elaborar um modelo de análise dos diferentes tipos de poderes locais. Para tal, procura as concomitâncias entre as componentes do poder (parentesco,

economia, ideologia), as características de domínio (objectivos, acções, detentores) e os tipos de legitimidade definidos por Weber. O conjunto das características de cada tipo de poder encontra-se assim integrado no modelo e a definição de um dos elementos de um dos grupos de características deve permitir a dedução teórica de todos os outros. As análises de terreno mostram que a estabilidade dos poderes locais depende da coerência destes três grupos de elementos.

Nicolas, C. GOVOROFF, Variations saisonnières de l'organisation sociale d'un groupe de chasseurs en Haute-Provence.

A travers l'analyse de plusieurs associations cynégétiques du Sud-Est de la France, il sera montré comment chaque année, ces groupes se constituent puis, après avoir délimité l'espace de la pratique, se transforment au cours d'une même saison de chasse.

Explicitement basés sur des rapports égalitaires, les équipes de chasseurs n'en sont pas moins l'objet de tentatives internes de hiérarchisation de leurs membres mais dont l'expression n'est possible qu'après la fermeture de la période légale de la chasse; ceci sous certaines conditions qui dépassent les seuls cadres du groupe de chasse et du cycle annuel de son activité.

Nicolas, C. GOVOROFF, Variations saisonnières de l'organisation sociale d'un groupe de chasseurs en Haute-Provence.

Através da análise de várias associações cinegéticas do Sueste da França, é mostrado como, todos os anos, se constituem estes grupos e como, após terem delimitado o espaço da sua prática, se transformam ao longo de uma mesma estação de caça.

Apesar de explicitamente baseados em relações igualitárias, os grupos de caçadores não deixam de ser objecto de tentativas internas de hierarquização dos seus membros. Expressão que no entanto só é possível após o fecho do período legal da caça e sob certas condições que ultrapassam o âmbito do grupo e do ciclo anual da sua actividade.

Sophie MARTIN, Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp: un voyage de guérison

Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp est fondé sur la présence d'une relique précieuse, celle d'une portion du sang du Christ, recueillie lors de la Passion par Nicodème. Une légende, dont les plus anciennes versions connues datent du XII^e siècle, raconte la venue de la relique par la mer de Jérusalem à la côte normande, enfermée dans le tronc d'un figuier.

Ce pèlerinage du Précieux Sang se trouve ainsi objet de savoir médical populaire: le pèlerinage est un lieu, un temps où se met en scène une communication avec la sur-nature, un contact qui s'exprime dans l'actualisation de la puissance, l'effusion de la force que l'on nomme guérison miraculeuse.

Pèleriner c'est atteindre par le parcours d'un chemin, un lieu géographique précis, un "locus sacré" où la puissance divine, où la force de la sur-nature peut s'actualiser et se manifester. L'ethnographie du pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp nous indique comment sont fondées, notamment dans le récit légendaire, ces "portes du ciel", et comment sont déclinées, dans le rite, les différentes modalités de "cet affranchissement de la distance" vers ces lieux de communication, qui pourra quelquefois permettre au malade de recouvrer la santé.

Sophie MARTIN, Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp: un voyage de guérison

A peregrinação do Precioso Sangue de Fécamp (França) apoia-se na presença de uma relíquia preciosa, uma porção do sangue do Cristo, recolhida por Nicodemus quando da Paixão. Uma lenda, cujas mais antigas versões conhecidas datam do século XII, conta a vinda da relíquia pelo mar de Jerusalém à costa normanda, encerrada num tronco de figueira.

Esta peregrinação do Precioso Sangue encontra-se assim objecto de um saber medicinal popular: a peregrinação é um lugar, um tempo em que se põe em cena uma comunicação com o sobrenatural, um contacto que se exprime na actualização do poder, na efusão do força chamada cura milagrosa.

Peregrinar é alcançar pelo percurso de um caminho, um lugar geográ-

fico preciso um "locus sagrado" onde o poder divino, onde a força do sobrenatural se pode actualizar e manifestar-se. A etnografia da peregrinação do Precioso Sangue indica-nos como são estabelecidas, principalmente na narração lendária, estas "portas do céu" e como são recusadas no ritual, as diferentes modalidades "desta libertação da distância" para estes lugares de comunicação que poderão algumas vezes permitir ao doente recuperar a saúde.

Jean-René TROCHET, Frontières ethnographiques en Haute-Marne et au Nord-Est de la France

L'étude de quelques objets et locaux agricoles du département de la Haute-Marne montre des oppositions diverses, qui renvoient à l'histoire de la vie matérielle des contrées du Nord-Est de la France. Il existe globalement une opposition Nord-Sud, qui atteste le caractère dans l'ensemble plus progressiste du Nord pour l'adoption de nouveaux mots et de nouvelles notions de la vie rurale. Cette opposition concerne des noms d'origine gauloise, latine et germanique et semble avoir été vivante entre l'antiquité gallo-romaine et le haut Moyen-Age. Mais on trouve aussi un groupe de mots spécifique au Nord-Est, ce qui indique que cette zone fut distinguée un moment dans l'ensemble gallo-roman.

Jean-René TROCHET, Frontières ethnographiques en Haute-Marne et au Nord-Est de la France

O estudo de alguns objectos e locais agrícolas do departamento da Alta-Marne, indica oposições diversas que remetem para a história da vida material das regiões do Nordeste da França. Globalmente existe uma oposição Norte/Sul atestado pelo carácter do conjunto mais progressista do Norte na adopção de novas palavras e novas noções da vida rural.

Esta oposição respeitante aos nomes de origem gaulesa, latina e germânica, parece ter estado viva entre a antiguidade galo-romana e a alta Idade Média. Mas encontra-se também um grupo de palavras específicas do Nor-

deste indicando que esta zona se distinguiu em determinado momento do conjunto galo-romano.

Isabelle BOUARD, Mise en scène de la différence: le bistrot ouvrier

Sous l'apparence d'un acte libre et individuel, le choix d'une boisson dans les cafés obéit à des lois qui émanent du système de valeurs de la société étudiée. Identitaire à divers égards, la boisson marque socialement l'individu selon son âge, son statut social et professionnel. Dès lors, les modifications dans les manières de boire sont corrélées à l'émergence de groupes d'âge ou sociaux. L'individu, quant à lui, ne peut bouleverser la classification des boissons, sans être l'objet d'interprétations sociales visant l'acte déviant.

Isabelle BOUARD, Mise en scène de la différence: le bistrot ouvrier

Sob a aparência de um acto livre e individual, a escolha de uma bebida nos cafés obedece a leis que emanam do sistema de valores da sociedade estudada. Identitária a vários títulos, a bebida marca socialmente o indivíduo segundo a sua idade, o seu estatuto social e profissional. Desde logo, as modificações nas formas de beber estão correlacionadas com a emergência de grupos de idade ou sociais. O indivíduo, quanto a ele, não pode alterar a classificação das bebidas, sem ser objecto de interpretações sociais visando o acto desviante.

Béatrix Le WITA, Les jésuites éducateurs de l'élite depuis plus quatre siècles

Dans cet article, l'auteur s'intéresse à la formation de l'homme d'élite dans la France d'aujourd'hui à travers le système pédagogique jésuite. Un tel objet d'étude impose de faire un détour par une discussion de méthode. En choisissant d'ethnographier une fraction lettrée de notre société, il semble nécessaire au chercheur d'accomplir un certain travail d'acculturation afin de

tenter de maîtriser et manipuler un savoir accumulé depuis plus de quatre siècles par les membres de la Compagnie.

Qu'est-ce qui distingue aujourd'hui, en propre, un collège jésuite des autres établissements scolaires? Quels rapports entretient ce mode d'éducation avec certaines fractions des classes dominantes? Quelle conception de l'homme d'élite ou de l'homme moderne se dégage de la spiritualité ignatienne qui anime les pédagogues jésuites?

Pour répondre à de telles questions, l'auteur expose ici le cheminement de sa démarche, prélude à une enquête ethnographique.

Béatrix Le WITA, Les jésuites éducateurs de l'élite depuis plus quatre siècles

Neste artigo, o autor interessa-se pela formação do homem de elite na França de hoje, através do sistema pedagógico jesuítico. Um tal objecto de estudo impõe uma digressão por uma discussão de método. Ao decidir etnografar uma fracção letrada da sociedade, parece necessário ao investigador executar um certo trabalho de aculturação para tentar dominar e manipular um saber acumulado durante mais de quatro séculos pelos membros da Companhia.

O que é que distingue hoje, propriamente, um colégio jesuítico de outros estabelecimentos escolares? Que relações mantém este modo de educação com certas fracções das classes dominantes? Que concepção de homem de elite ou de homem moderno emerge da espiritualidade ignatiana e anima os pedagogos jesuitas?

Jacques CHEYRONNAUD, La musique des racines. Folklore musical et nationalisme en France (fin XIXe-début XXe.)

Considérant ici le Folklore musical comme travail de catégorisation des sociétés modernes lorsqu'elles instruisent leur mémoire, on examine plus précisément le cas de la France et l'émergence, à la fin du XIXe siècle, de ce secteur notamment chez les musiciens et les musicologues.

Cette étude fait partie d'un ensemble de quatre articles développant

chacun un point plus particulier autour de la question du nationalisme musical et des déterminismes musicaux.

Jacques CHEYRONNAUD, La musique des racines. Folklore musical et nationalisme en France (fin XIXe-début XXe.)

Considera-se aqui o folclore musical como trabalho de categorização das sociedades modernas quando elas informam a sua memória, examinando mais particularmente o caso da França e a emergência deste sector no fim do século XIX, principalmente entre os músicos e os musicólogos.

Este estudo faz parte de um conjunto de quatro artigos desenvolvendo cada um deles um ponto mais particular à volta da questão do nacionalismo musical e dos determinismos musicais.

LUSOTOPIE
*Enjeux contemporains dans les espaces
lusophones*

**APPEL POUR UNE REVUE FRANCOPHONE D'ETUDES
CONTEMPORAINES SUR LES PAYS ET
COMMUNAUTES DE LANGUE OFFICIELLE OU
NATIONALE PORTUGAISE ET CREOLE**

Les habitants des pays de langue officielle portugaise seront plus nombreux que les francophones au sein du milliard de "latins" attendu pour l'An 2000. Pour des raisons diverses, cette réalité massive est largement ignorée en France.

Un terrain "mondial", un objet de recherche délimité

Il n'est pourtant guère besoin d'insister sur l'importance du sujet: le poids croissant du géant brésilien en Amérique latine, l'entrée du Portugal dans la Communauté européenne, l'adhésion des cinq Etats africains lusophones à la Convention de Lomé (sanctionnée, en France, par leur "inclusion" dans l'aire de compétence du Ministère de la Coopération et non plus des

Relations extérieures) et la position-clef de deux d'entre eux (Angola et Mozambique) dans les conflits d'Afrique australe, l'existence de vastes -, - communautés portugaises en France, en Afrique du sud, aux Etats-Unis et cap-verdiennes au Portugal, en Hollande, en Angola et également aux Etas-Unis, l'existence croissante d'organismes inter-étatiques lusophones (l'Organisation des Cinq, en Afrique; l'UCCLA qui groupe les grandes villes lusophones du monde; l'Institut de la Langue Portugaise au Brésil, etc.), tout cela indique que, bien que plus éclaté que le domaine hispanophone, la lusophonie est et sera une réalité politique, humaine et culturelle à ne pas négliger.

La Révolution des Oeillets au Portugal, le processus de démocratisation au Brésil, les guerres au Mozambique et en Angola, ont provoqué un intérêt croissant, en France comme ailleurs. Cela a cependant été loin d'être suffisant pour corriger des déséquilibres notoires: il n'y a guère de chercheurs sur le Portugal contemporain (notamment en histoire, sciences politiques, économie) et certains peuvent trouver trop restreint le domaine d'un luso-africaniste, mais considérer comme largement suffisant le domaine d'un spécialiste d'un seul Etat africain francophone; enfin les spécialistes des littératures luso-brésiliennes restent, à eux seuls, sans doute plus nombreux que l'ensemble des chercheurs en Sciences de l'Homme, de la Société et de l'Environnement (SHSE) sur ces pays.

Ce dernier aspect n'est pas spécifique du monde lusophone: parce qu'elle fut d'abord portée par des spécialistes de la langue arabe, portugaise, voire italienne, l'étude des pays correspondants a d'abord été l'affaire de professeurs d'Arabe, de

Portugais, d'Italien. On ne saurait en faire le reproche aux littéraires. En revanche, cette situation souligne la nécessaire dynamisation des études de SHSE sur l'aire lusophone. Il s'agit aussi de la rééquilibrer: l'histoire portugaise semble rester plus étudiée pour l'époque moderne que contemporaine; les luso-africanistes sont en nombre infime; quant à l'immense Brésil, s'il est mieux couvert par l'ethnologie, la tradition anthropologique moderne y est plus récente et, en outre, mal connue des lecteurs de langue française.

L'éclatement du domaine lusophone conduit aussi à l'éclatement des études: les luso-africanistes étant des africanistes travaillent et publient au sein d'équipes africanistes; les brasilianistes travaillent au sein d'équipes américanistes; et les lusitanistes luttent pied à pied pour ne pas être engloutis dans un ibérisme fatalement très hispanique.

Pourtant l'hétérogénéité du domaine lusophone est aussi un enjeu et un atout pour la recherche: si l'on inclut les communautés résiduelles d'Asie (Macao, Timor oriental, Goa, voire des communautés de Malaca et Sri-Lanka), il s'étend sur quatre continents. Cela signifie qu'il constitue un terrain de recherche plainement stimulant pour l'étude des problèmes mondiaux, sans avoir pour autant le gigantisme du domaine anglophone; il est comparable au domaine francophone, à une nuance importante près: la taille de son ancienne métropole et les différentes situations difficiles qu'elle a connues ne lui ont pas permis d'être le foyer naturel de la recherche sur cette aire à la hauteur des besoins. Par exemple, au cours des seize années qui nous séparent du 25 avril 1974, plus de thèses de doctorat sur le

Mozambique ont sans doute été soutenues en Suède ou au Canada qu'au Portugal -si l'on met de côté la littérature.

Terrain de recherche mondial, le domaine lusophone constitue un objet de recherche délimité. La dimension commune des sept Etats et de diverses communautés est fondée sur l'histoire coloniale, sur la langue, sur des institutions internationales, sur des liens familiaux restés nombreux et sur la prégnance de l'idéologie lusotropicaliste dans diverses couches sociales de Rio à Luanda et Lisbonne. Luso-africanistes, brasilianistes et lusitanistes devraient donc pouvoir collaborer davantage sans pour autant que ressurgisse le vieux défaut lusotropicaliste de considérer les études brésiliennes et africaines comme des "prolongements" des études portugaises. Mais comme il est nécessaire qu'ils demeurent les uns et les autres dans leurs centres américanistes, africanistes et ibéristes, il faut créer des instruments stables de convergence des programmes de recherche. L'un de ces instruments peut et doit être une revue scientifique.

Une Revue de Sciences de l'Homme, de la Société et de l'Environnement

Une telle revue n'existe pas, et à notre connaissance n'a jamais existé. Des publications littéraires (s'adjoignant de temps à autres tel ou tel spécialiste des SHSE sans pour autant devenir interdisciplinaires) ont existé et existent en France et à l'étranger.

Mais il nous faut une revue de SHSE, publiant, évidemment aussi des articles de SHSE *sur* la littérature.

La revue dont nous avons besoin ne sera pas non plus une revue d'"études lusophones": étudier les makhuwa du nord-Mozambique, le front de colonisation interne en Amazonie ou le travail des missions évangélistes sur le planalto ovimbundu d'Angola n'a rien de "lusophone". En revanche, d'autres thèmes sont tout à fait lusophones et il paraît scientifiquement nécessaire d'y adjoindre les divers créoles (notamment celui des Iles du Cap-Vert, langue nationale), avec leurs sociétés, économies et cultures.

Pluridisciplinaire -de la sociologie agraire à l'ethnolinguistique, des sciences politiques aux sciences de l'environnement et aux études sur la littérature, etc.- la revue sera contemporanéiste. La délimitation dans le temps est indispensable dès lors qu'on aborde un domaine éclaté et que l'on s'ouvre à toutes les disciplines des SHSE. Quelle serait l'utilité d'une revue publiant les résultats de fouilles archéologiques à Conimbriga (romaines et non portugaises) aux côtés d'une étude sur les *favelas* du Brésil? L'hétérogénéité engloutirait l'objectif scientifique. En revanche, parce que le but est la compréhension des phénomènes contemporains, on pourra remonter aussi loin qu'il sera nécessaire: la définition "contemporaine" doit donc être comprise dans son acception historique la plus classique -dans le domaine lusophone, la genèse de la rupture brésilienne s'impose comme période initiale.

Il s'agit d'utiliser tout l'arsenal des sciences de l'homme, de la société et de l'environnement comme outil d'intervention pour la compréhension des processus sociaux en cours dans les Etats, communautés et émigrations. Il s'agit de publier des articles ayant un enjeu précis dans cette compréhension. Dans la mesure où elle parviendra à devenir effectivement une publication de référence sur ces questions, cette revue scientifique aura un caractère politique, au sens fort du terme, qui devra lui assurer une audience au-delà du milieu universitaire et des spécialistes de ces pays.

Un projet francophone *

Il existe déjà des revues sectorielles en portugais, anglais, français, allemand, etc. L'ambition est autre: être la revue, de diffusion et rédaction internationales, de langue non portugaise sur l'ensemble du champ lusophone contemporain. Pour des raisons historiques diverses, le français est encore une langue courante parmi les élites politiques et universitaires des sept Etats et, quoique déclinant, reste à peu près à égalité avec l'anglais dans l'éducation. Cela signifie qu'il est possible de créer une revue de vocation internationale dont la langue soit le français. D'initiative française, la conception de cette revue est également un projet francophone.

* [NND - La direction de Meridies ne partage pas les arguments avancés pour justifier le projet francophone de lusotopie. Ces arguments n'engagent donc que ses rédacteurs.]

Un projet de moyen terme

Le projet est pensé sur le moyen terme. Il est ambitieux mais réaliste: des éléments existent déjà, des revues sectorielles ont été créées pour pallier l'absence d'une revue de plus vaste diffusion (*Cahiers du Brésil Contemporain*, *Recherches en Histoire du Portugal*, *Recherches en Anthropologie du Portugal*, par exemple).

La circulation du texte de cet appel en France, dans les pays lusophones et ailleurs, doit permettre aux scientifiques intéressés de "réagir". Il s'agit d'un autre côté de stabiliser un noyau de personnes aux conceptions éditoriales compatibles, sous la forme d'une association 1901 chargée de concevoir la revue et d'engager les démarches nécessaires. Une aide publique est indispensable, sous forme de subventions et d'un demi-poste de secrétariat scientifique; des aides privées ponctuelles seront les bienvenues. Un accord avec un éditeur privé, pour l'édition ou la simple diffusion, devra ensuite être trouvé. La revue sera trimestrielle (un rythme plus lent détruit la sensation de "revue" et empêche les abonnements), avec peut-être un démarrage semestriel.

Recevant cet appel, nous vous demandons de bien vouloir "réagir", d'envoyer vos critiques, suggestions, idées, à l'adresse mentionnée. Nous vous appelons à signer ce texte en appui à son orientation générale et, pour ceux qui le souhaiteraient, à nous

indiquer si vous serez candidats à l'adhésion à l'association 1901 responsable.

Paris, le 9 janvier 1992, l'Assemblée constitutive de l'Association des chercheurs de la revue *Lusotopie/Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*.

L'ACRL est une association 1901 (statuts publiés au J.O. n°31, 29.07.92); son conseil d'administration actuel est composé notamment de M.Cahen et Chr.Geffray (président et vice-président), M.Lesourd, Chr.Messiant, D.Couto, C.Callier-Boisvert, Chr.Ritui (secrétaire et secrétaires-adjoints) et L.Marrou (trésorier).

Secrétariat de l'association: Michel Lesourd, Université de Rouen, UFR de Lettres et Sc.Humaines, Dépt. de Géographie/LEDFA, B.P.108, 76134-Mont-St-Aignan, France

Maquettes des deux premiers numéros (1994)

telles qu'étudiées lors de la réunion du Conseil d'administration du
27 mars 1993

Par maquette on entend un projet de numéro, susceptible de modifications et de propositions, dont les articles du thème principal ont déjà été définis et les auteurs pressentis.

La maquette inclut ici uniquement la partie thématique de la revue (le dossier) et non les articles de mélange et les chroniques scientifique et bibliographique. Il est prévu que chaque dossier représente environ 120 pages pour un total de 200.

N°1-Février 1994

Géopolitique des mondes lusophones

Responsable: Michel Lesourd

Avant-propos:

Enjeux contemporains dans les espaces lusophones (enjeux territoriaux, enjeux démocratiques; géopolitiques internes; espace culturel et espace politique)

Michel Cahen, Michel Lesourd et Michel Laban

Territoires et stratégies

1. Portugal: le paradoxe atlantique

Joaquim Ramos da Silva

2. Brésil: le Mercosur, un gigantisme à l'heure de la reprise en main américaine?

Jean-Yves Mérian

3. L'Angola après l'apartheid: Afrique australe ou Afrique centrale?

Manuel Ennes Ferreira

4. Conflits frontaliers en Guinée-Bissau

Anne Gaudin

5. Timor: un Koweït oublié

Michel Robert, avec un contre-point de Gervase Clarence-Smith

6. Macao: 1999?

Louis Marrou

Géopolitiques internes

7. Problèmes inter-ethniques et construction politique au Mozambique

Michel Cahen, Luis de Brito et Rafael da Conceição

8. Problèmes inter-ethniques et construction politique en Angola

Christine Messiant

9. Cap-Vert et São Tomé: insularismes et développement

Michel Lesourd

10. Nord-Portugal et Aquitaine: un cas de relations interrégionales directes

François Guichard

11. Pluralisme et développement régional inégal au Brésil
[sous réserve]

12. La convoitise amazonienne

Philippe Léna et Christian Geffray

13. Le Nord-Est brésilien, région épave
[sous réserve, *Hervé Théry*]

N°2-Septembre 1994
Les transitions libérales en Afrique
lusophone

Responsables: Christine Messiant, Michel Cahen

Avant-propos:

La fin des premières républiques

Aux origines des tournants libéraux

1. Fin du Parti-Etat, fin de l'Etat-nation?

Le cas mozambicain (1984-1990)

Luis de Brito

2. L'économie politique du Mozambique (1984-1992)

Jacques Marchand

3. L'économie politique de l'Angola

Manuel Ennes Ferreira

4. Le tournant cap-verdien

Michel Lesourd

Nouvelle donne pour les groupes sociaux

5. Communautés pastorales du Sud-Angolais

Ruy Duarte de Carvalho

6. La très grande famille du MPLA

Christine Messiant

7. Misères urbaines et pogroms ethniques (Luanda)

Jean-Michel Mabeko-Tali

**8. Un cas d'expansionnisme régional ethnique: les Macondes
du Cabo Delgado (Mozambique)**

Rafael da Conceição

**9. D'une génération l'autre: la littérature dans les PALOPs,
1975-1994**

Michel Laban

Le champ du politique

10. Un document sur l'UNITA

Présentation par *Christine Messiant*

**11. Cette chance qu'elle n'avait pas: la troisième force en
Angola**

[sous réserve, Carlos Cardoso ou Christine Messiant]

**12. La RENAMO du Mozambique: de l'"armée sauvage" à
parti politique?**

Michel Cahen

**13. De l'utilité de la tradition: le PAIGC et les chefferies de
Guinée-Bissau**

Rafael Mendes Fernandes

14. Luites politiques et forces sociales au Mozambique

Luis de Brito

15. Politique et insularisme aux Iles du Cap-Vert

Rafael Mendes Fernandes, avec un contre-point de *Luis Silva*

16. Une culture politique dans un micro-Etat: São Tomé

[sous réserve Gerhard Seibert]

18. Le Portugal et son "pré-carré" dans la transition

[sous réserve, par un auteur portugais]

Note: ce numéro qui s'annonce épais et sera peut-être double, entre dans le cadre de l'appel d'offre du Ministère de la Recherche et de l'Espace "Démocratisation et développement dans les pays du Sud" sur lequel les Groupements de Recherche du CNRS n°846 ("Afrique australe") et 801 ("Pays arides") ont été sélectionnés sur un projet "Transition libérales en Afrique australe et en Afrique lusophone". Il devrait être accompagné de la tenue d'un colloque, sans doute à Lisbonne à l'Institut Franco-Portugais.

[Un recueil hors-série sur le Portugal vingt ans après le 25 avril
est envisagé]

**Pré-maquettes des troisième et quatrième
numéros**

Par "pré-maquette" on entend un numéro dont les thèmes ont déjà été envisagés sans que des engagements d'auteurs n'aient encore été formellement demandés.

N°3-Janvier 1995

Lusotropicalisme

Responsables: Marion Aubrée et Christian Geffray

Le berceau brésilien

1.Métissages au Brésil

Marion Aubrée et Katia Matoso

2.Critique de la théorie de Gilberto Freyre

Luis Fernando Duarte

3.Le mouvement "Armorial"

Marion Aubrée

4.Lusotropicalisme et paternalisme

Christian geffray

Fortunes de l'idéologie

5.Lusotropicalisme et identité portugaise

Didier Lahon

6. Pourquoi les Portugais ont-ils invité Gilberto Freyre?**L'idée portugaise de la colonisation***C. Callier-Boisvert***7. Lusotropicalisme à l'anglaise***Christine Messiant***8. Baltazar Lopes contre Gilberto Freyre***Luis Silva***9. Lusotropicalisme en Inde**[sous réserve, *Déjanirah Couto*]**N°4-septembre 1995****Poussières d'Asie**Responsables: *Déjanirah Couto* et *Louis Marrou***1. Commerçants indiens de Lisbonne***J. Malheiros**Macao***2. Le delta de la rivière des perles. La relation Macao-Chine
au XXème siècle***San Juan***3. Le Portugais à Macao***Zê Bettencourt***4. Le territoire de Macao avant la rétrocession***Louis Marrou*

Goa

5. Goa dans les problèmes politiques de l'Inde actuelle

Déjanirah Couto

6. Commerçants de la côte de Coromandel et de Ceylan

Subramanyan

7. La diaspora goanaise aux Etats-Unis

[sous réserve]

<p>Autres thèmes évoqués pour les premières années</p>

Numérotation sous réserve de modification:

N°5

Réserve d'espaces, terre, mise en valeur

Responsables: Philippe Lena, Christian Geffray

N°6

**Ethnicité, identité, citoyenneté dans les pays
lusophones**

Responsables: Marion Aubrée, Robert Cabanes et Didier Lahon

N°7

Perles d'Afrique (Cap-Vert, São Tomé)

Autres thèmes discutés en conseil d'administration:

**L'espace lusophone aujourd'hui: un espace migratoire
inversé**

(Les cap-verdiens et les Brésiliens au Portugal. La montée du racisme. *Retornados* de la deuxième vague: retour d'Afrique du Sud?. Les Macaenses. Etat sur les retours d'émigrants européens. Le Portugal, porte d'Europe?)

La langue française dans le monde lusophone

(Francophonie/phylie traditionnelle des élites. Les bases du système: l'enseignement des langues au Portugal et son évolution. Les formes du passage à l'anglais, la reconversion des élites. La langue des émigrants: quel français? Trilinguisme, une condition identitaire pour les petites nations? Lusophonie/francophonie: concurrence ou alliance stratégique?)

Villes lusophones

(Urbanisme et architecture à la portugaise. Pour une cartographie des témoignages urbains dispersés. Les politiques nationales des patrimoines (Goa, Afrique, Brésil et Portugal). Le chemin inverse: influence de l'Empire au Portugal. Un patrimoine mondial (manuélin) ou méconnu ("casas brasileiras"): protections, mise en valeur et menaces)

Lusophonies galiciennes

(La langue galicienne: état des lieux. La question des normes linguistiques. Variétés et limites des fraternités culturelles Minho-Trás-Os-Montes/Galice.

Le rapport psycho-affectif et le concret des Galiciens du Portugal. Portugais de Galice. Rêves et réalités de la coopération interrégionale)

La maison de l'émigrant

(Un débat acerbe, incomplet, caricatural: réussite du peuple ou désastre paysager? La mesure du phénomène. Qu'est-ce que la maison de l'émigrant. La maison de l'émigrant au coeur du projet migratoire. Confort de vie concret *versus* indignations bourgeoises urbaines? Qu'en faire: une question pour la seconde génération)

Autres thèmes:

Portugal/Espagne: vieilles méfiances et nouveaux regards.

XIX^e-XX^e siècles: la difficile diversification spirituelle au pays des "Rois Très Fidèles", ou l'émergence des minorités religieuses et de pensée en terre d'Inquisition.

Protestantismes en terre lusophone.

Musique et politique au Portugal.

Futebol, Fado, Fátima: mythes et réalités.

Expansionnisme culturel brésilien.

La problématique régional au Portugal

Vertus et périls de la marginalité: Madère et les Açores.

Europe, développement: l'industrie portugaise entre l'emploi et la technicité.

La langue portugaise en Amérique hispanique: une lusophonie conquérante?

L'Eglise catholique dans le Portugal d'aujourd'hui.

Syndicalisme et Parti des Travailleurs au Brésil.

Partis, syndicats, mouvements associatifs: l'évolution contemporaine des modes d'expression sociale au Portugal.

Juifs en lusophonie.

Lusophones en Amérique du Nord: portugais, cap-verdiens, brésiliens des Etats-Unis et du Canada.

Les latins de l'apartheid: Portugais d'Afrique du Sud, la troisième communauté blanche.

Os prubulemas que estamos com eles: portugês, franguês, portinglês, kangolais, pretoguês, portinhol, le Portugais dans tous ses états.

Etudes noires ou études africaines au Brésil?

Armée et intelligentsia: qui pense la Nation au Brésil?

Des numéros "pays" ont aussi été évoqués. Pour les grands Etats, il ne pourra s'agir bien sur d'un thème en soi (un n° "Brésil" sans thème ajouté n'aurait guère de sens). En revanche on peut prévoir de temps à autres des n° par Etat du Brésil (Roraima, Minas Gerais...), par région du Portugal (Tras Os Montes, Açores...) ou de grands pays d'Afrique (Zambezia du Mozambique, etc.). Pour les petits Etats, il est possible de prévoir des numéros "pays", notamment par regroupement (comme l'éventuel n°7). Il ne faudra jamais perdre de vue cependant la dimension essentiellement transversale de la revue et la nature politique des articles discutant des enjeux actuels. Les numéros "pays" ou "régions" seront donc minoritaires.

Pour prendre contact avec l'Association des Chercheurs de la revue Lusotopie/Enjeux contemporains dans les espaces lusophones, écrire au secrétariat:

Michel Lesourd

Université de Rouen-UFR de Lettres et Sc. Humaines

Département de géographie-LEDRA

B.P. 108

76134-Mont-St-Aignan, FRANCE

Rayer les mentions inutiles:

1°) J'approuve l'orientation générale de l'Appel pour une revue francophone internationale d'études contemporaines sur les pays et communautés de langue officielle ou nationale portugaise et créole". J'accepte que cette déclaration de soutien soit rendue publique.

2°) J'approuve l'orientation générale de l'appel, accepte que cette déclaration de soutien soit rendue publique et souhaite adhérer à l'Association des chercheurs de la revue Lusotopie/Enjeux contemporains dans les espaces lusophones

Signature:

NOM (en capitales), Prénom (en minuscules):

Fonctions (chercheur, enseignant universitaire ou du secondaire, documentaliste, étudiant, consultant, journaliste, etc.):

Affectation(s) (centre de recherche, université et faculté, entreprise, agence, journal, etc.):

- a)
- b)
- c)

Adresse professionnelle ou personnelle (où le courrier sera envoyé):

Matière(s) de référence (histoire, anthropologie, sciences politiques, agronomie, linguistique, géographie, sciences de l'environnement, etc.):

Aire(s) de recherche (n'inclut pas nécessairement que les pays et communautés lusophones; exemples: Brésil et Argentine, Iles du Cap-Vert et Pays sahéliens, Timor et Indonésie, etc.):

N'hésitez pas à faire circuler et à compléter cette fiche par toutes remarques et noms et adresses de personnes susceptibles d'être intéressées (indiquez aussi leurs fonctions, cela nous est utile), merci!

**SOMMAIRES DES DERNIERS NUMEROS
SUMÁRIO DOS ÚLTIMOS NÚMEROS:**

MERIDIES N° 1 DEZEMBRO 1984

John Day

Aux origines de la pauvreté rurale dans la Sardaigne coloniale.

Armindo dos SANTOS

Espace et société: la structure agraire de Chãos dans la région de Beira-Baixa au Portugal.

Dolors COMAS d'ARGEMIR

La estrutura familiar en el Pirineo de Aragon. Analisis contextual del proceso de transformacion de las relaciones domesticas (siglos XIX y XX).

Lucia CARLE

Donne e case: il posto della donna nel sistema sociale di un paese dell'Alta Langa (fine XVIIIe - XXe secolo).

Roberta SHAPIRO

Remarques sur la dot en Grèce.

MERIDIES N° 2 JUNHO 1985

Raul ITURRA (I.S.C.T.E. Lisboa)

Stratégies de recrutement dans les relations sociales: un cas d'entraide en Galice rurale.

Maria Edy de CHONCHOL (CNRS Paris)
Logique paysanne dans la maîtrise de l'espace: le village
São João do Monte au Portugal.

Armindo DOS SANTOS (E.H.E.S.S.)
Le vouvoiement et le tutoiement dans les relations
de parenté: le cas de Beira-Baixa au Portugal.

Leonardo PIASERE (Verona)
Faida e controllo sociale presso i Rom Xoraxané.

Milovan MITROVIC (UNIV. de Novi Sad)
La sociologie rurale en Yougoslavie.

Maria Edy de CHONCHOL
L'Eco-musée de Haute Alsace: Initiative qui Relie la Récupération
de l'Habitat Rural Traditionnel à un Projet Pédagogique.

Henrique COUTINHO GOUVEIA (IPPC - Lisboa)
Museologia Local e Museologia Popular - Hipótese de Trabalho
no Caso dos Pequenos Museus Portugueses.

MERIDIES N° 3 JANEIRO/JUNHO 1986

Stathis DAMIANAKOS (CNRS PARIS)
Paysanneries et Etat: repères théoriques pour une
étude comparative entre la Grèce et la France

Roberta SHAPIRO (Université de Nantes)
Qui Prend Pays Prend Mari: rusticité,
urbanité et mariage en Grèce

Roxane CAFTANZOGLU et Matina NAOUMI (EKKE Athènes)
Structures Familiales dans un
Village d'Epire: le cas de Syrrako

Dimitris PSYHOYOS (EKKE Athènes)
Transformations Economiques et Sociales
des Communautés Rurales de la Grèce

Bernard VERNIER (CSEC Paris)
Filiation et pouvoir domestique en mer
Egée: l'analyse des mariages entre proches
cousins comme technique de contrôle

Colette PIAULT (CNRS PARIS)
Le Film Ethnologique en Grèce

MERIDIES N° 4 JULHO/DEZEMBRO 1986

Antonio Reyes AGUILAR (Univ. de La Laguna - Tenerife)
Del tomate al platano con el riego por "dulas".
sistemas de riego en la isla de la Gomera
José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA y MONTER
Paleontologia semantica de la casa gallega

David D. GILMORE (Univ. of New York à Stony Brook)
Fonctions sociales du carnaval en Andalousie
rurale, 1936-1975

Juan J. PUJADAS (Univ. de Barcelona-Tarragona)
Identidad cultural y cambio social en Aragon (España)

Marta MONTMANY MADURELL (Museu d'Arts, Indústries i Tradicions
Populars Barcelona) Museos etnograficos: una propuesta
de explotacion

MERIDIES N° 5/6 DEZEMBRO 1987

Stuart WOOLF (I.U.E., Florença)

Gramsci e i Contadini nella Storia Moderna d'Italia - una nota

Maurice AYMARD, (E.H.E.S.S., Paris)

Interviewé par Lucia Carle

La Sicile: Histoire Récente et Longue Durée

Lucia CARLE (I.U.E., Florença)

L'opposition Nord-Sud et les exemples regionaux

Pluralité et diversité des modes d'exploitation

dans l'agriculture italienne

Robert ROWLAND (I.S.C.T.E., Lisboa)

Nella retroguardia del fascismo: conflitto ed

integrazione in una comunità meridionale (1914-1927)

Rossano PAZZAGLI (I.U.E., Florença)

Agricoltura razionale e agricoltura nazionale.

Proprietari e agronomi in Italia prima dell'unità

Itria CALIA (Univ. de Sassari)

Dinamiche e realta dell'allevamento

Nella Sardegna settecentesca

Serge COLLET (C.N.R.S., Paris)

Le baron et le poisson féodalité

et droit de la mer en Europe Occidentale

MERIDIES N° 7 / 8 JANEIRO / DEZEMBRO 1988

Michel DRAIN (CNRS, Marseille)

Societes et espaces ruraux en Europe du sud

Virginie LAFFON (CEP-EHESS, Paris)

**Une cooperative agricole en Alentejo: partir ou rester?
Quelques éléments relatifs aux travailleurs agricoles
de l'UCP "Trabalho e Paz"**

Mouette BARBOFF (CEP-EHESS, Paris)

**Le pain de maïs dans le bearn et dans
le Minho: des analogies surprenantes**

João Ranita da NAZARÉ (UNL, Lisbonne)

**L'étude de la musique traditionnelle portugaise et sa
contribution au développement des sciences sociales**

Anne CAUFRIEZ (CEP-Paris/SEMI-Bruxelles)

Femme et musique dans le Portugal traditionnel

Colette CALLIER - BOISVERT (CEP-EHESS, Paris)

**L'illegitimite en question: les enfants naturels et leurs meres d'apres
les registres paroissiaux d'une freguesia de l'Alto - Minho**

António CASTANHEIRA (UNL, Lisboa)

**Transmitir para manter: Transmissão e preservação
do património numa aldeia do Barroso**

Roselyne de VILLANOVA (IPRAUS-CNRS, Paris)

**Le migrant constructeur Transferts de pratiques et de savoir-faire
dans l'habitat au Portugal**

Sandra FROSSARD URBANO (CEP - EHESS, Paris)

**Discours culinaire et pratiques alimentaires chez les travailleurs
immigrés portugais de la région parisienne**

Danièle FAVRE (enseignante - Paris)

**Pour un enseignement du portugais en France: les arguments
invoqués en 1971-1972 par des parents d'origine portugaise**

MERIDIES N° 9 / 10 JANEIRO / DEZEMBRO 1989

Gilles BAZIN (INRA, Paris)

**Crise de l'activité agricole et régression
de la mise en valeur dans les Alpes du Sud (France)**

Rudi BUHAGIAR (Paris)

**Les locations foncières dans l'agriculture grecque:
évolution générale et remarques sur une enquête locale**

Pierre COULOMB (INRA, Paris)

Quel espace agricole pour demain?

Bertrand HERVIEU (CNRS, Paris)

**Le désert du capital: interrogations sur l'intégration
capitaliste des zones désertifiées méridionales françaises**

Marcel JOLLIVET (CNRS, Univ. de Paris X)

**Sociétés nationales, sociétés locales
et utilisation de l'espace**

Guy BURGEL (Université de Paris X)

Vingt ans de modernisations en Messara Crétoise

Lucia CARLE (IUE, Florence)

**L'ouvrier paysan: nouveauté et continuité dans le modèle
social des Langhe, XVIIe - XXe siècles.**

Dolors COMAS d'ARGEMIR (Université de Barcelona)

**Les exploitations agro-pastorales familiales
dans le processus d'intégration capitaliste: le cas des
Pyrénées centrales espagnoles.**

Jesus CONTRERAS (Universidad de Barcelona)

**Del mito del desarrollo a la crisis del mito: visiones
del cambio social en la sociedad rural española**

Stathis DAMIANAKOS (CNRS, Univ. de Paris X)
Réflexions sur le travail agricole en Grèce: catégories
statistiques et observation sociologique

Fernando MEDEIROS (Univ. de Paris X)
La stagnation agricole comme processus d'adaptation
et de transformation des systèmes de production.
L'effondrement de l'économie paysanne au Portugal

Michel SIVIGNON (Univ. de Paris X Nanterre)
Pierre-Yves PECHOUX (Univ. de Toulouse le Mirail)
L'exploitation agricole en Grèce: un exemple en Epire

Claude SERVOLIN (INRA-PARIS)
Le modèle agricole de l'Europe
du Nord-ouest et les agricultures
méridionales, contrastes et convergences

MERIDIEN N° 11 / 12 JANEIRO / DEZEMBRO 1990

Frank ALVAREZ-PEREYRE Centre Français de Recherche
de Jérusalem (C.N.R.S., Jérusalem)
Regards sur l'école sociologique de Bucarest

Alain BOURAS
Entre symbolisme et technologie:
"le feu vivant" en Roumanie

Georges DRETTAS (L.A.C.I.T.O., C.N.R.S., Paris)
Les temps héroïques

Bernard LORY (I.N.A.L.C.O., Paris)
Les enjeux de la culturologie en Bulgarie

J. F. GOSSIAUX (L.A.S., Paris)
Une communauté idéale: la zadruga yougoslave

Nathalie CLAYER et Alexandre POPOVIC
(C.N.R.S., E.H.E.S.S., Paris)

Le problème des sources pour les recherches en sciences humaines
dans l'espace balkanique: la presse musulmane albanaise

Marie-Elisabeth HANDMAN (E.H.E.S.S., Paris)
L'adoption traditionnelle a Arnaia (Chalcidique)

Helène KOVANI (E.K.K.E., Athènes)
Jeunesse et travail dans un village thessalien (Grèce)

MERIDIES N° 13 / 14 JANEIRO / DEZEMBRO 1991

Corse, le Destin d'une île

François de LANFRANCHI (Univ. de Corse)
L'archaïsme insulaire: un legs de la préhistoire

Wanda DRESSLER-HOLOHAN, (I.R.E.S.C.O. - C.N.R.S., Paris)
Un moment d'histoire de la Corse (Xème-XVème):
société pastorale contre Cité-Etat

F. FLORI, Ethnographe du Niolo
Le Niolo à la fin de 1769

Georges RAVIS-GIORDANI (Univ. d'Aix-En-Provence)
Une société archipel: famille, maison
et communauté en Corse aujourd'hui

Paul DALMAS-ALFONSI (G.E.S.Q., Univ. Paris X Nanterre)
Quatre récits de voyageuses originaires du Castel d'Acqua

Dorothy CARRINGTON
(Docteur Honoris Causa de l'Université de Corse.)
Entre le destin et la science

Alexandra JAFFE (Indiana University)
La femme, le mot et le pouvoir en Corse

Marie Françoise POIZAT COSTA
L'individuation et le vide du sujet
Problématique d'une société de transition

Nathalie ROSSINI (E.H.E.S.S., Paris)
Au-delà du malaise corse, une société
en mouvement à la recherche de son présent

Pierre TAFANI
Le polutropos et le mangeur d'hommes
où du politique en Corse: Etat et clientèles

Wanda DRESSLER-HOLOHAN (I.R.E.S.C.O.-C.N.R.S., Paris)
Le clan entre Etat Providence et mouvements
sociaux: vers de nouvelles pratiques politiques?

Semestral/Semestrielle
Publicada pelo Museu Etnológico de Monte Redondo
Associação de Defesa do Património Cultural de Monte Redondo
2425 Monte Real - Portugal

ASSINATURA - ABONNEMENT.

DATE

DATA ___/___/___

un abonnement
uma assinatura

numéros
simples

Nom

Nome _____

Profession

Profissão _____

Adresse

Direcção _____

	Institutions	Individuel	Numéro simples
	Instituições	Individual	Número simples
. EUROPA			
. Portugal	1.100 Esc.	900 Esc.	600 Esc.
. Espanha	1.100 Pts.	900 Pts.	600 Pts.
. Autres pays			
. Outros países	120 FRF.	110 FRF	65 FRF.
. AUTRES CONTINENTS			
. OUTROS CONTINENTES	\$17 US.	\$15 US.	\$10 US.
.	(Frais de port compris)		

. **Moyen de payement** – Chèque bancaire ou mandat international

. **Forma de pagamento** – Cheque ou vale internacional

Le règlement doit être adressé à:

O pagamento deve ser enviado para:

MERIDIES, Museu Etnológico

Monte Redondo

2425 MONTE REAL

PORTUGAL

POINTS DE VENTE AU NUMERO/LOCAIS DE VENDA:

. **Librairie, 41, Rue du Cherche-Midi 75006 Paris**

. **Librairie du Musée de l'Homme, Palais de Chaillot**

. **17, place du Trocadéro 75116 Paris**

. **Livraria Martins - Leiria - Portugal**

. **Livraria Barata - Lisboa - Portugal**

