TRADITION WALLONNE

FÊTE ET IDENTITÉ DE LA VILLE

TRADITION
WALLONNE

FÊTE ET IDENTITÉ DE LA VILLE

ACTES DES JOURNÉES D'ÉTUDES
ORGANISÉES LES 25 ET 26 FÉVRIER 1993
AU MUSÉE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES
(PARIS)
PAR LA SOCIÉTÉ D'ETHNOLOGIE FRANçAISE

Textes réunis et présentés par Marie-France Gueusquin

En couverture : *Le combat légendaire dit «Lumeçon» entre saint Georges et le dragon sur la Grand-Place de Mons* (photo Daylight).

TRADITION WALLONNE

1998 15

FÊTE ET IDENTITÉ DE LA VILLE

Ministère de la
Communauté française de Belgique
Bruxelles

DIRECTION GÉNÉRALE
DE LA
CULTURE
ET DE LA
COMMUNICATION
SECTEUR DE L'ETHNOLOGIE

Directeur :
Jean Fraikin

Graphisme :
Studio Roger Potier s.a.

Photogravure :
Lithomeuse

Impression :
Groupe graphique Chauveheid s.a.

Rédaction et administration :
Secteur de l'Ethnologie
Boulevard Léopold II, 44
B-1080 Bruxelles

Éditeur responsable :
Patrice Dartevelle
Service général du Patrimoine culturel
et des Arts plastiques
Direction générale de la Culture
et de la Communication
Ministère de la Communauté française
de Belgique

INTRODUCTION

En donnant son accord pour l'organisation de deux journées d'études sur la fête et l'identité de la ville, la Société d'Ethnologie Française se plaçait dans le cadre de l'exposition «Cités en fêtes» organisée quelques mois plus tôt au Musée National des Arts et Traditions Populaires, à Paris.

Par la médiation de la fête, des villes, des quartiers de ville, des bourgades se singularisent. Les formes régionales, collectivement cultivées, de la fête du saint patron, mais aussi de toute fête calendaire célébrée sur un mode spécifique à la localité (un rite carnavalesque, par exemple) opèrent comme des expressions identitaires de la cité.

Dans ces fêtes emblématiques, les cités, lorsqu'elles commémorent leur fondation, rappellent des événements qui les illustrent, accentuent des traits qui les particularisent et s'investissent annuellement dans des réalisations spectaculaires hors du commun. L'image que la cité offre alors d'elle-même est celle où les rapports de rivalité, de différenciation ou de similarité qu'elle entretient avec d'autres collectivités — concurrentes ou alliées — confortent son affirmation identitaire.

Les fêtes de ce type sont en de nombreux endroits étroitement associées à l'exhibition animée de figures matérielles emblématiques ou de personnages rituels, vivants, qui étonnent par leur apparence et leurs actes : géants tutélaires, figures monstrueuses, statues de saints protecteurs, personnages mystérieux travestis. De cette façon, la ville s'exprime non seulement par les manières festives distinctives, mais avant tout par le culte d'un emblème (tels les géants du Nord de la France et les grandes figures animales, monstrueuses ou fantaisistes, du Midi autour desquels était articulée l'exposition «Cités en fêtes»). Du reste, le rôle de ces effigies emblématiques, centrales dans la fête et, plus largement, dans la dynamique de la ville, mérite une attention particulière.

Le scénario identitaire développé à l'occasion de la fête locale se situe au cœur même du fonctionnement social de la cité. C'est pourquoi il est bon de s'interroger sur la mobilisation de la collectivité dans une affirmation communale unitaire qui intervient par l'opposition aux cités voisines, et sur le jeu discret des divisions sociales locales, internes, et des exercices de pouvoir, en symboles et en actions dans le déploiement festif. On peut également apprécier de quelle manière la fonction identitaire dans ces manifestations se conjugue avec des fonctions classiquement repérées telles que la levée des interdits, la libération de l'agressivité, symbolique, la catharsis collective.

Bien calées dans leur lieu d'origine, ces fêtes sont qualifiées d'emblématiques parce qu'elles s'organisent le plus souvent autour d'un symbole original, véritable blason distinctif, figure tutélaire de la cité qui l'a engendrée. Conçus le plus souvent par des groupements sociaux ou territoriaux, ces mannequins, de par leurs nominations singulières, érigés en statues colossales et mouvantes, participent à la constitution d'une histoire des représentations particulières fondatrices d'une mythologie locale.

Concrétisant le site dont elles sont l'émanation, ces figures font toujours appel à la mémoire. Elles historicisent le lieu en évoquant le passé, par le rappel soit d'un savoir-faire effacé, soit d'un épisode historique ou légendaire, ou encore ravivent le souvenir d'individus, eux aussi disparus. Ceci nous conduit à accorder à ces figures rituelles, olympiennes au Nord, excentriques au Sud, une fonction commémorative qui les situe d'abord au cœur d'une histoire collective mettant en valeur la ville et ses institutions.

L'ensemble de ces blasons urbains, emblèmes-mémoire, laisse souvent apparaître des signes qui relèvent du non-local, indices en rapport avec l'histoire nationale, comme les couleurs du drapeau et, antérieurement, les fleurs de lys ou les abeilles de l'Empire. Ce sont donc autant de signes de reconnaissance, d'appartenance soit à un groupe soit à la communauté *stricto sensu*, mais aussi nationale ; en cela ils construisent et valorisent un passé en faisant appel indifféremment au savant et au populaire.

Si l'univers de ces objets ludiques offre un champ d'études tout à fait exceptionnel comme l'identité et ses modalités d'expression ainsi que les formes de sociabilité produites par cette identité, il est un point crucial dans le fonctionnement de telles manifestations, c'est le jeu des acteurs principaux, les porteurs de mannequins, authentiques travailleurs de la fête, et leur situation au sein de la société locale. En remplissant cette charge cérémonielle, difficile et peu valorisante, ces hommes s'efforcent, par leur action, de diffuser auprès de la population la tradition dont ils sont dépositaires.

Le déplacement d'un géant dans la rue s'effectue sous la forme d'un lent défilé durant lequel il progresse en marchant et en dansant. À l'inverse, les créatures méridionales, moins astreintes à la rigueur d'un cortège, sont plus fougueuses. Indociles et autonomes, elles agissent spontanément au mépris des conventions et de la morale. Au Sud en tout cas, le mépris périodique des principes n'entraîne pas celui des institutions. On note au contraire dans les fêtes, la présence très mêlée et appuyée d'éléments laïques et religieux, ce qui constitue un écart d'importance avec le Nord où l'absence de toute expression religieuse est à constater, alors que le poids de l'institution municipale (la hiérarchie et son siège, la mairie) est si considérable.

Les dix-huit communications proposées à la discussion peuvent se diviser en deux groupes. Le premier, fondé sur le rapport au *passé,* porte sur l'articulation entre fêtes, figures emblématiques et récits de fondation dans des cités qui entretiennent et adaptent une tradition ancienne. En abordant le thème plus spécifique des expressions identitaires de la cité, celles qui se manifestent dans des conditions de grandes transformations sociales, le deuxième groupe s'inscrit dans le processus du *devenir* : fêtes du village à la ville, nouvelles compétitions locales, sportives ou autres, fêtes produites par les diverses migrations ou suscitées par les changements politiques. La réunion, à caractère multinational, s'est immédiatement située dans une perspective comparative européenne, en particulier avec des contributions sur des productions festives identitaires en Autriche, en Belgique, en Espagne, en Italie et en Grèce.

FÊTE PERPÉTUÉE ET EMBLÉMATIQUE CITADINE

L'interprétation faite par **Jean-Pierre Ducastelle** de la ducasse d'Ath, en Belgique, montre combien cette manifestation consacrée, dont l'origine remonte à une procession médiévale, s'insère dans l'histoire de la ville. Au XIX^{e} siècle, le désir d'implanter la fête dans l'histoire locale a contribué à modifier la célébration en même temps qu'elle a déformé la vision historique elle-même. Par la mise en scène spectaculaire des gloires locales, l'exhibition des couleurs et des armoiries de la cité, la ville se découvre aujourd'hui comme un espace à singularités symboliques multiples, sous une forme consensuelle, parfaitement intégré à la population.

Monique Mestayer, utilisant une emblématique similaire (le mannequin anthropomorphe de cortège), mais dans une aire culturelle et à une époque différentes, s'interroge sur les raisons qui ont conduit à un «bricolage» du sens symbolique du Gayant de Douai. La population de la ville connut au cours de son histoire de nombreuses vicissitudes. Rattachés à l'empire espagnol, puis à la couronne de France, les Douaisiens, accompagnés du géant, célébraient par de fastueuses processions leur attachement à un patriotisme national. Peu à peu se cristallisa autour du mannequin le désir de retrouver une unité territoriale. Par l'invention de toute une série de rites initiatiques fut ainsi instaurée une citoyenneté douaisienne qui aboutit à une nouvelle forme de patriotisme, plus identitaire car plus locale.

Guy Barbichon observe que, dans les fêtes identitaires qu'il a étudiées, les enfants occupent une place active, spécialement dans l'exécution de certaines pratiques. Tout se passe comme si l'enfant, délégué par la communauté des adultes, maintenait, tout en l'exaltant, la singularité de la ville. La fête communale est un moment capital pour l'enfant en ce qui concerne son apprentis-

sage social, une formation liée à la continuité culturelle de la cité. L'auteur insiste aussi sur le processus de miniaturisation des rôles adultes par les enfants qui, tantôt les accompagnent dans leurs actions, tantôt s'exerçent dans des manifestations qui leur sont strictement réservées.

La cathédrale de Strasbourg est considérée par **Marie-Claude Grohens** comme un équivalent inversé des géants et des dragons processionnels dans le sens où ce sont les citoyens qui, en défilant sous ses voûtes, selon des indications précises, expriment des choix ou des événements fondateurs, alors que les monstres rituels commémorent eux-mêmes l'épisode primitif. Mettant en lumière l'importance de la cathédrale en tant que lieu — «à la fois scène, décor et même acteur social imaginaire» — d'actions historiques ou historico-légendaires, elle insiste sur la place de ce monument dans la communauté urbaine à partir d'un corpus de contes et de récits produits à l'occasion de circonstances festives régulières.

La fête d'une commune est l'expression collective d'une société locale qui s'exhibe en un spectacle fervent. Fête-miroir où chaque groupe d'âge, de voisinage, de famille ou de métier se contemple et s'extériorise à sa manière, à un moment particulier et en un temps privilégié. Les fêtes évoquées par **Marie-France Gueusquin** mettent en lumière les différenciations culturelles observées entre le Nord et le Sud de la France, opposant les emblèmes fondateurs et les expressions festives. Effigies humaines au Nord, formes animales au Sud, elles suscitent chez leurs concitoyens un faisceau d'émotions et de convictions distinctes, et s'intègrent dans le jeu subtil de la sociabilité et de la politique, déterminant un système festif propre au lieu.

FÊTE LOCALE : SINGULARITÉS, PLURALITÉS, RIVALITÉS

Dans son texte consacré aux festivités de la semaine sainte (à dominantes religieuses) et à celles célébrant un saint patron (surtout profanes) dans l'Espagne urbaine contemporaine, **Jeanine Fribourg** rend compte de situations festives où les caractéristiques propres à chaque cité apparaissent comme des éléments unissant des citoyens d'appartenance territoriale identique, alors que vues de l'extérieur ces particularités sont autant d'indices distinctifs opposant les villes entre elles. Les nombreux «marqueurs identitaires festifs» relevés au sein des collectivités territoriales examinées témoignent de sentiments passionnés, de l'ordre de la conviction religieuse ou de la subversion politique et sociale.

Denis Laborde étudie une pratique festive ludique appartenant au Pays Basque, le championnat général des *bertsulari* (un concours d'improvisation orale). Il montre comment une réunion de ce type, que l'on peut ranger dans

la catégorie «fête», participe de la fabrication d'une identité revendiquée. Une fête au cœur de l'action politique puisqu'elle suit les aspirations de tout un peuple pour la libération de ses prisonniers, mais aussi une fête célébrant l'unité et la solidarité de la communauté bascophone. Une manifestation totalement inventée où les paroles émises lors des joutes sont l'occasion de convergences par lesquelles s'affiche une conscience communautaire.

Dans les combats sportifs, **Claude Macherel** analyse la figure antique et continuée du champion (individuel ou collectif), ce nouveau héros des temps modernes — en tant que porteur et garant des valeurs propres aux collectivités contemporaines — dans sa mise en relation à un «champ identitaire, cette portion d'espace social structuré par son histoire, ses institutions, ses règles, un calendrier». De ce rapport se dégage un ensemble de formes et de pratiques, matérielles et symboliques, qui suscite chez le combattant cette «rage de vaincre» si caractéristique. Le combat sportif, par la diversité de ses modalités (force physique, entraide, perfectionnisme, formation...), met en œuvre une suite d'éléments identitaires touchant d'abord la singularité individuelle du joueur et sa part de profits de distinction et, dans un second temps, une identification d'ordre collectif puisque chaque joueur représente une cité, un quartier, une région, voire une nation.

Deux fois par an, en juillet et en août, les quartiers de la ville de Sienne se rassemblent pour «courir» le *Palio*. Des chevaux montés à cru font trois fois le tour de la place du Campo, soutenus par une foule enthousiaste. Dans son étude, **Lucia Carle** montre comment chaque participant à l'entreprise est avant tout le citoyen d'un quartier. Une appartenance individuelle est établie depuis la naissance et conservée à l'intérieur de la famille et du couple. Si la préparation au *Palio* est un apprentissage social et politique, en revanche, l'engagement personnel dans la course met en jeu l'appartenance à la *contrada* (quartier). Dans la course, chacun affirme son lien au quartier dans la rivalité et la violence, alors que vis-à-vis de la ville et de son unité, toute compétition est annulée au profit du caractère original et distinctif de la cité par rapport à l'extérieur.

Maurizio Catani s'attache à démontrer que la participation de certaines associations d'émigrés dans des festivités locales est un moyen pour ces groupes de se faire reconnaître et ce par la théâtralisation de leur étrangeté. Mais la fête, par les jumelages qu'elle appelle, est aussi une occasion institutionnelle de rencontre et de reconnaissance réciproque entre communes de nations différentes. En cela elle favorise l'union dans le mouvement.

DERRIÈRE LA FÊTE COMMUNALE : UNE STRUCTURE SOCIALE, UNE IDÉOLOGIE

Marie-Noëlle Denis traite d'une tentative d'intégration identitaire à Strasbourg, entre 1871 et 1918 ; elle est menée par le gouvernement allemand dont la ville dépend après la première annexion de l'Alsace. Directement liées à la propagande politique, des fêtes seront ainsi créées de toutes pièces à seule fin de célébrer l'accomplissement des projets de l'empereur. Des fêtes imposées qui provoqueront des contre-manifestations de la part de citoyens décidés à lutter contre cette assimilation forcée. Par ces actions s'exprime un attachement à une identité irréductible qu'on enracine dans la campagne — recours à la tradition festive rurale — en tant que nouvel espace mythique transposé à la ville.

À partir de sa recherche effectuée dans plusieurs villes de la Haute-Vienne, **Françoise Lautman** nous fait part d'un paradoxe en montrant comment des villes majoritairement communistes ou socialistes s'appuient sur des solennités chrétiennes pour fonder leur identité. Le déroulement de ces manifestations religieuses dans des communes faiblement pratiquantes est l'expression d'une exaltation de l'histoire locale et du saint patron qu'elle magnifie. Ces procédés rituels sont, de par leur longue préparation, occasion d'intégration sociale, notamment en jouant un rôle dans l'équilibre des forces locales, comme par exemple de retrouver, à chaque ostension, un consensus politique qui, bien que limité, est garanti.

La variation autour des significations d'un symbole local et sa manipulation à l'usage du politique sont traitées par **Claude Achard** dans une réflexion qui porte sur une effigie colossale en forme de poulain, emblème tutélaire de la ville de Pézenas. L'auteur évoque les fluctuations de son image en relation avec les régimes politiques successifs qui s'emploient à l'utiliser. L'instrumentalisation d'un emblème identitaire par les forces politiques du moment peut être interprétée en termes de garantie d'appartenance locale individuelle et de bonne citoyenneté par la réunion de tous les candidats, de quelque bord politique que ce soit, autour de l'étendard commun.

Prenant comme exemple les fêtes de l'arbre observées dans beaucoup de localités italiennes, **Enzo Spera** réexamine ce qu'il advient de la signification des fêtes «primitives», «archaïques» dont on retrouve la trace dans des manifestations contemporaines. L'auteur développe une analyse hypothétique qui montre comment l'arbre qui, jadis, était peut-être objet de culte au cœur de la forêt, devient objet de rite dans le village (mariage de l'arbre) et se transforme en objet de sociabilité (le Mai), ou de proclamation politique (arbre de la liberté) ou ludique (le mât de cocagne). Il insiste sur le fait de l'urbanisation qui introduit — dans les campagnes urbaines et encore plus dans les villes —

l'emprise des institutions et des pouvoirs du centre (l'Église, la monarchie, le parti politique...) sur les formes et les significations du rite. Une emprise qui tend à destituer les fêtes de l'arbre de leur sens autonome premier.

INVENTION ET RAYONNEMENT DE LA FÊTE

La création de nouvelles fêtes en Ombrie, une région d'Italie où la mémoire paysanne se perd dans les dédales d'une récente modernité, offre l'occasion à **Fiorella Giacalone** de nous faire découvrir ces mises en scène totalement réinventées par des citoyens en quête nostalgique. Le besoin de renouer avec le passé s'appuie soit sur des documents historiques, soit sur des objets collectionnés par les habitants. Témoignage d'un autrefois qui s'éloigne mais qui, par le processus de théâtralisation mis en œuvre, permet de gagner un public nombreux ainsi que de faire découvrir aux acteurs les traces de leur identité commune. Autant de cérémonies nouvelles vécues comme traditionnelles qui s'apparentent à des pratiques sociales et symboliques où le poids du bonheur perdu est tel qu'il concourt à la refondation d'un identité incertaine.

La réflexion de **Dominique Séréna-Allier** porte sur la Basse-Provence du début du XX^{e} siècle. Une région qui, sous l'impulsion de Frédéric Mistral, célébrera son identité culturelle par le biais de plusieurs fêtes, dont la *Festo Virginenco* créée en 1904 à l'intention des jeunes filles portant pour la première fois le costume traditionnel. Une cérémonie volontairement régionaliste qui cherche à s'inscrire dans le passé romain du pays d'Arles. Une fête dite «parthénienne» en hommage à la grâce de ces jeunes filles, dignes descendantes de leurs homologues athéniennes. Avec l'élection de la reine d'Arles, la fête a aujourd'hui perdu son aura provinciale en se resserrant exclusivement sur la ville proprement dite. Pur produit d'un milieu savant à l'origine, la manifestation est toujours très appréciée par un public soucieux de conserver une image qui participe certes d'une vision idéalisée, mais qui est de toute façon une idée bien arrimée dans l'inconscient du peuple provençal.

La symbolisation des relations sociales qui s'exercent entre la ville et la campagne est abordée par **Klaus Beitl** à propos de l'usage d'un fait traditionnel spécifiquement urbain, le mannequin de cortège, adopté par des communautés rurales des Alpes autrichiennes. Au service du religieux dans un premier temps, les géants, images des héros bibliques, furent introduits au XVIII^{e} siècle par l'archevêque de Salzbourg pour diffuser les idées de la Contre-Réforme par le moyen d'opulentes processions. Au début du XIX^{e} siècle, sous la pression politique, les défilés religieux se transforment en cortèges laïques au centre desquels ces personnages colossaux, perdant leur signification chrétienne première, se trouvent désormais porteurs du passé his-

torico-imaginaire local. Témoins d'une forme d'assimilation religieuse dont elles étaient des éléments, les effigies autrichiennes, sous l'influence d'une politique indépendante du religieux, préservent le motif de «père-créateur» auquel se rattachent les valeurs et les projets de la communauté.

Enfin, la contribution d'**Yvonne de Siké,** qui concerne la ville d'Athènes à la période contemporaine, traite des stratégies festives élaborées par des groupes de migrants, ces «néo-Athéniens» des banlieues et des quartiers périphériques. Des «fêtes migrantes» à connotation rurale sont destinées à parer aux difficultés consécutives à un contexte urbain délicat. Le transfert de fêtes traditionnelles à la ville est un phénomène qui, s'il propose la campagne comme un nouvel espace de référence, conduit à la reconnaissance des diversités culturelles et à l'admiration des coutumes anciennes. Ces fêtes sont redécouvertes par un public exogène qui se déplace pour les regarder et par les médias qui en divulguent l'image : des moyens qui développent l'adhésion du public et renforcent le sentiment d'identité nationale.

I
FÊTE PERPÉTUÉE
ET
EMBLÉMATIQUE CITADINE

LA DUCASSE D'ATH. EXPRESSION FESTIVE D'UNE PETITE VILLE BELGE

Jean-Pierre DUCASTELLE

Depuis plus de cinq siècles, la ville d'Ath [1], dans le Hainaut belge, à mi-chemin entre Bruxelles et Lille, célèbre chaque année sa fête locale, la dédicace ou ducasse (en néerlandais *kerkmis* : kermesse) rappelant la consécration de son église paroissiale. Celle-ci déroule ses fastes le quatrième dimanche d'août, c'est-à-dire celui qui précède la décollation de saint Jean-Baptiste (le 29 août). On a fait remarquer récemment, après les anciens historiens d'Ath, qu'elle est proche aussi de la fête de saint Julien de Brioude, patron de la paroisse (le 28 août), qu'elle coïncidait peut-être, à l'origine, avec l'anniversaire du patron de l'église [2].

LA PÉRIODE MÉDIÉVALE

La procession et la fête communale, attestées dès la fin du XIV^e^ siècle, ont probablement précédé la consécration de l'église Saint-Julien à l'intérieur des murs. En effet, une «ville neuve» s'est progressivement développée à partir de la deuxième moitié du XII^e^ siècle au pied du donjon érigé par le comte de Hainaut Baudouin IV vers 1166 [3].

Dotée de libertés et d'un marché, elle attire les habitants au détriment des deux villages carolingiens : Brantignies avec son église Saint-Martin au nord-ouest et Ath (appelé ensuite Vieux Ath) au sud-est avec l'église Saint-Julien. Dès 1350, la nouvelle agglomération est entourée d'une enceinte (élargie à la fin du siècle). L'église Saint-Julien est construite intra-muros à partir de 1394, livrée au culte en 1404 et consacrée en 1415 [4].

La procession, dont le plus ancien compte de la massarderie fait mention en 1399 [5], semble avoir été instituée à l'époque où l'église paroissiale était au Vieux Ath. Son origine ne peut être établie avec certitude vu l'absence de documents. Emmanuel Fourdin, archiviste de la ville, a publié, en 1870, le premier article scientifique sur la procession d'Ath [6]. Dans cette étude, se fondant sur des récits relatifs au pèlerinage de Tongre-Notre-Dame, l'historien du XIX^e^ siècle fait naître la fête athoise en 1215 à l'occasion d'une peste. La procession à Notre-Dame de Tongre aurait délivré les Athois du fléau, donnant ainsi naissance à la tradition. En fait, la lecture attentive des récits montre bien que la procession à Tongre se place le premier dimanche de septembre et que

le manuscrit anonyme sur lequel s'appuie Fourdin signale que les Athois vont à Tongre la semaine «de la procession de la ville, qui est le quatrième dimanche d'août». Les récits sont imprécis mais le lien avec la ducasse d'Ath n'est que chronologique. L'historien du XIX[e] siècle a voulu, comme souvent les chercheurs de son époque, trouver une origine miraculeuse à la procession et la raccrocher à un pèlerinage célèbre du pays d'Ath [7].

La fête religieuse d'Ath n'est bien connue qu'à partir du XV[e] siècle. La ville fortifiée, peuplée de 5.000 à 6.000 habitants, produit des draps (depuis 1328) et obtient le monopole régional du commerce de la toile en 1453. Une activité artisanale prospère s'y développe dans différents domaines : tanneries, brasseries, carrières, orfèvrerie,... et offre à ses habitants des services de plus en plus nécessaires comme l'enseignement (écoles latines depuis 1416) ou les établissements hospitaliers (La Madeleine depuis 1448).

En 1462 [8], la procession est animée de nombreux groupes figuratifs pris en charge par les confréries ou associations religieuses de métiers. Ces scènes représentent des histoires racontées dans l'Ancien Testament (Daniel, les Prophètes, Goliath), le Nouveau Testament (Annonciation, Nativité, Crucifixion, Fuite en Égypte), la Légende dorée (saint Christophe, saint Georges). L'histoire du Cheval Bayard et des quatre fils Aymon (qui affrontent Charlemagne) vient du cycle épique de l'empereur et de sa diffusion populaire. Les neuf Preux [9], fort répandus également, indiquent un intérêt persistant pour la chevalerie qui a laissé des traces dans la vie populaire et la littérature du moyen âge finissant ou de la Renaissance.

Les personnages marchent dans la rue ou prennent part à des représentations montrées sur des esclides. Goliath, géant des arbalétriers de la confrérie Saint-Roch, est réparé en 1481 aux frais de la paroisse. Comme dans la Bible, il affronte le berger David. Le Cheval Bayard est créé en 1462 par l'église Saint-Julien qui, pour la circonstance, collecte des fonds auprès de la population. Dès 1479, les archers et les canonniers-arquebusiers prennent part à la fête. Les groupes sont nombreux. Il y aura jusqu'à 45 couples de chevaux pour tirer les esclides. À côté des confréries et des ordres religieux (les ermites et les frères mineurs), les autorités civiles (le châtelain, le mayeur, les échevins) prennent part au défilé : la procession est communale et religieuse. Elle atteste du développement urbain et de la ferveur des fidèles. Elle attire les chalands à la foire accompagnant les cérémonies religieuses. Elle enseigne aussi la religion à une population peu instruite [10].

ÉVOLUTION À L'ÉPOQUE MODERNE (XVI^{e} - XVIII^{e} SIÈCLES)

La procession évolue surtout à partir des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Un nouveau géant, le héros biblique Samson, accompagne les canonniers de la confrérie Sainte-Marguerite dès 1679. En 1715, le Conseil de Ville donne une femme à Goliath. Au XVIII^{e} siècle, le couple, accompagné de deux chevaux-Diricq (apparus en 1670 et 1715) et de deux hommes de feuilles (dès 1749), est escorté de sa garde et de la compagnie des canonniers-arquebusiers lors des vêpres du samedi, appelées aussi mariage de Goliath.

Dès cette époque, Goliath personnifie la cité. Dans la procession du XVIII^{e} siècle, il quitte les arbalétriers et marche avec sa femme derrière les étudiants et devant le char de la ville qui transporte les autorités communales ; il est suivi du clergé régulier et séculier ainsi que du gouverneur et du châtelain. L'entretien de ce géant est assuré par la trésorerie communale. En 1647, le Conseil de Ville décide de donner 100 livres aux arbalétriers pour renouveler leur géant. À partir de 1670, les dépenses pour l'entretien de Goliath deviennent de plus en plus fréquentes dans les comptes communaux. Elles deviennent pratiquement annuelles au XVIII^{e} siècle pour le Philistin, sa femme et les chevaux-Diricq. La trésorerie communale contribue aussi à l'entretien du char de la ville [11]. Les finances de la ville n'interviennent pas dans les autres groupes, sauf à titre exceptionnel [12].

L'ordre de la procession, à la fin du XVIII^{e} siècle, donne une idée assez précise de la situation[13]. Le nombre de groupes est réduit par rapport au contexte médiéval : 26 contre plus de 40. L'essentiel du cortège (19 groupes sur 26) est formé par les confréries placées sous la protection de leur saint patron. La très grande majorité (14 sur 19) réunit les membres d'un même métier. Trois d'entre elles sont constituées de compagnies qui assuraient autrefois la défense de la ville (les arbalétriers, les archers et les canonniers-arquebusiers) et qui tendent à devenir, au XVIII^{e} siècle, des sociétés d'agrément. Deux autres sont uniquement religieuses, ce sont les confréries de Saint-Hubert et de Notre-Dame de Lorette.

Les orfèvres, sous le patronage de saint Éloi, ont un char de triomphe placé en tête du cortège, largement inspiré par la Contre Réforme (l'Église triomphante). Les merciers ont repris, sur leur char, l'histoire de saint Michel qui affronte le diable, inspirée de la Légende dorée et qui pourrait remonter à la procession médiévale. Ce jeu processionnel dont le dialogue a été recueilli par Emmanuel Fourdin [14] est représenté à la fête communale jusqu'en 1875. Les charpentiers montrent la fuite en Égypte illustrée par leur patron : saint Joseph. Cette scène processionnelle est déjà citée en 1462. Les bouchers honorent saint Jean-Baptiste qui est accompagné de son agneau comme dans le défilé du XV^{e} siècle. Si l'Aigle, géant des tailleurs, peut faire penser à la représen-

tation symbolique de l'évangéliste saint Jean, d'autres confréries ont recours à des animaux dont la valeur religieuse semble inexistante. Le Cygne des boulangers fait penser à la farine et le Triton des poissonniers est sans doute un mollusque. Le Tyran des archers est peut-être l'héritier des «thirans de la croix» attestés dès 1462 [15].

À côté des confréries, la commune est représentée par plusieurs groupes : les orphelins et les petites écoles, les étudiants, le mayeur et les échevins, Goliath et sa femme. Ath étant le siège d'une châtellenie, le gouverneur militaire et le châtelain ferment le défilé après les autorités religieuses, le clergé régulier (récollets et capucins) et séculier (les deux paroisses). À la fin de l'Ancien Régime, la procession est toujours une fête religieuse et communale. Les confréries affirment leur présence mais l'encadrement est assuré par les groupes qui représentent le pouvoir communal et qui défilent à côté du clergé. Les géants sont devenus un accessoire essentiel du défilé dont l'aspect récréatif et festif s'affirme de plus en plus. Goliath, le plus ancien géant, continue à combattre David mais il est devenu, surtout depuis son mariage, l'emblème de la ville auquel s'attachent de plus en plus les habitants.

L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

C'est l'aspect religieux qui retient l'attention des révolutionnaires. Le 28 août 1794, la société populaire locale détruit les géants et accessoires de la procession, des «arlequinades et momeries religieuses... ressorts de la ressource des prêtres et des aristocrates...» [16].

La procession renaît en 1804 après le Concordat et retrouve tout son éclat en 1806 avec les confréries et métiers, le clergé et les représentants de l'administration communale. Les géants (sauf le Cygne et le Triton) apparaissent en 1806 et 1807. En 1819, suite aux circulaires de Guillaume Ier, roi des Pays-Bas (avec qui la Belgique est unie de 1815 à 1830), la procession devient un cortège laïque. Elle le restera jusqu'à nos jours.

Malgré sa laïcisation, la ducasse conserve quelques traces de son origine religieuse : les vêpres du samedi et la présence de groupes religieux dans le cortège du XIX^{e} siècle, saint Christophe sur échasses (disparu après 1850), la fuite en Égypte (supprimée vers 1865), saint Jean-Baptiste (jusqu'au début du XX^{e} siècle), saint Martin (jusqu'au début du XX^{e} siècle), saint Michel et le diable ou le char de l'Église triomphante (attestés jusqu'en 1876).

Ainsi, le XIX^{e} siècle achève de transformer l'ancienne procession en un cortège civil. Il est uniquement communal et exalte l'histoire locale. Il évolue pour répondre à cette préoccupation. La réforme de 1850 donne une nouvelle

fonction au char de la ville. Au lieu de transporter les autorités, il montre dorénavant les personnages célèbres siégeant au pied d'une déesse qui personnifie la ville. Le décor exalte la vie artistique, l'agriculture, l'industrie, la vallée de la Dendre, tandis que la corne d'abondance traduit une vision optimiste de l'avenir.

La même année 1850, Tyran, le géant des archers, devient Ambiorix. Se fondant sur des étymologies douteuses, les historiens de l'époque faisaient d'Ath la capitale des Aduatiques dont dépendaient les Éburons (d'où Bur-Ath, Burbant), tribu dirigée par Ambiorix. Jean Zuallart, dans sa description de la ville d'Ath en 1610, avance l'idée (*Athum Attuaticorum*). Son travail a été réédité en 1846 par l'imprimeur athois Édouard Themon-Dessy [17]. L'année suivante, Tespesius Dubiecki, émigré polonais qui a classé en cinq cent cinquante-cinq jours et pour cinquante francs par mois les archives communales, publie son histoire d'Ath et développe l'idée avancée par Jean Zuallart [18]. Les organisateurs du cortège de 1850 pouvaient donc penser qu'Ambiorix était un héros local qui s'était illustré dans la résistance à l'envahisseur romain [19]. Par ailleurs, le chef des Éburons était un héros destiné à illustrer l'histoire de la nation belge née lors de la révolution de 1830.

D'autres éléments du cortège sont transformés pour illustrer l'histoire et l'identité locales. Ainsi, l'Aigle, géant des tailleurs, devient bicéphale en 1854 à l'occasion d'une visite royale. Il évoque ainsi les armoiries de la ville. En 1870, l'archiviste-bibliothécaire, Emmanuel Fourdin, tentera de comprendre l'origine de l'Aigle. Il la situe, avec la confrérie de Saint-André, au XVII^e^ siècle et rapporte une tradition orale selon laquelle «les fils de poissonniers avaient seuls le droit de trôner sur le siège qui domine l'oiseau allégorique». L'historien du XIX^e^ siècle tente une explication : «De temps immémorial, l'espace de vingt-quatre jours, l'aigle était aussi sur la place publique, pour marquer les droits de franchise dont pouvaient jouir tous les marchands forains qui étalaient à la foire. C'est sans doute pour personnifier, matérialiser cette protection spéciale, que les confrères de saint André ont imaginé cette ingénieuse allégorie [...] D'ailleurs, on n'était plus au siècle naïf qui donna le jour à Goliath et Tirant : avec la renaissance, avait sonné le réveil de l'esprit [...] Ce ne fut donc plus un personnage biblique que les poissonniers recherchèrent pour symbole de leur fraternité, ce fut une image moins banale, mais plus significative, la ville, la population d'Ath hospitalière, offrant aux étrangers appui, protection et sous les auspices de sa magistrature [...] [20].»

On sait, depuis les travaux de René Meurant [21], que l'Aigle était l'emblème des tailleurs de la confrérie Saint-Maur. Son origine devrait plutôt être cherchée du côté de l'évocation de saint Jean l'Évangéliste, comme c'est le cas en Espagne [22].

En 1860, une nouvelle géante allégorique personnifie la ville d'Ath. Elle est appelée, dès cette époque, Mademoiselle Victoire. En fait, elle fait référence à un mannequin d'osier créé en juillet 1793 à l'initiative du mayeur d'Ath, Nicolas Delescluse, pour célébrer la victoire autrichienne marquée par les prises de Valenciennes et de Condé (3 et 10 juillet 1793). Cette figure sortira à la ducasse de 1793 et sera brûlée le 28 août 1794 par les Athois partisans de la France et des idées nouvelles. La nouvelle géante aura une branche de laurier à la main comme celle de 1793. Elle arbore les couleurs de la ville (violet, jaune et blanc) et sa couronne avec des tours crénelées fait allusion aux fortifications. Ses vêtements sont ornés de l'aigle à deux têtes, entouré de feuilles de laurier, et présent aussi au bout du sceptre qu'elle tient en main. Cette réalisation est l'œuvre de l'ébéniste Hector Ouverleaux et du peintre Henri Hanneton [23].

C'est encore l'histoire locale qu'évoque le char des États provinciaux de 1572. Il rappelle la réunion à Ath des délégués de la noblesse, du clergé et des villes du Hainaut alors que Mons était occupée par les Orangistes du comte calviniste Louis de Nassau. Ath était ainsi devenue, pour un temps, la capitale du comté de Hainaut. Ce thème a été illustré en aménageant le char de la musique des marchands qui figurait au cortège des moyens de transport, célébrant le cinquantenaire du chemin de fer (1886).

Ainsi, au XIX^{e} siècle, la religion est pratiquement oubliée alors que la représentation symbolique de la ville et de son histoire devient le thème majeur du cortège. L'influence des mentalités de l'époque se fait sentir dans des chars décoratifs (comme l'horticulture, 1850) ou dans les éphémères chars exotiques introduits à la même époque : la peuplade indienne, les Écossais, les Chinois. C'est à la fantaisie que fait penser la barque des pêcheurs napolitains (1865) qui a remplacé celle des matelots (de la Dendre) attestée en 1856. Le désir de multiplier les groupes amène aussi le char des neuf provinces en 1884 (repris au cortège national du cinquantenaire de 1880) et la barge du XVI^{e} siècle rachetée également au cortège du cinquantenaire des chemins de fers (1886).

Le char des moissonneurs (1866) est bien implanté dans le pays vert mais sa figuration est irrégulière à la fin du XIX^{e} siècle. Il sera remplacé en 1905 par le char de l'agriculture, créé pour les fêtes régionales du 75^{e} anniversaire de la Belgique, qui sortira en 1906 dans le cortège. Il sera rejoint, la même année, par le char d'Albert et Isabelle, repris au cortège national de 1905 (75^{e} anniversaire de la Belgique), le programme de l'époque rappelle que «c'est à leur mémoire que fut édifié notre hôtel de ville». Souverains des Pays-Bas au début du XVII^{e} siècle, Albert et Isabelle sont en effet contemporains de la construction de l'hôtel de ville d'Ath d'après les plans de Wenceslas Coobergher [24].

Goliath (associé à sa femme) est l'élément le plus emblématique de la ducasse. Figure la plus populaire, il exprime le mieux l'identité locale. C'est sans doute pourquoi il sera utilisé à des fins politiques. Dès 1884, les libéraux, au pouvoir à Ath pendant tout le XIX^{e} siècle, ont habillé Goliath et sa femme de bleu «couleurs chères au plus grand nombre de ses concitoyens» [25]. Le 18 novembre 1895, ils accompagnent (avec écharpes, cocardes et fleurs bleues) le défilé qui célèbre la victoire libérale aux élections communales. Le 21 octobre 1907, quelques touches rouges viendront agrémenter les tonalités bleues pour célébrer la victoire du cartel libéral-socialiste. Le 15 janvier 1933, les géants habillés de rouge célèbrent la victoire des socialistes. Cette utilisation partisane n'aura plus cours après la deuxième guerre. La couleur bleue ou rouge sera remplacée par le violet et les jupes seront ornées de fleurs aux teintes variées, comme si on avait voulu éviter de briser l'unanimité qui doit entourer le couple gigantesque [26].

LES GÉANTS ET LA VIE LOCALE (XIX^{e} - XX^{e} SIÈCLES)

Dès le XIX^{e} siècle, les géants d'Ath s'inscrivent dans les préoccupations quotidiennes des habitants de la ville. Ils sont utilisés dans la publicité commerciale, les enseignes et les noms de firmes.

En 1842, l'imprimeur Édouard Themon-Dessy réalise un calendrier à l'attention des lecteurs de son journal hebdomadaire *L'Écho de la Dendre*. Il représente le géant Samson. La série se complète en 1843 avec Goliath, en 1844 avec Madame Goliath, en 1845 avec Tirant et en 1851 avec L'Aigle. L'artiste local Édouard Debruxelles (né en 1831), élève de l'Académie d'Ath, dessine l'oiseau de proie sur la grand'place. La lithographie est gravée par Victor De Doncker (Bruxelles 1827 - Ixelles 1871). L'impression est réalisée par la firme bruxelloise bien connue : Simonau et Toovey [27]. Les auteurs des autres calendriers ne sont pas connus. Celui de Madame Goliath a été gravé par P. Degobert. Les autres portent seulement la mention de l'éditeur athois. Ce sont les plus anciennes représentations figurées des géants athois qui ont déjà été abondamment publiées et commentées [28].

Si Samson [29] est représenté hors de tout contexte en soldat français armé de la colonne et de la mâchoire d'âne, Goliath, quant à lui, se dresse devant l'église Saint-Julien et l'évocation d'une maison avec pignon à redent du XVI^{e} siècle. David enrubanné de rouge avec chapeau buse et plumet s'appuie sur sa houlette. La présence de l'église de la principale paroisse d'Ath tend à confirmer la place du géant dans l'imaginaire local à côté du clocher cher au cœur des Athois.

Fig. 1 : *Goliath, Organe du Cercle des Arts de la Ville d'Ath*, n° 5, 22 juin 1856 (David et Goliath)

Madame Goliath, devant l'hôtel de ville, autre élément significatif de l'identité locale, est fort entourée. Un porteur, un homme de feuilles et des personnages populaires encadrent la géante accompagnée de la fanfare qui la fait danser.

Tirant, avec arc et flèche, se trouve sur l'esplanade, au pied de la perche alors que, selon la tradition, le bourgmestre tire une flèche en son nom. On comprend mal la présence des «bleus» de la confrérie des canonniers-arquebusiers qui accompagnent habituellement Samson, à moins que ces figurants costumés ne soient venus assister au tir à l'arc après avoir accompli leur tâche dans le cortège.

L'Aigle est sur la grand'place devant le café de la Nation (son local ?). L'artiste a dessiné le diable Magnon avec sa vessie assurant le service d'ordre. On attendrait ce personnage traditionnel plutôt auprès de Goliath et de sa femme, aux côtés des hommes de feuilles. Dans le public, mêlés à quelques personnages populaires, les bourgeois endimanchés sont les plus nombreux.

Dès le milieu du XIX^{e} siècle, les géants symbolisent la ville et sont les éléments personnifiant l'identité locale pour les lecteurs du journal d'opinion libérale largement répandu dans le public.

Le Cercle des Arts, société récréative et humoristique fondée en 1856, s'intéressait à la vie culturelle, artistique et festive. Il célèbre son vingt-cinquième anniversaire en 1881 et disparait peu après [30].

La première publication paraît le 25 mai 1856 sous le nom de «Goliath». Voici comment le journal lui-même justifie le titre : «Goliath est né - Vive Goliath !!!!! Mais quoi, lecteur bénévole, je te vois d'ici sourire malignement avec une délicieuse grimace dont le sens ne peut échapper à mon œil de lynx [...] Quel est ce Goliath ; d'où sort-il, quels sont ses parents, ses amis, ses patrons ? De quel droit ce ciron littéraire se pare-t-il avec orgueil d'un nom gigantesque, halte-là, lecteur [...] Sachez d'abord que nous sommes Athois et que Goliath est notre père à tous [...] Notre Goliath est l'organe du Cercle des Arts, c'est-à-dire des joyeux enfants de la ville d'Ath...» [31]. Deux vers imprimés à droite du titre sont attribués au Philistin dans son combat contre David : «Me prends-tu pour un chien... en venant à moi avec un bâton ?». Les sociétaires ont donc choisi une version classique du texte du combat, plutôt que celui du «Bonimée» récité par David, le samedi de la ducasse. Il faut dire qu'en 1856, le texte n'avait pas encore été publié par Emmanuel Fourdin [32].

Le Cercle fait aussi référence à trois principes : «*Joies, libertés, amours*». Un dessin de Goliath avec massue, épée, casque et cuirasse orne la première page de cette revue humoristique. À partir du numéro 4 du 15 juin 1856, le petit berger David avec la houlette, coiffé d'un chapeau buse avec plumet décoratif, accompagne le géant philistin. Ce dessin est le même que celui du calendrier de *L'Écho de la Dendre* de 1843 et de la gravure de L.J. Van Peteghem illustrant, en 1869, l'article d'Emmanuel Fourdin [33].

Nous conservons, par ailleurs, une invitation au mariage de Goliath envoyée aux membres du Cercle en 1863. Ceux-ci sont conviés à assister à la cérémonie, à déguster la tarte «Gouyasse» le samedi soir et à prendre part au banquet le mercredi suivant [34]. L'invitation est faite au nom de Goliath et de sa future épouse. Le dessin du couple gigantesque peut être attribué au sculpteur sur bois Hector Ouverleaux qui avait placé la silhouette de quatre géants aux angles de l'affiche de 1859 [35].

L'utilisation des géants comme sigle ou comme élément d'identification par des sociétés athoises est toujours fort répandue aujourd'hui. Citons le photo-club d'Ath, la régionale syndicale de la C.G.S.P. (Centrale générale des services publics), certains clubs sportifs comme le récent «Ath Goliath Bikers» qui rassemble des amateurs de motos [36].

Dès le XIX^{e} siècle, des entreprises diffusent, à leurs frais et à titre publicitaire, le programme de la ducasse. Ainsi, la Maison Martin et François, installée au 21, rue du Moulin, publie, en 1874, le programme complet de la ducasse. Elle en profite pour faire connaître ses produits textiles, draperies, soieries de Lyon, velours, mérinos français, étoffes pour robes... [37].

Les entreprises athoises affirment leur personnalité en usant des personnages traditionnels du cortège. Ainsi, Émile Cambier, spécialisé dans la production de chaises et de meubles, reprend l'entreprise fondée en 1835 par

Fig. 2 : «Ath Goliath Bikers», en-tête de lettre, dessin Gérard Decarpentry (artiste local)

Fig. 3 : Enseigne de la maison Cambier, début XX^{e} siècle, Goliath et David (photo Jean-Pierre Ducastelle)

Fig. 4 : Marque déposée pour les fauteuils confortables pour bateau de la maison Émile Cambier à Ath (vers 1927). Extrait du catalogue (Archives de la Ville d'Ath)

l'ébéniste Emmanuel Cambier, à laquelle ses fils Léon et Henri ont donné une belle extension. Dès le début du XX^{e} siècle, le magasin est à l'enseigne «David et Goliath» et fait référence aux armoiries de la ville. Celles-ci reposent sur deux branches, de chêne à gauche et de hêtre à droite. Ce sigle est la marque de fabrique déposée que l'on retrouve dans les catalogues de l'entre-deux-guerres [38].

L'ancien moulin à eau médiéval des Estanques est devenu une minoterie industrielle en mars 1901, au moment où César Fontaine a repris l'entreprise à son beau-père Alphonse Mollet. C'est probablement après la première guerre mondiale, alors que Paul Descamps est le principal actionnaire des Minoteries de la Dendre, que la société produit la «farine Goliath, fine fleur de pur froment» dont nous avons conservé le souvenir [39].

Fig. 5 : Affiche du tabac «Le Goliath» (Archives de la Ville d'Ath, *Iconographie*, 535)

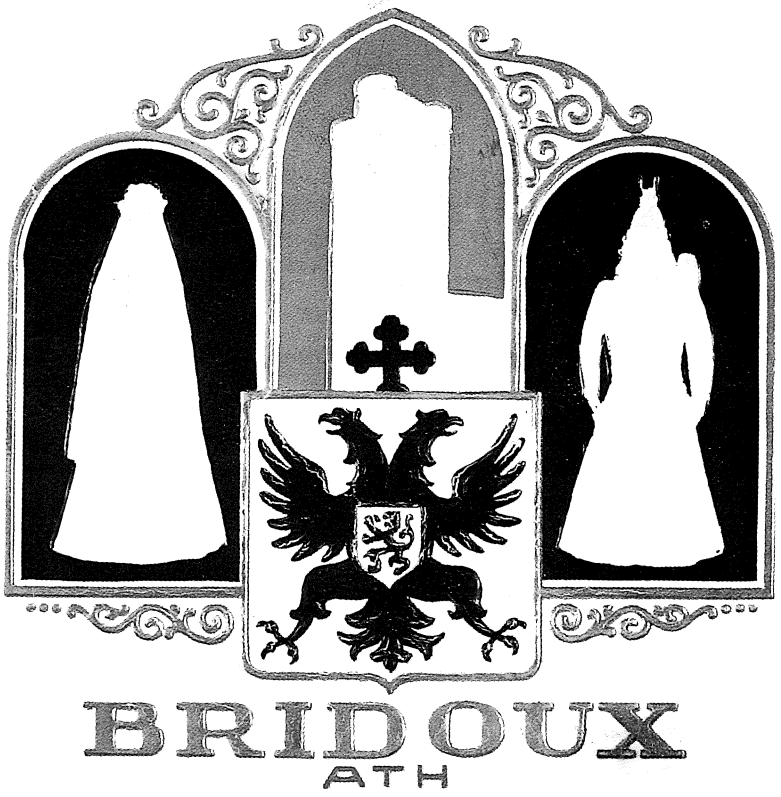


Fig. 6 : Publicité pour la pâtisserie Bridoux, vers 1965 (A.V.A., *Iconographie*, 537)

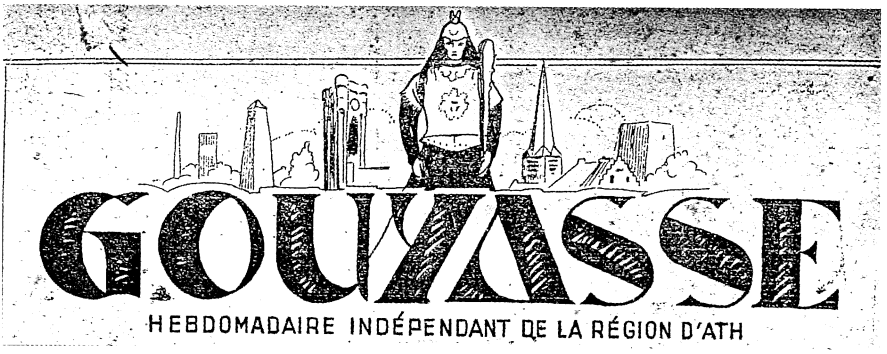


Fig. 7 : Journal hebdomadaire Gouyasse, n° 1, 7 janvier 1945 (Archives de la Ville d'Ath)

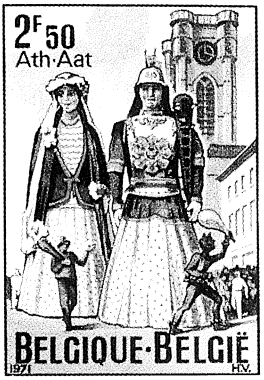


Fig. 8 : Timbre de 2,50 francs montrant Goliath et sa femme, 9 août 1971, dessin H. Verbaere

Georges Bourleau, né à Ath, le 11 mai 1882, négociant en tabac à la rue Isidore Hoton au début du XX^{e} siècle, continue l'entreprise fondée en 1880 par son père. Vers 1930, il se dit fabricant et c'est probablement alors qu'il appelle son tabac «Le Goliath». Une belle affiche met en évidence les produits de cette manufacture placée sous la protection du guerrier philistin avec son casque, sa cuirasse et sa massue [40].

Le restaurant du *Guide*, ouvert depuis le début du XX^{e} siècle, a joué un rôle important dans la vie sociale et commerciale de la cité athoise jusqu'à la fin des années 1960. En 1935, le menu du restaurant reproduisait les photos de six géants de l'époque [41].

Plus près de nous, le pâtissier Roger Bridoux, installé sur la Grand'Place d'Ath à partir de 1962, identifie son entreprise en présentant, dans un montage d'inspiration néogothique, Goliath et sa femme autour des armoiries de la ville et du clocher de l'église Saint-Julien [42].

Depuis la fondation de *L'Écho de la Dendre*, le 20 mai 1841, l'information régionale est diffusée par des journaux hebdomadaires ou bihebdomadaires [43]. «Gouyasse» (Goliath en dialecte) est un «hebdomadaire indépendant de la région d'Ath». Issu de la résistance, il réunissait, dans une perspective de tolérance, des intellectuels et des hommes d'action orientés à gauche, appartenant principalement aux mouvances libérales et socialistes [44]. Les dessins, ornant le titre du journal, mettent en évidence les éléments patrimoniaux emblématiques de la cité athoise : l'usine de meubles Carton avec son château d'eau, la perche couverte, les clochers des églises Saint-Julien et Saint-Martin, la maison espagnole du XVI^{e} siècle et la tour Burbant, le donjon du XII^{e} siècle. Goliath domine l'ensemble au centre de la composition. L'hebdomadaire aura une courte existence. Le dernier numéro est le 104, paru le 29 décembre 1946. Il n'a donc vécu que deux ans.

À côté des initiatives privées, les géants furent mis en valeur, le 9 août 1971 à l'occasion de la sortie d'un timbre. Goliath et sa femme sont entourés de leur garde, du diable Magnon et d'un homme de feuilles. Deux porteurs se tiennent à l'arrière-plan et on devine la foule des spectateurs sur les trottoirs. L'église Saint-Julien apporte le cadre architectural de référence [45].

La célébration du cinq centième anniversaire de Goliath en 1981 stimulait la créativité locale et apportait de nombreuses réalisations sur le thème des

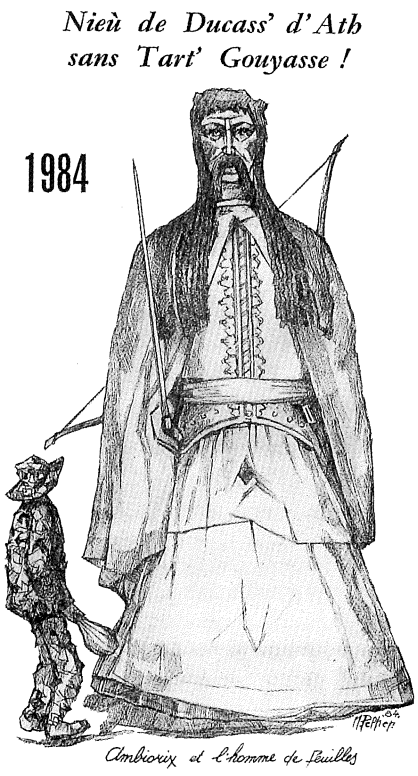
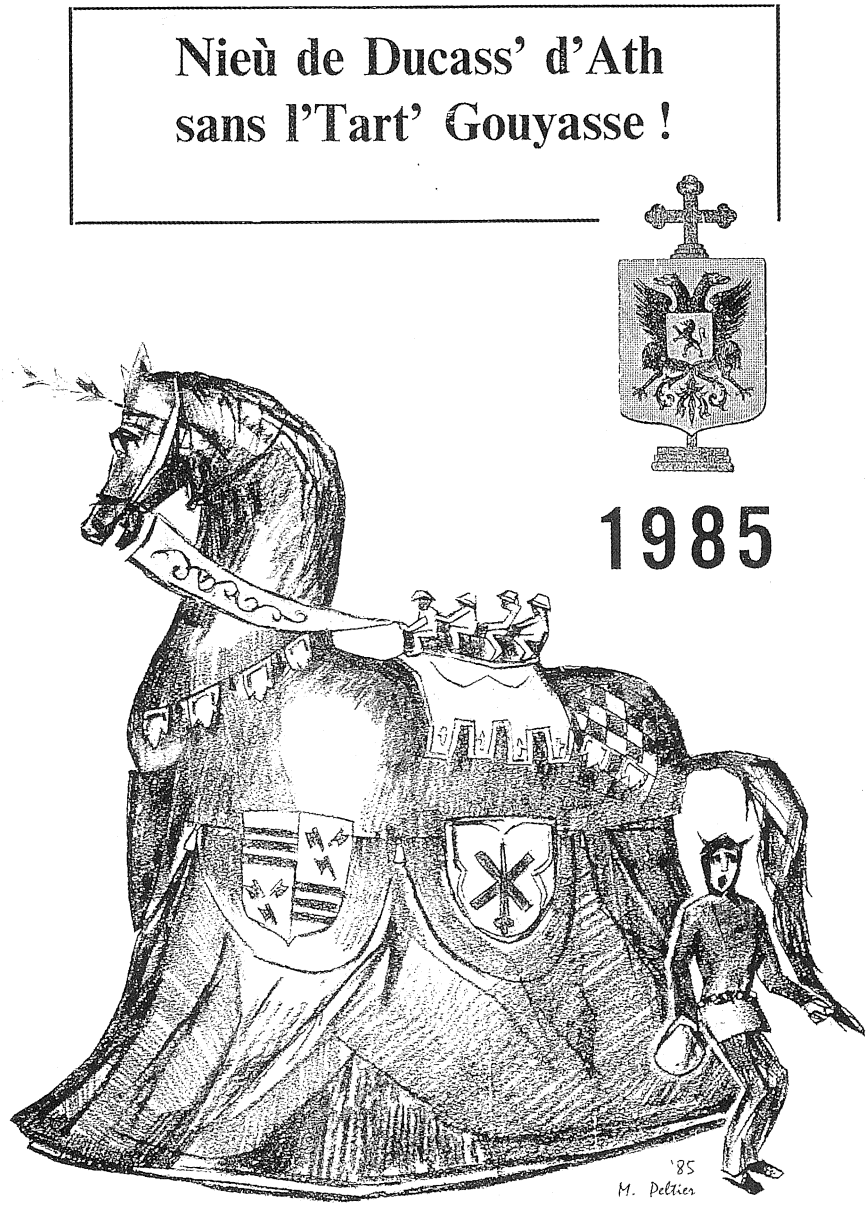


Fig. 9 : David et Goliath vus par Maurice Peltier en 1981, publicité de la boulangerie Masson

Fig. 10 : Ambiorix et l'homme de feuilles en 1984 par Maurice Peltier, publicité de la boulangerie Masson

géants ou de la ducasse : tee-shirts, cendriers, assiettes, médailles, sous-bocks de la brasserie Stella Artois... [46]

Parmi les initiatives, la boulangerie Masson (fondée en 1902) faisait appel à l'artiste Maurice Peltier [47] pour représenter Goliath avec le berger David devant l'église Saint-Julien. Ce dessin illustre un document publicitaire incitant à consommer la tarte Goliath : «Nieu de ducass' d'Ath sans tart Gouyass !» (pas de ducasse d'Ath sans tarte Gouyasse). Le dessin décore les papiers d'emballage et les sachets du boulanger. L'expérience est renouvelée les années suivantes avec d'autres géants et l'enseigne de la boulangerie, mise en place à la ducasse, reprend le slogan incitant à déguster la «tarte à Masteilles» [48].



Le Cheval Bayard et Magnon

Fig. 11 : Le cheval Bayard et Magnon en 1985 vus par Maurice Peltier, publicité de la boulangerie Masson

Au cours des quinze dernières années, les créations se sont multipliées à l'initiative de groupes de porteurs, de commerçants locaux ou de sociétés : tee-shirts, pin's, porte-clefs, médailles, autocollants, céramiques... autour des géants et de la ducasse. Le phénomène a été stimulé par l'ambiance qui entoure le cortège depuis 1981, la sensibilisation menée notamment par l'association Rénovation du Cortège et le développement de l'intérêt pour le patrimoine local. Les géants sont considérés, de plus en plus, comme des éléments d'identification qui font partie des racines et des traditions de la population athoise.

Les habitants de la cité, tout particulièrement les jeunes générations, font preuve de plus en plus d'un intérêt passionné pour les géants et tout spécialement pour Goliath.

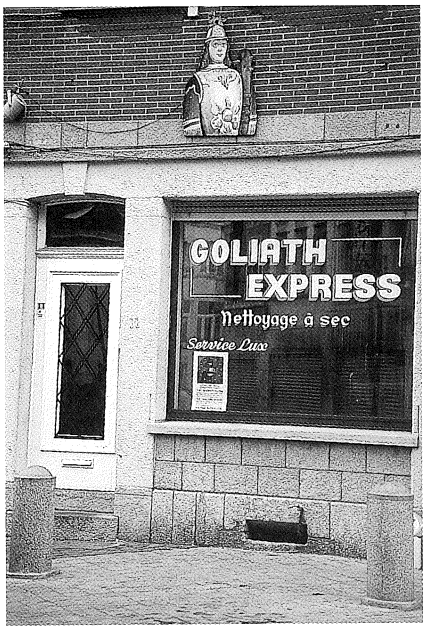
La célébration de la ducasse, au cours des dernières années, confirme largement cette évolution [49].

Le développement urbanistique des faubourgs a multiplié les lotissements et les nouvelles voiries. Les autorités communales ont choisi certains éléments du cortège pour l'attribution des nouveaux noms de rue : Ambiorix, le berger David, les quatre fils Aymon, Magnon, les Arquebusiers, les Hallebardiers et le Canon. Ce dernier est situé logiquement au faubourg de Tournai. C'est l'ancien canon du Mont Sarah, c'est-à-dire la reproduction du canon qui, sous l'ancien régime, servait aux exercices de la confrérie des canonniers à côté de la chapelle de Notre-Dame du Montserrat (d'où Mont Sarah).

En 1975, l'association Rénovation du Cortège a introduit une copie de cette arme dans le cortège avec un groupe évoquant la révolution belge de 1830. Des Athois avaient transporté cette pièce d'artillerie à Bruxelles pour les combats de septembre. Liés à l'histoire locale, ces faits avaient donné naissance, au XIX^{e} siècle, à la ducasse traditionnelle du faubourg de Tournai, au début du mois de juillet. Cependant, c'est plutôt en référence à la nouvelle version du canon introduite au cortège de la ducasse que fait allusion la rue du Canon [50].

Les autres noms sont tous attribués à des voiries situées dans le quartier de l'Europe, au faubourg de Mons. La plupart des géants n'ont pas été retenu jusqu'ici, excepté Ambiorix. À côté du berger David, de Magnon et des quatre fils Aymon, les autorités communales ont pensé à des groupes historiques et militaires. Les arquebusiers rappellent l'ancienne confrérie des canonniers incarnés par les «Bleus» tandis que les hallebardiers sont de création récente (fin XIX^{e} siècle). Elles ont retenu le géant incarnant un personnage historique plutôt que les monstres d'osier, les personnages bibliques ou symboliques [51].

Au lotissement Vienne, au faubourg de Bruxelles, le Collège échevinal proposait, le 30 août 1976, une rue du Cheval Bayard et une rue de l'Aigle. Devant l'opposition des conseillers Raoul Chevalier et Jean Deramaix, le



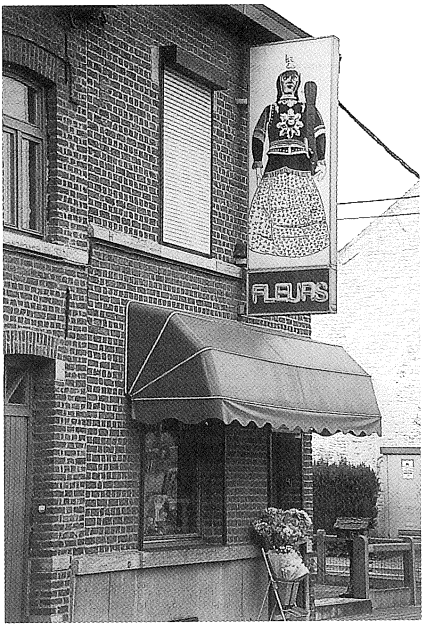


Fig. 12 : Goliath express (photo Jean-Pierre Ducastelle)
Fig. 13 : Fleurs Goliath (photo Jean-Pierre Ducastelle)

Collège prendra des informations auprès de la Commission de Toponymie et Dialectologie. Les conseillers désiraient réserver les noms tirés du folklore local au lotissement du faubourg de Mons. La Commission de Toponymie et de Dialectologie fera remarquer que les éléments repris à la ducasse locale ne peuvent être attribués comme toponymes qu'après avoir épuisé les anciens noms liés à l'histoire locale ou tirés de l'aspect des lieux. Elle soulignait que les noms venus de la fête folklorique n'avaient aucun lien direct avec un lieu précis et pouvaient être attribués à n'importe quelle rue. Finalement, ils seront abandonnés au lotissement Vienne [52].

Au cours des dix dernières années, le Conseil communal n'a plus utilisé de nom en provenance des manifestations de la ducasse pour les nouvelles rues, comme si les autorités craignaient de banaliser ces éléments auxquels la population locale est très attachée [53].

Les commerçants continuent à se servir des géants pour leurs enseignes. Citons : les cafés «Les Efants d'Gouyasse» (les Enfants de Goliath), Goliath ou Tyran, le lavoir «Goliath Express», les fleurs et cadeaux «Goliath», la résidence Samson...

Ces inscriptions, très présentes dans la ville, attestent de l'insertion des géants dans la vie quotidienne des Athois. Nous avons suivi leur rôle emblématique depuis le XIX^{e} siècle. Ils apparaissent dans la vie politique, commerciale, culturelle et administrative de la cité athoise et contribuent largement à en affirmer la personnalité.

Notes

[1] Ath, une ville de 11.000 habitants, rassemble autour d'elle, depuis la fusion des communes en 1977, 18 villages pour une population totale de 25.000 habitants.

[2] Voir Christian CANNUYER, *Aux jardins secrets des géants*, Ath, Centre libre de lecture publique, 1992, pp. 6-11.

[3] Sur les débuts de l'histoire d'Ath, voyez la remarquable mise au point de Jean DUGNOILLE, *Aspects d'une ville franche en ses débuts : Ath du XII^e au XIV^e siècle*, dans les *Annales du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, XLVI, 1976-1977, pp. 113-146. On se reportera aussi aux travaux de Léo Verriest cités par son successeur. On lira de plus la récente mise au point : Jean DUGNOILLE et Michel de WAHA, *Ath*, dans les *Enceintes urbaines en Hainaut*, Bruxelles, Crédit communal, 1983, pp. 183-198.

[4] Pour la construction de l'église Saint-Julien : Jean DUGNOILLE, *La construction de l'église Saint-Julien d'Ath, particulièrement en 1409*, dans les *Annales du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, LIV, 1995, pp. 73-155.

[5] Compte publié dans l'ouvrage qui rassemble les écrits et les notes du grand spécialiste de l'étude des géants : René MEURANT, *La ducace d'Ath, Études et documents* dans les *Annales du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, XLVIII, 1980-81, 552 pp.

[6] Emmanuel FOURDIN, *La procession et la foire communales d'Ath*, dans les *Annales du Cercle archéologique de Mons*, IX, 1870, 70 pp. Emmanuel Fourdin a été archiviste d'Ath depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à son mort, en 1887.

[7] Pour Tongre-Notre-Dame, voyez : Jean-Marc DEPLUVREZ et coll., *Notre-Dame de Tongre. Son culte, son patrimoine (1081-1981)*, dans les *Études et Documents du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, III, 1981, 200 pp. ill. On pourrait multiplier les exemples de processions dont l'origine est rattachée à des miracles ou à des récits hagiographiques. Ainsi, la naissance de la procession de Mons est liée à la grande peste de 1348 (voir par exemple le récit du Baron de REINSBERG-DÜRINGSFELD, *Traditions et légendes de la Belgique*, T. I, Bruxelles, 1870, pp. 380-381). On pense aussi à la grande procession de Tournai dont l'origine est liée à la peste dénommée «feu sacré» de 1092. Walter RAVEZ, *Le folklore de Tournai et du Tournaisis*, Tournai, Casterman, 1949, pp. 210 sqq.

[8] D'après le compte de la fabrique de Saint-Julien conservé aux Archives de la Ville d'Ath et publié dans René MEURANT, *La ducace d'Ath*, pp. 165-175 (avec des commentaires).

[9] Les neuf Preux sont des héros exaltant l'esprit de la chevalerie. Trois héros païens (Hector, César, Alexandre) voisinent avec trois juifs (Josué, David et Judas Maccabée) et trois chrétiens (Arthur, Charlemagne, Godefroid de Bouillon). Voir notamment J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1961, pp. 84-85.

[10] Cette analyse est fondée sur les comptes de la mambournie de Saint-Julien (ou des Petites Œuvres) publiés dans René MEURANT, *La ducace d'Ath*, pp. 176-213.

[11] Je renvoie aux documents publiés dans René MEURANT, *La ducace d'Ath*, pp. 230 sqq et à l'article très neuf de Jean-Pierre DENIS, *La procession de la dédicace au XVIII^e siècle au travers d'archives peu ou pas exploitées*, dans le *Bulletin du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath*, vol. 7, 160, 1994, pp. 449-470.

[12] Citons le paiement de 38 livres 80 aux canonniers «pour faire le Samson en posture». En 1647, les arbalétriers avaient reçu 100 livres, soit trois fois plus, pour Goliath (voir René MEURANT, *La ducace d'Ath*, p. 233).

[13] Ce texte a été découvert et analysé par René MEURANT, *La ducace d'Ath*, pp. 50-54. En dernier lieu, je renvoie à Jean-Pierre DUCASTELLE, *La ducasse d'Ath*, Bruxelles, La tradition par l'image, 1994, pp. 9-11.

[14] Emmanuel FOURDIN, *La procession et la foire communales d'Ath*, dans les *Annales du Cercle archéologique de Mons*, IX, 1870, p. 65.

[15] Sur ce problème, voyez en dernier lieu Christian CANNUYER, *L'énigme Tyran*, Ath, Centre libre de Lecture publique, 1996, 48 pp.

[16] Célestin-Joseph BERTRAND, *Histoire de la ville d'Ath documentée par ses archives*, Mons, 1906, p. 258.

[17] Jean ZUALLART, *La description de la ville d'Ath, contenant sa fondation et imposition de son nom aussi ses lieux et édifices publics...*, Ath, Éd. Themon-Dessy, 1846, 60 pp. Introduction par Aimé LEROY.

[18] Tespesius DUBIECKI, *La ville d'Ath. Son antiquité, son origine slave, ses époques remarquables, ses archives communales, ses monuments et édifices publics, ses institutions du culte, d'instruction et de bienfaisance*, Bruxelles, Briard, 1847, pp. 21-25.

[19] Voyez aussi Christian CANNUYER, *Aux jardins secrets des géants d'Ath*, pp. 35-39 et, du même auteur, *L'énigme Tyran*, Ath, Centre libre de lecture publique, 1996, 48 pp.

[20] Emmanuel FOURDIN, *La procession et la foire communales d'Ath*, p. 1 sqq.

[21] L'article de René Meurant est paru dans *L'Écho de la Dendre* du 27 août 1966. Il se fonde sur l'ordre de la procession au XVIII[e] siècle, c'est-à-dire un document écrit alors que les déductions d'Emmanuel Fourdin reposent sur une tradition orale fort incertaine.

[22] Madame Maria Luisa HERRERA affirme que «les aigles [sont les] représentants indubitables de saint Jean et de son Apocalypse» dans *Les géants processionnels en Europe, colloque du 20 au 22 août 1981 (500[e] anniversaire de Goliath),* dans *Études et documents du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, V, 1983, p. 156.

[23] Je renvoie, pour toute l'histoire contemporaine du cortège, à mon article : *Les géants dans la vie athoise contemporaine. Idéologies et mentalités des XIX[e] et XX[e] siècles*, dans *Les géants processionnels en Europe, colloque du 20 au 22 août 1981 (500[e] anniversaire de Goliath),* pp. 445-476. Pour Mademoiselle Victoire, pp. 455-459. Voyez surtout l'étude novatrice de Jean-Pierre DENIS, *Victoire aux deux visages : contribution à une meilleure connaissance des géants athois*, dans le *Bulletin du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, 8, 29[e] année, 166, pp. 79-95.

[24] Sur tout ceci, je renvoie à mes contributions antérieures : *La ducasse d'Ath*, dans *Les géants processionnels en Europe, 500[e] anniversaire de Goliath. Catalogue*, Bruxelles, 1981, pp. 132-143 et *Les géants dans la vie athoise contemporaine*, pp. 450-463.

[25] *L'Écho de la Dendre*, 7/9/1884.

[26] Sur tout ceci, je renvoie à mon article *Les géants dans la vie athoise contemporaine*, pp. 461-463.

[27] Cette imprimerie bruxelloise spécialisée réunit, depuis 1847, Gustave Simonau, aquarelliste et lithographe, et son beau-frère William Toovey. Ils ont notamment imprimé les planches célèbres de la Belgique industrielle (Bart VANDER HERTEN, Michel ORIS et Jan ROEGIERS, *La Belgique industrielle en 1850*, Anvers et Bruxelles, 1995, p. 21).

[28] Voyez notamment René MEURANT, *La ducace d'Ath*, pp. 37-43 et Jean-Pierre DUCASTELLE, *La ducasse d'Ath*, pp. 48-49, 54, 58, 92-93, 94-95.

[29] Ces lithographies sont conservées dans le fonds iconographique des Archives de la Ville d'Ath (*Ico* 490, 500, 510, 520 et 530).

[30] Célestin-Joseph BERTRAND, *Histoire de la Ville d'Ath*, p. 406. *L'Écho de la Dendre*, 3/6/1881 ; *L'Organe d'Ath*, 29/5/1881.

[31] *Goliath, organe du Cercle des Arts de la ville d'Ath*, 1, 25 mai 1856, p. 2.

[32] Le texte du «Bonimée» est «Pied d'haut, assuré chien... que veux-tu me poursuivre... une pierre à la main». Cfr Emmanuel FOURDIN, *La procession et la foire communales d'Ath*, p. 63. Pour une analyse de ce dialogue et des traditions relatives à cette histoire biblique : Christian CANNUYER, *Le «Bonimée» de David et Goliath, (Ath, samedi de la ducasse). Un joyau du théâtre populaire européen*, dans les *Annales du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, L, 1984-86, pp. 191-247.

[33] La collection du journal pour l'année 1856 est conservée aux Archives de la Ville d'Ath (A.V.A., *Bibliothèque athoise*, 692). Nous ignorons si la publication a été poursuivie au-delà du mois d'octobre 1856. Le dessin qui illustre le titre de la revue avec David et Goliath est conservé (A.V.A., *Ico*, 540). L'artiste n'a pas pu être identifié.

[34] Ce document a été publié dans Jean-Pierre DUCASTELLE, *La ducasse d'Ath*, p. 86.

[35] Hector Ouverleaux (né en 1836) est un sculpteur sur bois qui a réalisé la tête de Mademoiselle Victoire en 1860. Il a dessiné l'affiche de la ducasse de 1859 publiée chez Édouard Themon-Dessy, comme l'invitation du Cercle des Arts.

[36] *Le Courrier de l'Escaut*, 22/1/1997.

[37] Cette affiche, conservée aux Archives de la Ville d'Ath (*Ico* 570), a été publiée dans Jean-Pierre DUCASTELLE, *La ducasse d'Ath,* p. 31.

[38] Sur l'histoire de cette entreprise : Jean-Pierre DUCASTELLE, *Archéologie industrielle*, dans *Le patrimoine du pays d'Ath. Un premier bilan*, dans les *Études et documents du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, I, 1980, pp. 249-252.

[39] Jean-Pierre DUCASTELLE, *Le moulin Mollet, la minoterie devenue Les silos de la Dendre*, dans *Le patrimoine industriel de Wallonie*, Liège, 1994, pp. 79-82. La pierre à imprimer et le sac ont été décrits dans Jean-Pierre DUCASTELLE, *Les géants processionnels et la ducasse d'Ath*, *Catalogue de l'exposition*, *documents exposés*, Ath, 1981, p. 42.

[40] Un exemplaire de cette affiche a été donnée au Musée d'Ath par le docteur Jacques Tilliet, en même temps que les derniers documents de l'entreprise (*Bulletin du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, mars, 1992, pp. 139-140). Un autre est conservé aux Archives de la Ville d'Ath (*Ico* 535).

[41] Pour l'histoire du restaurant : *Le Courrier de l'Escaut*, 26/10/1979. Voir pour la référence du document : Jean-Pierre DUCASTELLE, *Les géants processionnels et la ducasse d'Ath,* p. 42.

[42] Document publicitaire conservé aux Archives de la Ville d'Ath (*Ico* 537). Roger Bridoux arrive à Ath en novembre 1962 avec sa famille (*Registre de population, Ath*, 1961-70, 4, f 1521).

[43] Jean-Pierre DELHAYE, *La presse politique d'Ath des origines à 1914*, Cahiers du Centre interuniversitaire d'Histoire contemporaine, 77, Louvain, Paris, 1974, 132 pp et Jean-Pierre DELHAYE et Jean-Pierre HENDRICKX, *La presse athoise. Aperçu sommaire et inventaire des journaux conservés aux Archives de la Ville d'Ath*, dans *Archives et Bibliothèques de Belgique*, XLI, 1 et 2, pp. 44-61.

[44] Le journal, tiré sur les presses de l'imprimerie coopérative socialiste, rassemblait des collaborateurs de diverses opinions (notamment des libéraux) et exaltait la résistance.

[45] Le timbre, d'une valeur de 2,50 francs, d'un format de 24,5 sur 35,4 mm, en quadrichromie, a été dessiné par H. Verhaere. Il a été tiré à 3.500.000 exemplaires (*Administration des postes belges, émission d'une série de timbres-postes spéciaux*, 17, 1971 (A.V.A, A. 1508 B)

[46] Le Comité du 500e anniversaire de Goliath a déposé son fonds aux Archives de la Ville d'Ath.

[47] Maurice PELTIER (1918-1993), laisse une œuvre littéraire de qualité à côté de réalisations picturales ou graphiques originales centrées sur la région d'Ath (Pour une analyse de l'œuvre littéraire : Victor RASMONT, *L'œuvre littéraire de Maurice Peltier*, dans le *Bulletin du Cercle royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath et de la Région*, 174, novembre 1996, pp. 133-155).

[48] Mademoiselle Victoire en 1982 avec la rénovation de l'Hôtel de Ville, Samson en 1983, Ambiorix avec l'homme de feuilles en 1984, le Cheval Bayard avec Magnon en 1985, Madame Goliath en 1986 (série communiquée par Monsieur et Madame André Masson d'Ath). Pour la recette de la tarte : Jean-Pierre DUCASTELLE, *La ducasse d'Ath*, dans *Les géants processionnels en Europe, 500e anniversaire de Goliath*, Bruxelles, 1981, p. 153. Voir aussi Christian CANNUYER, *Miettes sur la ducasse d'Ath. Notre «samedi de ducasse» : tradition ancienne ou innovation du XIXe siècle ?* dans *Mélanges Albert Doppagne, Tradition wallonne*, 4, 1987, p. 89, note 55.

[49] Je prépare une étude détaillée de l'histoire de la ducasse d'Ath depuis 1981. En attendant cette étude, je renvoie aux comptes rendus de presse.

[50] Sur la ducasse du Canon : René MEURANT et Jean-Pierre DUCASTELLE, *Fêtes de faubourgs et de quartiers à Ath*, dans *Tradition wallonne*, 7, 1989, pp. 125 sq. Sur l'introduction du Canon du Mont Sarah dans le cortège : Jean-Pierre DUCASTELLE, dans *Géants et Dragons*, p. 91 et René MEURANT, dans *La ducace d'Ath*, pp. 113-115 et 381-397.

[51] A.V.A., *Délibérations du Conseil communal*, 1/10/1974 (rue du Berger David et rue Ambiorix).

[52] A.V.A., *Délibérations du Conseil communal*, 30/8 et 27/10/1976.

[53] Le folklore festif des faubourgs et des sociétés a par contre inspiré les autorités communales : rue des Gais Lurons (organisateurs de la ducasse du faubourg de Mons), rue des Matelots (les Matelots de la Dendre, société locale), rue des Francs de Bruges (troupe théâtrale du faubourg de Tournai), rue Coupi (géant du faubourg de Bruxelles)...

LA FÊTE COMMUNALE DE DOUAI ET LA PLACE DE LA FAMILLE GAYANT DEPUIS 1801, PROGRAMMES ET ÉVOLUTION

par Monique MESTAYER

TERMINOLOGIE DE LA FÊTE

Après avoir étudié la fête de Gayant jusqu'au début de la Révolution lors des journées sur les géants d'Ath en 1981, [1] je voudrais dans cette communication montrer comment la fête du début du XIX[e] siècle dite «en mémoire de la glorieuse entrée des Français dans cette place en 1667 [2]» est véritablement et officiellement devenue la fête de Gayant et quelle a été l'évolution de sa structure en un siècle et demi environ, entre 1800 et 1940.

La pétition de l'an IX [3] demandant le rétablissement de Gayant émane plus de notables que du peuple lui-même, notables pour qui Gayant a une signification et une importance qui apparaissent d'ailleurs en l'an X dans le document donnant l'ordre du cortège et le rôle des porteurs de nos géants [4]. On pourrait croire Gayant officiellement reconnu. Cependant, le maire de Douai, s'adressant en l'an XIII aux habitants des villes voisines sur l'affiche annonçant les réjouissances, dit en particulier : «au mois de juillet 1667... les Français sont entrés dans nos murs, voilà l'ère du bonheur... célébrez ces temps avec enthousiasme», sans mentionner Gayant dans le programme [5]. Et pourtant, le peuple parle déjà, comme le vendeur de rubans en l'an XIII sur sa facture, de «fête de Gayant [6]». Et les factures concernant l'entretien de la famille montrent son importance.

En 1807, [7] le titre officiel est toujours «Fête anniversaire de la glorieuse entrée des Français dans cette place en 1667.» En 1811, le titre est «Fête communale», mais l'affiche indique, après la sonnerie de cloches qui ouvre la fête, «les divertissements que l'on est dans l'usage d'offrir au peuple chaque année commencent immédiatement après». En fait, il s'agit de la famille Gayant que l'on n'ose toujours pas nommer officiellement [8].

En 1814, on dit : «fête communale en commémoration de la réunion de la ville à la France [9]», en 1816 : «fête anniversaire de l'entrée des Français en cette ville en 1667 [10]», en 1846 : «Fête anniversaire de l'entrée des Français en cette place le 6 juillet 1667 [11]» et si, en 1844, le programme portait encore la mention «les divertissements accoutumés commenceront à 11h. du matin [12]», en 1846 on trouve pour la première fois : «À onze heures, Gayant,

personnage célèbre dans les chroniques populaires de Douai, revêtu du costume et des attributs que la tradition lui a conservés sortira du musée, accompagné de sa famille et suivi de la roue de Fortune [13].»

Cette mention sera reprise jusqu'en 1894 avec seulement de légères modifications d'heures : Gayant sort de plus en plus tôt, 10 h. puis 9 h., et il ne sort plus du musée mais des entrepôts ou des anciens entrepôts, puis de l'école des Beaux-Arts.

Le titre de la fête change peu. En 1881, par exemple on trouve : «Fête anniversaire de l'entrée des Français à Douai célébrée le 10 juillet 1881 et jours suivants [14].» En 1894 le texte concernant Gayant est allongé et on ajoute «et parcourra la ville pendant la journée et celles du lundi et du mardi [15].»

La guerre de 1914 marque une coupure et dès 1920 le titre de la fête est : «Fêtes de Gayant, fête nationale, programme à l'occasion de la célébration du mémorable anniversaire du 6 juillet 1667, date de l'annexion de Douai à la France et de la reprise des fêtes communale et nationale. [16]» En 1921, on trouve : «Fêtes de Gayant, célébration du mémorable anniversaire du 6 juillet 1667, date de l'annexion de Douai à la France [17].» En 1922, la mention est brève : «Fêtes de Gayant, fête nationale, programme [18].» tandis qu'en 1924, on reprend : «Fêtes de Gayant, célébration du mémorable anniversaire du 6 juillet 1667, date de l'annexion de Douai à la France [19].»

Pour la sortie de la famille Gayant, au début, seul Bimbin participe au cortège. En 1922, la famille reprend ses promenades pour trois jours et on signale la quête pour les porteurs et les tambours. Le programme mentionne aussi à plusieurs reprises la famille Gayant au cours des trois jours. On va lui faire jouer la sérénade dans la cour du Conservatoire, rue Cuvelle, dès le samedi soir. On la retrouve le dimanche à 11 h. 15 : «réception officielle de la famille Gayant, présentation à la municipalité et aux invités, exécution de l'hymne de Gayant par l'harmonie municipale et la musique des sapeurs pompiers, vivat flamand.» Puis la famille assiste au carnaval d'été sur la grand-place. Le lundi, la famille fait ses visites traditionnelles, en particulier devant l'hôpital général où les petits personnages entrent dans la cour d'honneur. Le mardi, elle rend visite à l'Hôtel-Dieu [20]. En 1923, l'itinéraire de chaque jour est détaillé avec les visites au sous-préfet, au maire, à l'adjoint et au député le dimanche, au sénateur, au consul de Belgique, à l'autre député et au général le lundi, aux hospices le mardi [21].

Ainsi, en un siècle, d'un simple divertissement populaire et obscur, Gayant prend le devant de la scène, donne officiellement son nom à la fête (alors que le peuple l'avait baptisée ainsi depuis le début) et en devient le personnage principal. D'ailleurs, l'évolution continue car si la fixation de leur date a encore aujourd'hui pour les fêtes de Gayant un lien avec l'entrée des Français à

Douai en 1667, c'est presque à l'insu des Douaisiens à qui rien dans la fête et son programme ne vient plus rappeler son origine lointaine.

STRUCTURE ET ÉVOLUTION DE LA FÊTE

Au lendemain de la Révolution

Envisageons maintenant la structure de la fête et son évolution. J'ai déjà montré, en 1981, comment la fête s'est peu à peu constituée dans ses parties essentielles avant la Révolution. Celle-ci aurait pu créer une coupure telle que rien n'aurait survécu du déroulement ancien. Or seul le caractère religieux de la procession a disparu ; on organise désormais un cortège laïc avec Gayant et sa famille comme personnages principaux. On y retrouve les jeux traditionnels : jeu de balle, jeu d'arc au bersault, jeu de cible chinoise, les sonneries de cloche, le carillon du beffroi et les concerts de musique. C'est peut-être d'ailleurs la caractéristique principale de ces fêtes que cette prédominance de la musique : concerts, marches, chants, bals... elle est présente partout.

Ainsi, en 1807, [22] les jeux de balle, d'arbalète, d'arc au bersault, de cible au fusil sont-ils accompagnés le mardi d'un concours de musiques militaires. Les expositions sont aussi très prisées, que ce soit l'ouverture des salles du musée ou de la bibliothèque ou le salon des produits des arts et de l'industrie. La fête dure alors 5 jours.

En 1809, un feu d'artifice est tiré sur la place d'Armes et on a dressé un mât de cocagne [23].

En 1810 apparaissent les exercices physiques : courses à pied à l'Esplanade tandis que les élèves de l'Académie de musique donnent un concert [24].

En 1811, un nouveau concours de musiques militaires s'ajoute au concert des élèves et au brillant concert donné par les «Amateurs de musique» qui deviendront la société des concerts symphoniques. Aux jeux populaires s'ajoutent des jeux sur l'eau, en particulier des joutes sur la Scarpe [25].

En 1812, un voyage aérien dans un ballon monté par M. Augustin, aéronaute breveté, attire la foule. Un bal de nuit au profit des indigents a lieu à l'hôtel de ville [26].

En 1816 apparaissent les attractions foraines au Barlet et alentours avec notamment les frères Roussel, hercules du Nord dont le programme peut aussi s'apparenter aux spectacles de cirque [27].

On constate ainsi qu'en quelques années, le contenu des fêtes a été fixé pour plus de cent ans, même si une lente évolution est perceptible à travers les programmes jusqu'en 1914.

Jusqu'à la Première Guerre mondiale

En 1820, une troupe de sauteurs et de danseurs de corde se produit au Barlet [28]. En 1822, on trouve ces «baladins» coûteux, mais «ce spectacle fait les délices du peuple et attire une foule considérable d'étrangers [29].» Les programmes des années suivantes manquent aux archives et nous n'avons que peu de détails sur la fête avant 1844. En 1838 cependant apparaît le premier cirque, le cirque olympique et son directeur Blondin cadet [30].

Le premier programme conservé, celui de 1844, est très détaillé et donne des précisions intéressantes. Les jeux se sont multipliés : tir à l'oiseau, jeu d'arc au bersault, tir à la fléchette, jeu de balle, cible chinoise, jeu de billon, cible horizontale, natation, chasse aux canards, chacun en un lieu différent. La musique est présente partout : le carillon du beffroi, la messe en musique par un groupe d'amateurs et un concert musard au jardin royal le dimanche, le concert de la société philharmonique à l'hôtel de ville le lundi, les bals champêtres ou à l'hôtel de ville les autres jours [31].

En 1846, le jeu de quilles vient s'ajouter aux autres jeux [32]. Cependant, ceux-ci vont diminuer progressivement en nombre et, avec quelques résurgences éphémères, se stabiliser autour de quatre ou cinq : le jeu de billon, le tir à l'arc à l'oiseau dit aussi à la perche, le jeu d'arc au bersault et le tir à la fléchette. Le tir à l'arbalète disparaît définitivement en 1854. Le jeu de balle disparaît de 1872 à 1888, puis après 1905. Le jeu de cible chinoise, que l'on trouve épisodiquement jusqu'en 1861, est ensuite supprimé. Les jeux sur l'eau (joutes, natation, chasse aux canards) apparaissent de temps en temps jusqu'en 1914. Le jeu de boules n'est présent que de 1854 à 1861 et encore, pas tous les ans. C'est aussi le cas pour le tir à la cible horizontale ou cible militaire entre 1844 et 1895 et pour le jeu de quilles présent de 1845 à 1862. Le tir aux pigeons, présent en 1867 et 1868, en 1882 et de 1886 à 1889, disparaît ensuite, victime des protestations des amis des animaux [33].

Enfin, les jeux populaires (mâts de cocagne, colin-maillard et autres) présents de 1863 à 1868, de 1871 à 1878 et de 1891 à 1895, avec quelques interruptions et une dernière apparition en 1900, subsisteront parfois plus longtemps dans les fêtes de quartier.

Les manifestations sportives, à part la course à pied qui existe en 1884 et qui réapparaît dans les programmes à peu près tous les 10 ans, sont tardivement incluses dans la fête et témoignent de l'importance nouvelle du sport :

courses de vélocipèdes pour la première fois en 1869, réitérées en 1880, 1886, 1890 et 1895 ; régates d'aviron depuis 1878 et tous les deux ans environ jusqu'en 1895 ; concours de tir de 1879 à 1891 et une dernière fois en 1894. Des fêtes de gymnastique sont programmées avec quelques manques dans les années 1880 à 1894 et en 1907 et 1914. Enfin, courses de chevaux et concours hippiques ont lieu en 1880, 1882, 1883, 1885, 1895, 1905.

Par contre, dès le début, les concerts et manifestations musicales se trouvent dans tous les programmes et toutes les associations douaisiennes vouées à la musique y participent : société philharmonique, sociétés chorales, fanfares, musiques, orphéons, musiques militaires. Des grands concours internationaux et des festivals rassemblent de très nombreuses sociétés françaises et étrangères à treize reprises entre 1869 et 1908, sans compter les trois concours d'harmonies militaires de 1846, 1851 et 1867.

À l'occasion, diverses expositions sont organisées : d'abord celle de la société des Amis des Arts, tous les ans au moins depuis 1846 puis, suivant les années, des expositions de plantes et de fleurs (1844, 1886, 1890, 1892, 1907, 1908), des expositions et comices agricoles (1877, 1912), des expositions de produits de l'industrie (1847, 1873, 1910), enfin à diverses reprises depuis 1886, des expositions de photos.

Figurent encore au programme des concours de pigeons voyageurs (à partir de 1881 avec l'essor des sociétés colombophiles), de juments poulinières (quatre entre 1889 et 1895), de pêche à la ligne (entre 1890 et 1905) et de chiens de police et de défense (en 1908, 1912 et 1914).

La fête de Gayant ne serait pas complète sans les attractions foraines. Celles-ci se déroulent soit sur la grand-place dans les premières années, soit place du Barlet : troupes de gymnastes, acrobates, pantomimes, danseurs de corde et surtout, dès 1844, le cirque quasi toujours présent que ce soit en plein air, dans des baraquements en bois ou, au début du XX^{e} siècle, dans le bâtiment en dur du cirque municipal. Peuvent également entrer dans ce cadre les carrousels grotesques, les courses d'ânes, les kermesses flamandes et enfin, dans les programmes à partir de 1893 mais en réalité sûrement beaucoup plus tôt, la fête foraine proprement dite et ses petites baraques.

D'autres manifestations font aussi partie de la fête dont les ascensions aérostatiques. Depuis la première réalisée en 1786, [34] les Douaisiens ont toujours beaucoup aimé les envols de ballons. Ceux-ci sont attestés en 1846, 1862, 1864, 1868, 1869, de 1872 à 1875, en 1879, 1882, 1884, 1886, 1887, 1889 et 1895, 1900, 1905, 1907, 1908, 1910, 1912, 1914. L'envol d'un ou plusieurs aéronautes est très souvent accompagné d'attractions diverses comme les petites montgolfières ou les ballons surprises, le tout en musique.

La coïncidence des fêtes avec le 14 juillet nous vaut, en 1848 et à partir de 1882, une revue militaire des troupes de la garnison.

Les bals de toutes sortes (bal musard, bal champêtre, bal populaire, bal de société par souscription) sont très fréquents, même si le programme ne les indique pas tous les ans.

Depuis 1874, les feux d'artifice sont eux aussi assez fréquents, mais certaines années, on ne trouve que des illuminations ou des feux de Bengale.

Enfin, en 1905, une séance de cinématographe est au programme, symbole de modernité [35]. Telle est donc, jusqu'en 1914, l'ossature de la fête communale et sa lente évolution. Mais certaines années, cette ordonnance traditionnelle se trouve bouleversée parce que la ville, une association privée ou la société de bienfaisance propose une grande manifestation dans le but d'attirer beaucoup plus de monde. Ce sont les cortèges historiques de 1849, 1861, 1877 et 1890, [36] la procession du jubilé du Saint-Sacrement de miracle en 1855, [37] des fêtes nautiques vénitiennes ou, plus fréquemment, des fêtes de nuit (1848, 1861, 1872 à 1878, 1880, 1888 à 1890, 1892, 1907, 1910) et le début des cortèges carnavalesques avec ou sans chars (en 1907 et 1910).

Après la Première Guerre mondiale

La guerre de 1914 et l'occupation allemande vont interrompre les fêtes communales pendant 4 ans ; cette coupure sera la cause de modifications dans la structure comme dans la dénomination de la fête devenue, nous l'avons vu, fête de Gayant.

Celle-ci commence maintenant régulièrement dès le samedi soir par un concert de l'harmonie municipale sur la place Carnot. Certains jeux ont disparu. En 1920, il reste seulement le jeu de billon et le tir à l'arc au bersault ; le jeu de balle reparaît en 1927 et subsiste jusqu'en 1939 ; le tir à la cible ne se pratique qu'en 1922 et 1923 ; les jeux populaires sont signalés en 1925, 1927 et 1928, de 1933 à 1937 et en 1939 ; enfin, on trouve des joutes sur l'eau en 1929 et 1930, un concours de bonnets en papier en 1928 et une course au trésor avec une présentation à la radio par Pierre Dac en 1938.

Les sports sont toujours présents, principalement la gymnastique, presque tous les ans (1920 à 1922, 1924, 1925, 1927 à 1930, 1932 à 1939), et les courses cyclistes (en 1924 et de 1927 à 1939). La natation est prévue en 1921, 1927, 1936 et 1937 tandis que les autres sports (marche, water-polo, course à pied, épée, aviron) ne figurent qu'une ou deux fois dans les programmes.

La musique reste toujours une composante essentielle de la fête. En 1920, 1924 et 1934, on retrouve le classique festival d'harmonies et fanfares. Les

autres années, on n'hésite pas à faire venir soit des musiques belges (en 1921, 1922, 1928, 1932), soit des musiques des mines ou des villes voisines. On utilise également les sociétés douaisiennes : la musique des sapeurs-pompiers, remplacée par la fanfare municipale en 1930, et l'harmonie municipale sont présentes tous les ans ; les deux chorales de la lyre et des mélomanes douaisiens alternent un an sur deux ; deux sociétés plus récentes se produisent également, les jeunes fanfaristes de Dorignies en 1933 et 1934 et la fanfare de trompettes le Réveil de 1934 à 1936. Le cercle symphonique de Mons en 1920 et la fanfare des halles de Paris en 1923 complètent ce panorama.

La principale nouveauté de cette période d'après guerre réside dans la présence presque régulière du carnaval d'été et de son cortège, le dimanche après-midi. Apparu en 1907 et 1910, il n'est absent qu'en 1920, 1921, 1924, 1926, 1927, 1930 et 1934. Peu à peu il va constituer la partie essentielle de la fête, celle qui attire les étrangers.

À part les expositions de la société des Amis des Arts qui, de 1927 à 1939, sont présentées tous les ans, et celles de la société d'horticulture, qui ont lieu tous les deux ans de 1921 à 1939 sauf en 1937, les autres expositions (artisanat en 1931 et sur Marceline en 1936) sont très ponctuelles.

Par contre, les concours se multiplient dans les années 20 : balcons fleuris (de 1920 à 1925), vitrines et étalages aux mêmes dates, concours de coqs (1921, 1924, 1925, 1927 à 1929), concours de pigeons voyageurs (tous les ans de 1920 à 1939 sauf en 1926 et 1934), concours international de pêche à la ligne (en 1930, 1932 et 1938), enfin concours de carrosserie automobile et d'élégance féminine qui, en 1935, apporte une note de modernisme.

Les attractions foraines sont réduites au champ de foire cité dans les programmes tous les ans (sauf en 1923 et 1926) et au cirque installé à l'hippodrome après sa restauration de 1923 à 1939 (sauf peut-être en 1926).

Enfin, on trouve dans les programmes diverses manifestations dont certaines existent depuis longtemps tandis que d'autres sont des innovations ponctuelles : les bals, la revue des troupes, les ballons et fêtes aérostatiques (1922 à 1925, 1927, 1928, 1930, 1931, 1939), les feux d'artifice (1924, 1925, 1927 à 1939), quelques fêtes nocturnes (de 1920 à 1922) et des ballets en soirée et en plein air (en 1936 et 1939), les distributions de prix du lycée et du collège de filles ou des E. P. S. qui sont reprises dans le programme, des séances de cinéma (1920, 1922, 1923) ou de théâtre (1921, 1922), la remise du drapeau communal en 1923, la présentation de chiens de défense ou la journée de l'automobile et de la motocyclette.

Ainsi, à la veille de la Deuxième Guerre mondiale, les fêtes de Gayant s'étalent entre le samedi précédant la date même de Gayant (le 6 juillet ou le dimanche suivant cette date) et le dimanche qui suit le 14 juillet, dénommé le

rebond de Gayant. La famille Gayant sort pendant trois jours et parcourt la ville. Le cortège carnavalesque du dimanche attire les foules extérieures à la ville, les jeux traditionnels un peu figés gardent une certaine vie, la musique, surtout celle des fanfares et harmonies, est toujours aussi présente tandis que le modernisme apparaît timidement : cinéma, radio, automobile.

La nouvelle coupure due à la guerre de 1939 aurait pu être fatale à la fête avec la destruction complète de la famille Gayant mais, paradoxalement, elle en est sortie confortée, peut-être aussi simplifiée et épurée.

CONCLUSION

Cette description volontairement rapide de l'évolution du contenu de la fête de Gayant permet de tirer quelques conclusions intéressantes.

La commémoration du rattachement de Douai à la France, si elle a remplacé l'origine ancienne de la fête, la défaite des Français devant Douai en 1479, a l'avantage d'être en phase avec le patriotisme populaire que la Révolution a développé. Et la fête a un double but, d'abord permettre à tous les Douaisiens de participer ensemble à la célébration de leur existence comme Douaisiens et comme Français, ensuite accueillir le plus grand nombre d'étrangers et les associer à cette célébration pour le plus grand bien des commerçants et artisans douaisiens.

Comment donc faire participer les Douaisiens sinon en les sollicitant à travers leurs nombreuses associations et sociétés ? En effet, la fête de Gayant, c'est avant tout la fête de ceux qui tout au long de l'année animent ces associations et qui, regroupés sous la bannière de Gayant, ce grand-père débonnaire malgré son allure martiale, vont se mesurer aux sociétés voisines ou lointaines en d'innombrables combats ou vont montrer leurs talents en exposant leurs œuvres. C'est pourquoi il faut dans la fête une place pour chaque société musicale, fanfare, orchestre, chorale, pour chaque société ludique (balles, tir à l'arc, etc.) ou artistique. Au fur et à mesure que de nouvelles sociétés se créent, elles s'intègrent dans la fête en offrant de nouvelles prestations. Si elles sont issues d'une scission, des tensions se font jour, la nouvelle société réclame sa place, parfois au détriment de l'ancienne.

On aurait pu alors craindre que la fête se passe entre Douaisiens, comme une sorte de rite initiatique qui confère la citoyenneté douaisienne à ceux qui y participent, qui mêle l'ensemble des classes de la société et où tous les enfants de Gayant se retrouvent sur un pied d'égalité. Mais cette initiation bien réelle (cf. le baiser à Bimbin) se fait au grand jour en présence de nombreux invités que l'on accueille, que l'on désire, que l'on suscite : trains spéciaux,

affiches répandues dans toute la région, grands concours nationaux ou internationaux en tous genres, manifestations dispersées dans tous les quartiers de la ville, c'est qu'il faut satisfaire tous les commerçants, spécialement les estaminets et les cafés. La tâche de la commission des fêtes n'est pas facile car il faut toujours trouver du nouveau pour attirer de nombreux visiteurs et les garder le plus longtemps possible en ville, à la grande satisfaction des Douaisiens. Et les délibérations de la commission laissent toujours poindre le regret des Gayant d'antan, dont le souvenir lumineux assombrit par comparaison la fête que l'on prépare. On s'y laisserait prendre si l'on oubliait que, bien plus tard, la même nostalgie saisit les vieux Douaisiens lorsqu'ils se remémorent les Gayant de leur jeunesse !

Notes

[1] M. MESTAYER, *Du nouveau sur Gayant*, dans *Les Géants processionnels en Europe, Études et Documents du Cercle royal d'histoire et d'archéologie d'Ath et de la région*, V, Ath, 1983, p. 265-318. Rappelons que la «famille» Gayant se compose des personnages suivants : Gayant et son épouse, Marie Cagenon, et leurs trois enfants ; Jacquet, Fillon et Bimbin

[2] Archives Municipales de Douai (désormais A.M.D.), 5 D 4, 19 messidor an 12 (8 juillet 1804).

[3] A.M.D., 5 D 4, pétition datée de l'an IX, signée en particulier de Caullet, Dutilleux, Guilmot, Plouvain...

[4] A.M.D., 5 D 4, 30 messidor an X.

[5] A.M.D., 5 D 4.

[6] A.M.D., 5 D 5, an XIII.

[7] A.M.D., 5 D 7, 12 juillet 1807.

[8] A.M.D., 5 D 11, 7 juillet 1811.

[9] A.M.D., 5 D 14.

[10] A.M.D., 5 D 15, 7 juillet 1816.

[11] A.M.D., 5 D 45, programme, 12 juillet 1846.

[12] A.M.D., 5 D 43, programme.

[13] A.M.D., 5 D 45, programme du dimanche.

[14] A.M.D., 5 D 90, programme du dimanche 10 juillet 1881.

[15] A.M.D., 5 D 112, programme du dimanche 8 juillet 1894.

[16] A.M.D., 8 A 1929, programme du 11 juillet 1920.

[17] A.M.D., 5 D 143, programme du 10 juillet 1921.

[18] A.M.D., 8 A 1931, programme, page de titre.

[19] A.M.D., 8 A 1933, programme, page de titre.

[20] A.M.D., 8 A 1931, programme des différentes journées.

[21] A.M.D., 8 A 1932, programme des fêtes de 1923, itinéraire détaillé de Gayant pendant les trois jours.

[22] A.M.D., 5 D 7, les jeux ont lieu sur diverses places (Saint-Jacques, Saint-Amé, Saint-Nicolas) et dans la cour des casernes d'Esquerchin. Quant au concours de musiques militaires, il a lieu dans la grande salle du musée.

[23] A.M.D., 5 D 9.

[24] A.M.D., 5 D 10.

[25] A.M.D., 5 D 11.

[26] A.M.D., 5 D 12, le départ du ballon est donné dans la cour des casernes d'Esquerchin et des essais de parachute sont pratiqués.

[27] A.M.D., 5 D 15, l'affiche-programme avec détails des exercices des frères Roussel est conservée dans ce dossier.

[28] A.M.D., 5 D 19.

[29] A.M.D., 5 D 21, comptes rendus de la commission des fêtes qui établit le programme. Les baladins ne se produisent pas car on a tardé à leur répondre et ils ne sont plus libres.

[30] A.M.D., 5 D 37, lettre de l'administration du cirque olympique avec en-tête.

[31] A.M.D., 5 D 43.

[32] A.M.D., 5 D 45, il est installé place Saint-Jacques.

[33] Tous les programmes sont contenus dans les dossiers de la série 5 D.

[34] A.M.D., FF tiroir 141, ascension de Blanchard.

[35] A.M.D., 8 A 1927, programme pour 1905 ; la séance de cinématographe est prévue place Maugin.

[36] Ces grands cortèges organisés par la Société de bienfaisance tentent de reconstituer l'entrée de Jean sans Peur ou de Philippe le Hardi à Douai.

[37] Cette fête commémore le miracle relaté par Thomas de Cantimpré dans le *Bonum universale de apibus*, miracle qui aurait eu lieu à Saint-Amé en 1255 et qui avait déjà été solennellement commémoré en 1755. Le chanoine Pikete, célébrant la messe, aurait vu l'hostie prendre l'apparence de l'enfant Jésus.

FÊTE COMMUNALE ET SOCIALISATION DE L'ENFANT

par Guy BARBICHON

L'enfant est le sujet central de nombre de manifestations festives, en plusieurs dimensions et modalités de la vie sociale : notamment aux bornes d'étapes de vie, célébrées dans le cercle domestique, religieux, scolaire. La fête «patronale», de la commune urbaine, à laquelle je prête ici attention, n'est pas, à première perception, une institution où prédomine la part de l'enfant. Je voudrais montrer que ce moment annuel de réjouissance qui concerne une communauté tout entière est, en fait, essentiel pour l'enfant par la contribution qu'il apporte à son apprentissage social, apprentissage qui concourt de manière déterminante à la continuité culturelle de la cité.

Indépendamment de toute considération des effets de socialisation, la plupart inexplicites, que remplit la fête communale auprès de l'enfant et sur lesquels je veux attirer l'attention, on ne peut oublier que cette fête, si elle ne lui est pas exclusivement ou prioritairement consacrée, lui réserve malgré tout, de manière délibérée, une place non négligeable. Les jeux de la fête foraine lui sont en effet pour une grande part destinés. La fête patronale est, pour les enfants, un moment de vacances, de liberté, de bienveillance exprimée par les adultes du cercle familial et du cercle communal. Sans occuper donc la place principale comme dans les rites qui lui sont propres, l'enfant, dans la fête communale, est néanmoins célébré. Et l'attention généreuse et libérale qui lui est réservée, qui se manifeste d'une manière généralisée, ne peut pas, d'ailleurs, ne pas participer au processus de socialisation et d'intégration à la collectivité que je veux mettre en lumière, puisqu'elle lui donne à percevoir le statut affectif qui est le sien dans le monde de ses aînés.

Au-delà de cette facette particulière, la socialisation de l'enfant par la fête sera examinée ici sous deux aspects : comme apprentissage de la société prise globalement, et comme apprentissage de la société locale, de la cité, et de son identité. L'enfant pris dans ce processus sera analysé conjointement comme spectateur d'une scène instructive, et comme acteur, sans oublier qu'il est objet de sollicitude.

Les remarques que je propose sont fondées sur ma participation, à titre de témoin, attentif et reconnaissant, aux recherches éclairantes de Marie-France Gueusquin sur les «fêtes emblématiques» communales, dans des localités de la France du Nord et de la Provence. En modeste association avec ces travaux, j'ai conduit dans des écoles, en Provence, une courte recherche sur les représentations de la fête et de son contexte légendaire local.

L'APPRENTISSAGE D'UN UNIVERS SOCIAL

La fête communale est un lieu de forte concentration de vie collective où se croisent de multiples groupes, en de multiples actions et relations. A ce titre, elle est, de fait, pour l'enfant un remarquable dispositif d'apprentissage de la société. Elle lui fait voir et vivre un acte collectif où interviennent plusieurs composantes principales du fonctionnement social. Elle l'implique dans une situation où les groupes d'âges se rapprochent de manière exceptionnelle et où, en même temps, l'adulte est exalté au regard des plus jeunes. Cette combinaison de distanciation et de proximité est encouragée par des dispositifs d'imitation, miniaturisée, des performances des adultes par les enfants. La fête, aussi, est un lieu de distinction des places sexuelles offert à l'expérience des garçons et des filles.

La fête communale compose un extrait, concentré, de société immédiatement exposé à la perception de l'enfant. La société s'anime et se présente à l'enfant, spectateur ou acteur, dans ses dimensions familiale, religieuse, civique.

La famille célèbre les événements qui marquent son devenir. Elle est présente dans la célébration des rites calendaires ou extraordinaires qui concernent la vie en société et la vie de la nature. Elle participe également à la fête communale, ajoutant aux nombreuses circonstances où la parenté est en quelque manière exhibée devant l'enfant. Mais surtout, en cette occasion, la famille affirme, de façon tangible, son lien avec un territoire et une collectivité immédiats.

En maints endroits la fête communale comprend une composante religieuse. En France, l'Église catholique mêle ses manifestations aux rites profanes publics dans la fête communale qui, de manière prépondérante, se confond avec la célébration du saint patron ou de la sainte patronne de la cité (fête «patronale»). Le religieux ici recouvre le temporel — en l'espèce, la société territoriale, locale. Cette association n'est pas unique : que l'on songe aux processions qui consacrent ou protègent l'espace de la paroisse. En revanche, la fête patronale est l'alliance, à égalité de statut, de deux célébrations — l'une religieuse et l'autre civique — du même objet social : la cité. Une telle alliance est apte à accentuer dans la perception du spectateur «l'intensité» du fait social local, pourrait-on dire en termes durkheimiens.

Les manifestations civiques, par elles-mêmes, sont pour l'enfant une occasion de découverte d'institutions, de rôles, qui, aux yeux d'un jeune sujet, ne sont pas évidents dans la suite des jours ordinaires de l'année : le maire, par exemple, à l'occasion de la fête, devient un personnage concret, lui qui inaugure, discourt, félicite, qui parfois distribue des friandises ou d'autres objets convoités. Certaines institutions ne sont bien sûr pas ignorées de l'enfant —

les pompiers, la police, l'armée... Les parades de la fête communale, qui exhibent des corps rassemblés, consacrent l'existence de ces institutions et en font des figures symboliques vivantes, bien repérables, de la communauté. Les cérémonies au mémorial des combattants, qui forment souvent le prélude des festivités et auxquelles parfois prennent part les enfants, sont, même si elles ne retiennent que leur attention distraite, une leçon imagée «d'éducation civique». La coprésence des emblèmes collectifs (drapeaux, oriflammes et symboles divers), représentatifs d'institutions, de groupements multiples qui contribuent à former le «composé social», offre au subconscient civique des jeunes citoyens une représentation de pluralité et de complexité où se signalent aussi bien la nation que la localité, et des corps publics que des associations libres.

La fête communale, concurremment, rapproche et sépare les âges ; elle enseigne un jeu des places et des liens dans la collectivité.

Pour une part, la fête efface les frontières des âges. Dans un moment de plein loisir, il est donné à l'enfant, libéré des contraintes du labeur scolaire comme le sont les adultes de celles du travail professionnel, de découvrir ces adultes sous une face habituellement cachée : l'enfant voit «les grandes personnes s'amuser». Ce spectacle n'a certainement pas la force de la «scène primitive» à laquelle se réfère l'analyste freudien. Il est néanmoins une révélation du monde adulte où se rencontrent le ludique, (épanoui), l'érotique, (discret), et la violence, (occasionnelle). Dans un moment exceptionnel de levée d'interdits, l'enfant, bénéficiant d'une permissivité plus grande qu'à l'accoutumée, côtoie un adulte libéré lui aussi d'un certain nombre de prohibitions.

Les âges sont rapprochés dans une fusion dionysiaque, certes tempérée. Mais, en même temps et à l'opposé, leur séparation est accentuée. Face à l'enfant, le statut des adultes est exalté en raison des prouesses qu'accomplissent certains d'entre eux. Cette élévation des plus âgés aux yeux des plus jeunes s'opère hors des relations ordinaires, d'autorité, de la tutelle pédagogique. Ici l'adulte se distingue par le spectacle d'une virtuosité inaccessible, non par la manifestation d'une maîtrise, de type professoral, dont il impose l'imitation. À Tarascon, par exemple, la fête est une occasion majeure d'admirer des jeunes hommes du cru qui affrontent les «taureaux camarguais» dans les jeux de la rue (l'*abrivado* où les jeunes gens s'efforcent de séparer le *biou* des cavaliers qui le mènent en le serrant de près), ou dans les courses de l'arène (où des *raseteurs*, personnages bien identifiés, et très célébrés, affrontent l'animal pour le dépouiller de la cocarde et des rubans fixés sur ses cornes).

Ces jeux dangereux enseignent à l'enfant sa position vis-à-vis des héros adultes... Aux arènes, il fait partie des spectateurs qui se placent derrière des barrières protectrices, et, quand la course a lieu dans la rue, il est tenu à bonne

distance des mouvements violents. Les jeux lui donnent aussi la mesure de sa progression dans l'échelle des âges de jeunesse. Petit, il est juché sur les épaules d'un parent pour profiter du spectacle. Mais advient un jour où l'enfant est apte, et peut être autorisé, à franchir des barrières pour frôler le danger à l'occasion des divers affrontements ludiques. Dans une gradation des formes de participation aux jeux tauromachiques, chacun des passages marque (sans ritualisation toutefois) une étape sur le parcours des âges. Quand il grandit, en effet, l'enfant est (selon la permissivité de son milieu social), autorisé à s'aventurer seul, comme spectateur, dans les aires situées à la frontière du péril, puis dans les aires périlleuses elles-mêmes.

Tout d'abord il est admis à suivre librement, à distance respectueuse, l'escouade des cavaliers de l'*abrivado* (ou, en sens contraire, du *bandido*, retour des bovidés vers l'enclos de départ). Plus jeune même, on lui a permis de descendre dans l'arène pour affronter de petits veaux, sans risques. Un autre passage significatif, plus tranché, s'opère quand, aux marges de l'adolescence, l'enfant est autorisé — ou s'autorise — à narguer des bêtes, plus ou moins offensives, lâchées à l'intérieur d'une vaste enceinte de barrières (l'*encierro*), aménagée dans des rues ou sur une place.

Enfin le garçon peut rêver de gagner un baptême viril, honneur de l'audace suprême, en faisant intempestivement irruption dans l'arène réservée aux virtuoses ainsi que s'aventure à le faire l'adolescent ou le jeune homme désireux d'affronter, à l'image d'un professionnel consacré, le taureau (cet engagement se produit aussi bien dans les combats où le *matador* exécute le *toro* que dans les courses libres où se produisent les *rasetteurs*).

L'enfant regarde au-dessus de lui, mais aussi en dessous et derrière lui. Cette inversion de point de vue lui donne la mesure du chemin parcouru en direction de la maturité. Tarascon est célèbre par la Tarasque, [1] dragon emblématique à la silhouette menaçante, que des jeunes gens promènent dans la ville, s'amusant à foncer dans la foule (originellement le dragon était doté d'une longue queue de bois et manœuvré pour faucher les spectateurs placés sur son passage). À travers les propos recueillis auprès d'enfants des écoles de Tarascon, la mémoire des peurs éprouvées devant la Tarasque, «quand on était petit», et l'évocation condescendante des peurs «des petits», dont on ne fait plus partie, signalent le désir de se hisser au niveau des grands :

«On la pousse [la Tarasque] ; elle court après les petits ; ils ont peur» (10 ans).

«Il y a des enfants qui ont peur» (10 ans).

«Je croyais qu'elle était vraie» (9 ans).

Et l'on rêve de se distinguer bientôt avec les jeunes hommes qui manœuvrent la Tarasque :

«[L'an prochain] je pousserai la Tarasque, mais ce sera dur» (7 ans).

Le temps de la fête est une occasion d'affichage, et d'apprentissage, des places sexuelles. On le remarque avec une acuité particulière dans les observations que je viens de rapporter sur les jeux taurins collectifs de Provence et de Languedoc. La prouesse publique est réservée aux jeunes hommes. Le jeune garçon peut s'identifier au héros mâle. À la petite fille au contraire sont proposés des modèles de grâce et de séduction : ceux de la femme, qui peut se distinguer par le port du costume traditionnel et l'exhibition dans la danse folklorique. Et les évolutions des majorettes nubiles représentent pour leurs benjamines la figure féminine d'un érotisme martial ambigu.

On voit donc se juxtaposer et s'opposer un effet de fusion et un effet de distanciation dans l'apprentissage de la reconnaissance des rôles d'adultes. Hors de la fusion, l'écart entre l'enfant et le modèle adulte, s'il était systématiquement porté à l'extrême, pourrait avoir l'effet de détourner un jeune sujet de toute inclination à l'identification. Un dispositif propice à la socialisation — *la miniaturisation des jeux adultes* — vient opportunément conjuguer distance et identification.

À Tarascon, la fusion de la classe des enfants et de la classe adulte par l'imitation en modèle réduit est visible, sous une forme spontanée, dans les rapports entre les enfants et la Tarasque. Nombre d'enfants font de l'effigie monstrueuse un analogue du taureau. Localement le taureau occupe une place éminente dans le vécu, individuel et collectif ; une correspondance symbolique unit taureau et Tarasque [2]. Quelle que puisse être la source de ce lien significatif — rencontre de deux figures d'origines historiques indépendantes ou influence d'un élément sur l'autre — l'enfant dispose avec la Tarasque d'un objet imitatif du taureau, plus grand que celui-ci par ses dimensions mais diminué quant à sa dangerosité. Nombre d'enfants s'amusent à narguer, à toréer la Tarasque, sans danger. Les tarascaires, jeunes hommes qui meuvent l'effigie, se dépensent physiquement avec générosité en la manœuvrant à grande vitesse, satisfaisant ainsi au désir des enfants de s'identifier, par le jeu, au héros viril capable d'affronter des taureaux réels. Le comportement de ces jeunes gens, qui, pour leurs cadets, sont à la fois proches et inaccessibles, illustre bien le double mouvement qui opère dans le processus de socialisation — fusion par rapprochement des groupes d'âges et maintien à distance par la différence des forces et des rôles — et la conciliation des deux mouvements par l'imitation à petite échelle.

La fusion symbolique par la voie de l'imitation miniaturisée se manifeste également à l'occasion des jeux taurins, évoqués plus haut, qui sont réservés aux plus jeunes. Le lâcher de petits veaux dans l'arène est une occasion pour les enfants de mimer sans danger les jeux périlleux des grands. L'*encierro* (où des jeunes harcèlent des «taureaux» en espace clos) réunit des adolescents et

des pré-adolescents.

Ces formes mimétiques en modèle réduit qui reprennent les jeux taurins des adultes ont le bénéfice pédagogique d'un exercice à double face. Regardées par les adultes, elles sont des parodies amusantes de jeux plus difficiles, plus graves ; vécues par les jeunes sur un mode sérieux, quel que soit leur caractère ludique, elles sont des occasions initiatiques (indolores) d'identification à l'adulte prestigieux.

Les défilés spectaculaires offrent, eux aussi, une occasion d'imitation, en miniature, des aînés. Des enfants sont revêtus du costume traditionnel des adultes et exécutent des danses folkloriques. Certains forment de petits couples offerts au ravissement des spectateurs attendris. À Tarascon, on a pu voir un jeune garçon revêtu du costume des tarascaires accompagner un tarascaire de sa parenté. À Douai, dans le Nord, une petite fille porte les atours de la géante d'osier, tutélaire de la ville. Dans les défilés provençaux, on aime à regarder de petits garçons costumés en adultes conduisant un char, montant un cheval, prenant en croupe, à la mode ancienne, une petite fille enjuponnée comme une dame.

Les plus jeunes majorettes, pour leur part, en faisant une entrée naine dans le ballet de la séduction offrent, elles aussi, une bonne illustration de fusion par imitation en modèle réduit. Quand ces benjamines côtoient des majorettes nubiles, elles illustrent à la fois les trois processus signalés : le processus de fusion, où les classes d'âges se mêlent, le processus de distanciation révérencieuse des âges, qui s'oppose au premier, puisque les plus jeunes sont confrontées aux performances des plus mûres, et, enfin, l'identification par la miniature, qui concilie rapprochement et éloignement, clé de la dialectique de l'apprentissage.

L'APPRENTISSAGE DE LA CITÉ

La fête patronale, occasion d'apprentissage d'un univers social étendu, est aussi — et, probablement, surtout — moment d'apprentissage d'un univers local, et spécialement de découverte de l'identité d'une cité.

La fête est une leçon d'espace local. Elle fournit aux enfants une occasion d'appréhender sous une forme synthétique la géographie de leur cité. À leur manière, les festivités «consacrent» sous une forme matérielle, en vraie grandeur, le plan du territoire de la commune. Les défilés profanes, comme les processions religieuses qui sont destinées à la sanctification d'une localité (les processions de la Fête-Dieu ou des Rogations par exemple), sont une projection active et directe d'une représentation collective de l'espace d'une cité

prise dans sa globalité [3]. Les parcours festifs unissent les points et les lignes les plus fortement imprimés dans la représentation collective de la commune, certains de ces éléments ayant une valeur emblématique. Par là même ces parcours, prémédités et institutionnalisés, constituent pour la cité un moyen de se faire apprendre, concrètement mais surtout symboliquement, par les jeunes habitants. Ainsi, à Tarascon, les dessins demandés aux enfants autour du thème de la fête réservent une place majeure au château et au fleuve, deux éléments qui s'imposent effectivement, à la fois dans la composition des fêtes et dans l'image globale et glorieuse de la cité. La fête, «leçon de ville», est en particulier une occasion exceptionnelle d'accomplir un tour complet des murs ou une traversée à pied, de part en part, de la localité selon un tracé commandé non par la logique d'une pratique individuelle mais bien par une représentation et une intention collectives de consécration qui sont propres aux édiles ou au corps général des citoyens du lieu.

La distribution des festivités par quartiers est une autre source de prise de connaissance de la réalité spatiale et sociale de la ville ; les courses du *palio* à Sienne — objet de fascination ethnographique — présentent le tableau quasi archétypique d'une division organique de la ville par quartiers et de sa consécration par la fête. La fonction de socialisation s'y manifeste avec une évidence particulière. La fête initie les enfants à leur double citoyenneté (ils appartiennent à une section de la ville — la *contrada* —, et à la ville tout entière, l'enfant étant baptisé deux fois : dans sa paroisse et au titre de son quartier).

La fête, faut-il le répéter, ne saurait être comprise comme un facteur d'apprentissage de l'espace de la ville, uniquement en tant qu'espace physique . Cet apprentissage (en particulier sous sa forme de repérage topologique) s'opère essentiellement grâce à d'autres circonstances individuelles de la vie quotidienne de l'enfant. La fête, en revanche, est une condition remarquable pour apprendre l'espace «formel» de la ville : espace consacré, officialisé par l'autorité locale et la coutume. Pour les jeunes cette géographie festive est introduction à l'identité de la cité.

La fête pour l'enfant est moyen d'identifier la cité, et de s'identifier à la cité. D'une manière générale la fête de la ville, du bourg, est une circonstance, exceptionnelle, d'exposition de son histoire et de son appareil emblématique. La cité, par le fait même d'exhiber ses emblèmes, et indépendamment des significations qui peuvent leur être attribuées, se donne comme singulière. Mais en faisant lire ces emblèmes elle qualifie sa singularité, elle ajoute à la densité de son identité. Les enfants, en apprenant ou en réinventant les mythes et les légendes attachés aux figures festives, identifient les traits de leur patrie locale.

Dans les lieux où aux figures emblématiques exhibées lors de la fête — figure d'un héros éponyme, d'un animal insolite, d'un saint protecteur, d'un personnage fictif — s'attache une légende de fondation ou d'illustration de la cité, d'inspiration religieuse ou profane, que diffusent largement le récit et l'image, les enfants sont conviés à un spectacle discrètement commémoratif. À Tarascon, les entretiens dans les écoles révèlent que la légende officielle de la Tarasque ou l'histoire imaginaire de Tartarin, si déformées qu'elles soient au cours de leur transmission, sont largement reçues. Seuls les très petits peuvent croire que la Tarasque est vivante, ou que «Monsieur Tartarin», création d'Alphonse Daudet, est un vrai chasseur au retour d'Afrique, ou qu'il a réellement existé. Autour de la Tarasque, passé l'âge de la crédulité, les jeux de l'illusion se déplacent sur le terrain de la joute : la Tarasque, figure légendaire, est, sur un mode ludique, assimilée au taureau, ou au dragon des contes dessinés.

Là où un saint patron, ou une sainte patronne, de la localité est publiquement célébré, sa connaissance hagiographique est, bien sûr, très inégalement infusée parmi la population adulte et enfantine. Elle est fonction des lieux, des groupes et, notamment, des affiliations religieuses. Mais le saint promené en des processions plus ou moins spectaculaires est, par lui-même, un témoin d'identité. De même dans les villes du Nord de la France où règnent des géants emblématiques, impressionnants mannequins portés en cortège, [4] les enfants peuvent immédiatement identifier leur cité à travers le géant, ou la famille de géants, qui lui est propre. L'absence de large diffusion d'une légende attachée au géant ne fait que contribuer à ce qu'il soit quasiment traité, sur le mode de la fiction vécue, comme un être réel qui participe à la vie du lieu.

L'enfant apprend à identifier sa cité à l'occasion de la fête, moment d'exaltation et d'exhibition de la collectivité locale. Mais cet apprentissage de l'identité communale se renforce par la comparaison entre les fêtes des communes variées. La chaîne des fêtes patronales dans une région, auxquelles l'enfant est amené à participer, invite par elle-même à différencier les localités. La célébration domestique de la fête de la cité autour d'un repas induit l'enfant à pressentir l'importance de l'événement et, derrière celui-ci, l'existence de l'entité communale. Mais, de plus, le repas de fête réunit souvent, autour d'une famille, des membres de la parenté étendue et des amis, venus d'ailleurs au titre de la célébration du territoire des invitants. De telles assemblées, en se multipliant, ne peuvent qu'aviver, à travers une perception géographique des réjouissances, le sentiment de la singularité de chaque lieu. Les échanges entre communes, avec le déplacement de fanfares, de groupes et de figures spectaculaires, d'emblèmes de toutes espèces, contribuent aussi à rendre sensibles les différences. Les rivalités entre communes ajoutent à la recherche, à l'affirmation et à la conviction d'identité.

Notons que cette compétition des fêtes, au contraire de la compétition sportive entre communes qui, elle aussi, contribue, ô combien, à la socialisation identitaire, se fonde pour une part considérable sur des différences qualitatives, des traits originaux, plutôt que sur un classement neutre, par rapport à des performances homogènes souvent définies en termes numériques, celle du football, par exemple. Ce type de compétition qui fait une plus grande part à la différence qualitative, contre la comparaison d'inégalité (supériorité, infériorité) établie sur un seul critère, en contribuant à distinguer des singularités, des originalités, plutôt que des rangs, est compatible avec une mise en rivalité d'unités locales d'importances variées. Cette diversification des traits de comparaison, et des lieux de comparaison, peut contribuer à intensifier la conviction d'identité.

L'identité d'une cité n'est pas rendue perceptible uniquement par le rappel de ses mythes et de son histoire, le déploiement de ses insignes, l'exhibition de figures emblématiques, des manifestations spectaculaires, des rites qui la singularisent. Les signes de l'originalité locale peuvent être plus discrets. Par exemple, en maints endroits, des plats locaux traditionnels, des gâteaux ou des friandises sont spécialement préparés pour la fête. Bien sûr, ils expriment par le partage de nourriture la communauté humaine immédiate un moment rassemblée ; mais ils sont, en outre, des emblèmes, des instruments concrets et expressifs d'une identité locale dont l'enfant peut se pénétrer, en toute gourmandise...

CONTEMPLATION, ACTION, INTERACTION ET PROCESSUS DE SOCIALISATION

L'apprentissage de la vie sociale globale et de la société locale, dont la fête communale offre l'occasion à l'enfant, s'opère selon trois modes. L'enfant est, selon les situations, spectateur ravi, participant actif et participant en interaction avec les figures festives emblématiques.

Une bonne fraction de la participation — et de l'instruction donc — de l'enfant est faite de contemplation, de consommation : cortèges, cérémonies, courses, jeux spectaculaires, feux d'artifice, friandises... Par vision, audition, dégustation, sous des formes d'émoi diverses, nombre de choses entrent, on l'a vu, dans la divertissante leçon de société et d'identité...

Pour une autre fraction essentielle, la participation passe par l'action, on pourrait presque dire l'agitation. La fête est un temps de mouvement. En Provence, spécialement, on court beaucoup. «J'aime la fête parce qu'on court» résume une petite fille. On voit courir les chevaux, taureaux, raseteurs, Tarasque et tarascaires... mais on court devant ou, plus prudemment, derrière

chevaux et taureau. On traverse ainsi, ou l'on circonscrit, le bourg en courant. Les attractions foraines sont également occasion de remuer et d'être remué par des machines de plus en plus virtuoses dans l'art de l'agitation vertigineuse. Elles sont, de toutes manières, occasion d'activité. Cette effervescence ludique, si on la considère du point de vue des aspects «didactiques» de la fête, apparenterait la situation festive de socialisation aux «méthodes actives» de la pédagogie scolaire.

Dans le Nord, à Cassel par exemple, la fête est moins course ; mais elle est une incessante déambulation à travers les rues, qui dessine la ville en la sillonnant. Dans la nuit qui précède la fête, des jeunes rompent la quiétude des citadins en utilisant des instruments bruyants. À l'aube, le cortège du «réveil» se déplace, en fanfare, à travers la cité. Le matin, des fanfares venues d'ailleurs, conviées par la municipalité, parcourent les rues, honorant leur invitation. L'après-midi s'ébranle le grand cortège des mannequins géants qui ne s'arrête définitivement que tard dans la nuit, transformé en retraite aux flambeaux. Moins de courses qu'en Provence, mais d'inlassables marches, parfois dansantes, de personnages, petits et grands, souvent masqués ou travestis, composent la participation en mouvement de la jeunesse et de l'enfance aux festivités.

L'enfant, on le voit, n'est pas actif simplement d'une manière individuelle autonome dans l'effervescence de la fête. Il est également actif en prenant part à l'opération commune. La valeur intégrative de ce mode de participation est évidente. D'une part l'enfant se mêle aux manifestations collectives : processions, cortèges, défilés, retraite aux flambeaux... Souvent, on l'a vu, il y remplit un rôle d'adulte, sous forme miniaturisée. D'autre part, dans nombre de ces manifestations il tient une place, un rôle, qui lui sont spécialement réservés. Le groupe des plus jeunes musiciens, comme celui des plus jeunes majorettes, se détache du lot des aînés. Des chars sont réservés à telle école, à tel groupe d'initiation aux danses folkloriques.

Les participations actives aux manifestations collectives, qu'elles soient communes ou spécifiques aux enfants, reproduisent visiblement bon nombre de divisions sociales de la société locale, et de la société globale. Le recrutement des divers groupements exprime des positions sociales, des appartenances, des généalogies locales, des orientations culturelles. La fête présente ainsi aux yeux de l'enfant le théâtre social, dans la version adulte de ses rôles et divisions, je l'ai souligné plus haut. Mais, en outre, elle compose le même tableau social, dans sa version enfantine.

Tant l'exhibition des adultes qui tiennent un rôle, institutionnel, que l'exhibition des jeunes marquent la frontière, sociale, séparant ceux qui participent activement et ceux qui regardent. Et, parmi ceux qui regardent, une autre distinction doit être faite entre ceux qui sont apparentés aux héros de la fête, aux-

quels ils s'identifient, et ceux qui n'ont aucun délégué «sur la scène». Ces derniers disposent comme moyen de participation fusionnelle, pour surmonter un éventuel sentiment d'exclusion, de la ressource d'adhérer, admirativement et révérencieusement, aux «notables», grands ou petits, qui s'exhibent, et, en leur donnant un statut de figure (métonymique) de la cité tout entière, de s'identifier positivement à celle-ci (sur le mode : je suis celui que j'honore et ce que ce dernier illustre...). Ils peuvent également intégrer la séparation par l'agression marginale (le tapage intempestif), par l'ébriété aussi, ou l'agression institutionnalisée, canalisée, dans les jeux de l'agitation commune, socialement moins différenciée, dont la vertu fonctionnelle («souder la communauté») est souvent, et parfois complaisamment, évoquée. Toutes ces formes d'expérience de la division sociale sont proposées à l'enfant (hormis l'ivresse de l'alcool), dans un théâtre qui n'est pas sans cruauté, comme l'est d'ailleurs la partie foraine de la fête, lieu de consommation marchande où s'exposent les inégalités entre ceux que la liesse est réputée confondre.

Un autre aspect de la participation active, enfin, doit être mentionné : l'interaction entre l'enfant et les figures festives principales représentatives de la cité [5]. Dans les lieux où s'exhibe une grande effigie identitaire s'impose le rite d'un contact entre l'enfant et cette figure emblématique. À Tarascon, les petits enfants sont invités à toucher la Tarasque, et les parents aiment à les photographier près du monstre éponyme. À Douai, dans le Nord, s'érige Bimbin, l'enfant d'un couple de géants. La population traite Bimbin sur un mode imaginaire, ludique, qui confine parfois à l'illusion volontaire. Le matin de la fête, les parents font embrasser Bimbin par les petits enfants nés dans l'année. Le rite a une valeur baptismale, et, en même temps, prophylactique. Il prémunit contre le strabisme dont Bimbin est lui-même affecté. Sur la place centrale, à Mons, en Belgique, un dragon est le héros d'un combat, le *Lumeçon*, mimé avec saint Georges, et d'une lutte réelle et vigoureuse avec des jeunes gens [6]. Ceux-ci s'emploient à arracher les crins de la queue du monstre qui, sans douceur, balaie la foule des épilateurs. Ces crins sont bénéfiques : ils sont gages de bonheur pour une année. Les jeunes gens grands et robustes sont aptes, au prix de bousculades brutales, à s'en emparer, sur le vif, en les arrachant à la queue du monstre. La faiblesse des enfants les contraint à une participation qui mesure la distance qui les éloigne des jeunes gens accomplis : après le combat, ils se répandent dans l'arène et cherchent les précieux crins dans le sable (de même que les enfants collectent des coquillages sur la plage quand les pêcheurs affrontent la pleine mer agitée).

En Provence s'est éteinte la pratique ritualisée de la course *en bourgine* (corde) où le taureau, lâché dans la ville, était attrapé par les jeunes gens et les adultes vaillants, encordé et soumis à maints traitements de dérision, en particulier l'arrachage des poils de la queue. D'après une information de Louis Dumont, [7] les jeunes garçons et les jeunes filles participaient à l'arrachage des

poils — trophées, symboles et talismans —, les jeunes hommes en offraient à leur fiancée, qui les arborait à son corsage [8]. Ici encore la division du travail, selon les âges, rapprochait et distinguait : les adultes et les jeunes gens s'emparaient de la bête, les enfants participaient au dépouillement.

Les enfants prennent part également au commerce symbolique qui est institué entre les habitants de la cité et les effigies identitaires monstrueuses que sont les dragons emblématiques. À ces figures promenées dans la ville sont offertes, jetées dans la gueule, des galettes ou des piécettes, [9] offrande propitiatoire. Dans les chroniques historiques, ce geste est décrit partagé par la foule. Aujourd'hui, les enfants sont les acteurs principaux de l'oblation, en quelque sorte délégués à l'exécution d'un rite, par des adultes qui, tout comme en maintes manifestations religieuses, demeurent attachés aux liturgies mais s'abstiennent d'en partager les gestes. La démarche des parents guidant les jeunes enfants vers la gueule du monstre pour y jeter une obole n'exprime-t-elle pas, à elle seule, tout ce mouvement d'apprentissage des mythes et des signes de la cité qui est ici évoqué ?

La cité en fête offre à l'enfant l'occasion de contempler une parade de la société humaine, concentrée en un moment d'exaltation révélateur, ou confirmateur, d'aspects de la collectivité qui sont occultés par le quotidien. Plus particulièrement encore, la cité offre une image toute déployée d'elle-même. Entraînant l'enfant dans la prouesse et la liesse communales, la fête le conduit à saisir, par l'action, à la faveur d'une participation imitative, liminale mais progressive, un peu de ce qui fait une patrie immédiate, dans son unité, sa composition et sa différence.

Notes

[1] L. Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1951.

[2] Id., p. 105 et sv.

[3] M.-F. Gueusquin, *Le mois des dragons,* Paris, Berger-Levrault, 1981.

[4] M.-F. Gueusquin, *La ville et l'effigie : emblématique et identités urbaines dans le Nord de la France au XX^e siècle*, dans *Revue du Nord*, t. LXIX, juil.-sept. 1987, n° 274, pp 659-677.

[5] M.-F. Gueusquin, *Du beffroi au taureau. Peurs initiatiques dans le Nord de la France et dévorations ludiques méridionales*, Paris, Congrès national des Sociétés savantes, 1989.

[6] M.-F. Gueusquin, *Cités en fête*, exposition, Paris, Musée national des arts et traditions populaires 25 nov. 1992-19 av. 1993, Paris, Éd. de la Réunion des Musées Nationaux, 1992.

[7] L. Dumont, *op. cit.*, 1951, pp. 107-109.

[8] F. Saumade, *Mythe et histoire dans une société du spectacle tauromachique*, dans *Ethnologie Française*, 1991, n° 2, pp. 148-159.

[9] M.-F. Gueusquin, *Le mois des dragons.*, Paris, 1981, p. 81 et sv.

LA CATHÉDRALE, GÉANT DES MONUMENTS ET SYMBOLE DE LA VILLE DE STRASBOURG

par Marie-Claude GROHENS

«Lorsque la liberté se fait praxis commune pour fonder la permanence du groupe [...] ce nouveau statut s'appelle serment»

(J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique,* 1972).

Si l'identité des villes se manifeste de façon marquante dans des fêtes caractérisées par des processions de géants (dans les villes du Nord de la France) ou de dragons (dans les villes du Sud) — et ceci en raison du rôle joué par ces êtres fabuleux dans «le roman des origines» de ces cités —, la ville de Strasbourg, qui ne connaît ni géants ni dragons processionnels — alors même que la mythologie alsacienne est riche de récits dont les héros appartiennent à ces catégories de personnages — devrait être considérée comme une cité à faible affirmation identitaire.

Strasbourg connaît pourtant des fêtes ou cérémonies régulières, comme le carnaval ou le quatorze juillet ; mais ces manifestations n'ont pas, ou n'ont guère, de fonction identitaire. Le carnaval, qui serait le plus à même de remplir cette fonction, est, à Strasbourg, un phénomène ambigu, qui s'est surchargé de significations variables depuis cent ans. Une cérémonie comme «l'arrivée de la bouillie de millet des Zurichois» serait plus caractéristique parce qu'elle fait référence à un événement significatif propre à l'histoire de la ville (l'alliance des villes libres), mais elle ne se célèbre qu'occasionnellement.

Cependant, il est couramment admis que Strasbourg est, en France, une ville à identité forte. Faudrait-il en déduire que cette personnalité s'affirme par des voies radicalement autres que celles des villes du Nord ou du Midi ? Nous ferons l'hypothèse que, *mutatis mutandis*, la cathédrale, géant des monuments strasbourgeois, joue un rôle identitaire équivalent à celui tenu dans d'autres villes par des géants et des animaux mythologiques ; et cela pour des raisons bien antérieures à celles qui provoquent aujourd'hui son omniprésence dans la publicité.

L'identité d'une collectivité comme d'un individu est en partie liée à la capacité d'en dresser un portrait. Pour une ville, c'est celui dans lequel ses habitants ou «ceux du dehors», en tout ou partie, hier ou aujourd'hui, la (ou se) reconnaissent.

Pour dégager un tel portrait, il est possible de s'appuyer sur le corpus des sobriquets, dictons, blasons divers... qui qualifient ouvertement la ville ou ses habitants.

PORTRAIT 1

Les Strasbourgeois se présentent ou sont présentés comme des *Meisenlocher* (charmeurs de mésanges), ce qui témoigne d'une part d'une prétention de leurs jeunes gens à une habileté quasi magique, d'autre part de l'exceptionnelle puissance d'armement de la ville (illustrée par son blason puisque le *Meisen-locher* serait le nom d'un canon qui aurait fait reculer le roi de France, Henri II).

D'un autre côté, les Strasbourgeois seraient des *Hans im Schnokenloch* (Jean du trou aux moustiques, celui qui «a tout ce qu'il veut, mais ce qu'il a il ne le veut pas et ce qu'il veut il ne l'a pas»), c'est-à-dire des éternels insatisfaits ; ou encore — suite logique des deux premiers caractères — des viveurs tentés par un mélange de grossièreté un peu cynique et d'indifférence, du moins si l'on en croit les dictons suivants : «Ils ont trop fait la noce à Strasbourg» et «ceux de Strasbourg se moquent que ceux de Mayence pissent dans le Rhin».

Ces indications demeurent néanmoins, dans la littérature orale ou simplement populaire, rares et ambigües. De plus, il est difficile de prouver qu'elles se vérifient dans les comportements effectifs des Strasbourgeois, non plus que dans l'image idéalisée («le portrait posé») dans lequel ils se complaisent positivement ou négativement. La question se pose notamment de savoir si les mêmes traits apparaissent ou non dans des récits produits à l'occasion de circonstances festives régulières, à la façon où ils apparaissent précisément dans les récits des géants et dragons processionnels.

Si nous partons des pratiques symboliques collectives festives ou coutumières qui trouvent une signification dans des récits accompagnatifs, si, de plus, on adjoint au couple «récit/fête» le lieu dans lesquels se déroule la fête, ainsi que les objets mobiliers et immobiliers mentionnés par les récits, il est possible de constituer des «noyaux signifiants» sur le plan identitaire.

Nous faisons l'hypothèse que ces récits mis en scène qualifient les Strasbourgeois (en totalité ou en partie) par les choix de valeur — héroïquement ou

intelligemment mis en œuvre — dans les actions d'éclat qu'ils ont ou auraient effectuées à un moment de leur histoire. Nous supposons également que ces actions, qui ont été mémorisées par leur mise en récit et en fête et dont la mémoire a été reconstituée périodiquement jusqu'à aujourd'hui, jouent un rôle identificateur assimilable à celui qui prend appui sur les géants de Douai ou la Tarasque de Tarascon.

Or, la prise en considération de ces noyaux fait ressortir la redondance de la cathédrale en tant que monument servant à la fois de scène, de décor et d'acteur social, sous les espèces de ses statues, images de vitrail, inscriptions..., et sur fond de sa grande présence architecturale. Lorsque le triple registre «récit/fête/monument» est ainsi réalisé, la cathédrale peut être considérée comme un équivalent inversé des géants et des dragons. En effet, ceux-ci, en processionnant devant des citadins plus ou moins informés des récits fondateurs, commémorent dans la liesse un événement réel ou mythique dans lequel la ville trouve à la fois son origine et ses caractéristiques. De la même manière, la cathédrale fournit aux habitants les moyens de réaffirmer des choix ou des événements fondateurs. Mais à l'inverse des géants, ce sont les citadins qui y processionnent dans des endroits, extérieurs ou intérieurs, spécifiés par leur position, leur contenu et leur appartenance au monument.

Il est ainsi possible de dégager, à partir d'un inventaire systématique de ce récit/fête/lieu, [1] un faisceau de thèmes comportementaux qui constitue un «autre portrait» des Strasbourgeois, non pas contradictoire par rapport au premier mais plus complexe et plus riche, construit autour des options de valeur collectives remémorées par les récits et jouées dans des fêtes ou cérémonies qui prennent place sur cette scène prestigieuse. En voici une esquisse.

PORTRAIT 2

L'habileté quasi magique des jeunes Strasbourgeois est confirmée dans les récits des jeux de balançoire ou d'équilibrisme sur la plate-forme de la cathédrale à l'occasion des fêtes de la Saint-Jean.

La puissance de la ville est également confirmée mais soumise à l'autorité religieuse : «la prébende du roi du chœur», payée par l'empereur (Henri II et ses successeurs) pour qu'un chanoine non noble dise la messe germanique à son intention «jusqu'à la fin des temps», en est le témoignage. Soi-disant négociée par le traité de Westphalie, cette messe quotidienne aurait été célébrée jusqu'au XVIII^{e} siècle. Aujourd'hui, les *Te deum*, à l'occasion des visites politiques importantes, rappellent cette vocation urbaine qui s'accorde avec sa situation concordataire.

Mais les relations de la ville avec l'empereur ne font pas oublier l'attachement des Strasbourgeois à leur pouvoir municipal, lequel repose sociologiquement sur la bourgeoisie des «métiers». En témoigne le serment annuel de fidélité du magistrat (conseil municipal) à la constitution de la cité (dans laquelle Genève aurait trouvé le modèle de la sienne) sur le parvis de la cathédrale.

Il faudrait ajouter à ces traits l'adhésion à un christianisme distinct du pouvoir du grand clergé (séparation de la cathédrale et de l'évêché) et rayonnant non seulement au loin mais sur l'espace de la ville comme sur les campagnes environnantes : les coutumes des baptêmes paysans, avec l'eau du puits de la cathédrale, jusqu'à la dernière guerre, ou encore la *lumpeglock* (sonnerie des vagabonds) qui, encore aujourd'hui, annonce quotidiennement un couvre-feu symbolique, en sont les représentants.

Nombre de ces fêtes, cérémonies ou simples rituels ont disparu mais les récits se sont reconstitués périodiquement. Ils se sont alors substitués aux fêtes, cérémonies et coutumes, en rappelant leur existence passée.

Note

[1] Le corpus servant de référence est publié dans M.-N. Denis, H. Lucius, M.-C. Groshens, *Alsace 1, contes et récits*, Paris, Gallimard, 1980.

DES GÉANTS ET DES MONSTRES. USAGES FESTIFS EN FRANCE URBAINE DU NORD ET DU SUD

par Marie-France GUEUSQUIN

Si la fête est avant tout un décor, un montage spectaculaire, artificiel et éphémère qui s'inscrit dans une situation urbaine particulière, elle implique aussi des cheminements — pures lignes droites, enroulements complexes ou simples entrelacs —, autant de découpages de l'espace qui, en ce moment d'exception, définissent une représentation dans une ville, elle-même en représentation. On processionne dans la plus grande ferveur, au pas de course, derrière l'image du saint de la communauté, on s'exhibe de la façon la plus insolite qui soit, simplement en marchant tout au long des venelles et des places qui rythment la ville. Vagabondages immenses et bariolés dont les protagonistes, sinon les inspirateurs, sont des jeunes, des enfants, des associations, des personnalités de l'ordre municipal, des représentants de la hiérarchie religieuse. Fragments attrayants d'un ensemble plus large contenant des fêtes à caractère familial, des fêtes calendaires, des fêtes saisonnières et des fêtes nationales.

Autrefois, dans la société pré-industrielle, le temps, scandé par les travaux agricoles et pastoraux, était ponctué de fêtes liées à deux sortes de célébrations. Les unes, saisonnières, se rapportaient aux travaux des champs (semailles, fenaisons, vendanges, moissons, etc.), les autres, fêtes calendaires à date fixe ou variable, étaient associées à des jours ou à des cycles : carnaval-carême, cycles de Mai, de la Saint-Jean, des Douze Jours et de Noël à l'Épiphanie. Or, l'accroissement et la transformation des paysages urbains (concentration industrielle, urbanisation galopante) depuis le début du XX^{e} siècle, modifia, tout en le laïcisant, l'inventaire primitif, augmentant ou diminuant (voire supprimant) le nombre de cérémonies. Si certaines d'entre elles jouent encore un rôle dans la vie communautaire, leur contenu ne revêt plus la même signification qu'autrefois. Elles ont pour une bonne part cédé la place aux fêtes de famille, moments de retrouvailles privilégiés entre parents éloignés. De nouvelles fêtes ont ainsi vu le jour ces dernières années : étroitement liées au groupe domestique, elles se définissent comme des divertissements privés. Il en est de même pour les cérémonies touchant au cycle de la vie humaine (baptême, communion solennelle, mariage, funérailles), et pour des rituels récemment incorporés dans des réunions conviviales (anniversaires, apéritifs) qui, eux aussi, facilitent l'expansivité familiale et le repli sur soi. Ces fêtes, prévues ou non, sont avant tout celles de l'alliance reconquise ; elles expriment la permanence et le triomphe de la communauté familiale.

La fête communautaire, traditionnelle et sacrée, s'écarte progressivement de notre univers quotidien, laissant la place à d'autres formes festives plus dispersées. Le recul de la société rurale, créatrice de nombreux rituels et de cérémonies propitiatoires, et la sécularisation croissante de la vie collective, sont les deux causes principales de ce mouvement régressif. La tendance actuelle étant plus du côté des célébrations à contenu idéologique, d'inspiration socio-politique et culturelle. Beaucoup de ces fêtes qui sont élaborées par des militants (écologistes, immigrés, santé, etc.) ou par des institutions (associations de quartier, partis politiques, écoles, etc.) sont influencées par des animateurs sociaux et autres professionnels de la communication (cf., par exemple, cette récente forme d'expression artistique commanditée par des municipalités, le «théâtre de rue», qui, utilisant des procédés traditionnels de détournement, de dérision carnavalesque, est censée resserrer le lien social et favoriser artificiellement une fraternité perdue).

Au déploiement des fêtes de masse, revendicatrices et consommatrices (cf. les nombreux festivals culturels qui se répandent chaque été en France), répond le phénomène individualiste des occasions conviviales qui attestent le repli de la fête sur la maison et la famille. Le dynamisme dont fait preuve aujourd'hui la commémoration de Noël est bien la preuve d'une volonté de se retrouver entre soi autour du sapin multicolore et des cadeaux dans une ambiance débonnaire et fervente. Mais il est d'autres fêtes calendaires, telles que Pâques, la Pentecôte ou la Toussaint qui se présentent comme des célébrations de moments de détente autour des loisirs. Accordant au temps libre une importance considérable, la société actuelle offre la possibilité de s'arrêter souvent, permettant à chacun de se distraire selon ses goûts et de rompre ainsi avec la répétition des jours ordinaires. Cette soudaine incursion du temps libre dans la vie quotidienne s'accorde au calendrier festif, chacun cherchant en effet à profiter du jour qui lui est offert pour rendre visite à sa parenté ou à ses amis éloignés, ou tout simplement pour se livrer à son activité favorite. L'écart entre la fête traditionnelle d'hier et celle que l'on connaît aujourd'hui paraît se réduire à la prééminence, dans la nouvelle, de l'aspect intime et domestique, aux dépens de celui, plus solennel et rigoureux, des grands rituels collectifs de naguère.

Paradoxalement, les fêtes contemporaines dont je vais rendre compte ci-après s'inscrivent dans la catégorie des fêtes dites «traditionnelles». Ce sont des fêtes particulièrement observées et exaltées sur le plan local, car bien établies dans leur lieu d'origine, une ville ou un village ; par leurs rassemblements périodiques, elles proclament l'équilibre du groupe et prônent la solidarité autour de valeurs communes. On les qualifie d'«emblématiques» parce qu'elles s'organisent le plus souvent autour d'un symbole singulier, sorte de mascotte locale, figure tutélaire du lieu qui l'a adoptée. Indissociables du développement et de la réputation d'un site, ces fêtes composent le groupe des

Fig. 1. Le baiser à Binbin, Douai.

fêtes communales avec emblèmes. Une ville décide de retenir, pour se célébrer, un élément constitutif de son patrimoine culturel (historique, folklorique, profane ou religieux) ; dans la plupart des cas, il s'agit de figures (humaines ou animales) dont la relation avec une légende ou un épisode historique local retrace sa fondation, sa sauvegarde ou sa transformation. Des mises en scène spectaculaires qui, par l'intermédiaire d'une figure emblématique, tendent surtout à remémorer, tout en l'enjolivant, une histoire imaginaire ou réelle. Une hagiographie gigantesque, solennelle et vertueuse se développe, porteuse de nostalgie et d'identité, une dimension idéalisée de stéréotypes associés à l'originalité du milieu et à son histoire.

Beaucoup de villes en France doivent, sinon leur naissance, du moins leur développement, à la mort d'un féroce dragon, exterminé grâce à l'intercession d'un saint téméraire ; d'autres cités, situées plus au nord, en proie aux invasions des Barbares, eurent à lutter contre de violents personnages — guerriers et chefs de bande — que l'imagination populaire se représenta plus grands que nature. Ombrageux et cruel, c'est Allowyn le Finnois, qui, au son de sa voix mélodieuse, ensorcelait les jeunes filles, mais qui, son forfait accompli, les dévorait avidement. Ailleurs, la lutte fut sûrement moins sanglante, puisqu'un aimable bœuf, non loin d'un étang du Languedoc, offrit aux habitants, par une démonstration rigoureuse, l'art du travail de la terre, source de prospérité. D'autres cités, protégées par d'épais remparts, restaient vigilantes, car le danger rôdait aussi. Qu'on se souvienne de cette armée sarrasine, prête à s'engouffrer dans la petite ville de Gignac, mais que le braiment inopiné d'un âne préserva de la destruction. Enfin, des transformations d'ordre social, comme la christianisation ou l'allégeance de la ville au royaume de France, furent des choix jugés dignes d'être fêtés.

L'usage de ces emblèmes tutélaires, palladiums urbains, ne se limite pas *stricto sensu* à la fête communale ; ne participent-ils pas quelquefois à une fête calendaire ? Ce n'est plus alors une légende ou un temps fort de l'histoire locale qui sont célébrés mais un intervalle calendaire précis. L'effigie, bien que conservant son autonomie dans l'action, n'est plus, à l'inverse de son rôle dans la fête communale, que l'accessoire d'un rassemblement ostentatoire, liturgique ou profane. Il en est ainsi des anciens dragons rituels et de plusieurs animaux grotesques du Languedoc intégrés aux cérémonies de l'Ascension et de la Pentecôte. Souvenirs d'anciens cultes agraires participant à la venue du printemps, ces effigies apparaissent souvent comme les attributs des corporations agricoles. Aujourd'hui blason identitaire de la ville de Gignac, l'Âne, colossal et espiègle, avait été confié, aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, à la garde de la confrérie Notre-Dame-des-Laboureurs qui défilait solennellement le jour de l'Ascension. À la même époque, le Chameau de Béziers était lui aussi solidaire des cultivateurs et des hommes dits «sauvages» dans le cortège de l'Ascension.

Il est pourtant d'autres emblèmes dont l'influence est si prégnante qu'elle se retrouve à plusieurs niveaux de la vie sociale. L'essentiel de l'identité casselloise est fondée sur un couple de mannequins gigantesques, «Reuze Papa» et «Reuze Maman», qui, à l'époque du carnaval, parcourent énergiquement tous les quartiers de la cité ; de la même façon pour le géant de Dunkerque et le Poulain de Pézenas. Le carnaval, ici, n'est pas envisagé comme l'épisode d'un système calendaire, mais plutôt à l'instar d'une fête locale offrant aux figures qui l'enrichissent l'opportunité de se faire admirer. Majestueuses ou facétieuses, ces colossales effigies s'expriment en des circuits précis, vagabondages ludiques, qui célèbrent et concrétisent régulièrement un espace d'appartenance et de reconnaissance pour les citoyens.

Mais une manifestation emblématique n'intègre pas forcément une image gigantesque. Ce type de fête commémorait à l'origine un danger conjuré : épidémie maîtrisée ou levée d'un siège. La peste fut une épreuve que beaucoup de villes médiévales eurent à affronter. L'année 1349 fut à cet égard terrible pour la ville de Mons en Belgique qui connut d'importants dommages. Afin d'en finir avec le fléau, les autorités religieuses et le chapitre de Sainte-Waudru organisèrent une importante procession. Un jour d'octobre de cette fatidique année, le cortège se mit en route sous l'égide des reliques de la sainte patronne pour le grand tour de la cité. L'épidémie ayant été enrayée, le défilé religieux fut maintenu chaque année, à la même date, en l'honneur de Waudru la sainte. Suspendu à la Révolution, le cortège reprit en 1804 et se poursuit de nos jours sous le nom de procession du Car d'Or, mais sous une autre forme. La nature religieuse du cortège s'est laïcisée, celui-ci apparaissant désormais comme un défilé prestigieux auquel se superposent des pratiques prophylactiques. À Valenciennes, une procession fut aménagée au XV^{e} siècle en reconnaissance du cordon symbolique que la Vierge déroula autour de la ville afin d'empêcher la peste d'y pénétrer. Désignée sous le nom de procession du Cordon, cette célébration a toujours lieu le 8 septembre, également sous l'aspect d'un brillant défilé historique. Beaucoup de ces processions civico-religieuses, à l'origine non-identitaires, le deviennent, en raison du rayonnement acquis sur place et dans les environs. Il en va ainsi des fêtes rendant hommage à un corps social particulier, et qui, du fait de leur rôle et de leur poids tant sur le plan local que régional, se transforment en fêtes communales. La fête processionnelle des agriculteurs à Maillane (la Saint-Éloi du mois de juillet) s'est convertie en fête votive dans les années trente, détrônant celle du mois de février en l'honneur de sainte Agathe, patronne de la place. Afin de rassembler tous les habitants, la fête d'été, se dépouillant de son caractère corporatif, a pris le pas sur la fête d'hiver quelque peu essoufflée. Des subventions municipales furent accordées, des orchestres furent invités, la fête acquit alors une telle dimension que toute la population, des édiles aux commerçants, y trouva satisfaction.

Fig. 2. SAINTE MARTHE,

PATRONNE DE TARASCON, PRIEZ POUR NOUS.

Avignon, chez CALVET LEBLOND.

Pour rendre sensibles ces manifestations identitaires de la cité, très contrastées et très vivantes, deux grands ensembles géographiques et culturels sont mis en opposition : le Nord de la France et ses géants festifs, anciens et nouveaux, qui, tous, incarnent une ville, et le Midi, provençal et languedocien, où perdurent et s'inventent des figures monstrueuses, qui, elles aussi, sont des emblèmes tutélaires.

Les villes du Nord, au passé si brillant et raffiné, furent traversées, à partir du milieu du XIX^{e} siècle, par une suite de cataclysmes (guerres, industrialisation galopante, chômage, etc.) qui déchirèrent la région jusqu'à notre époque. Séduite par le dynamisme et l'intensité des liens sociaux, par la qualité de l'expression festive qui débordaient les obstacles, je décidais de m'y arrêter, impatiente de démêler les nœuds complexes de cette vitalité positive.

Il est aujourd'hui banal de voir défiler, dans les rues de certaines villes de Flandre, de Picardie ou du Hainaut, de spectaculaires effigies d'apparence humaine, toujours gigantesques, mais qui, par les ornements dont on les pare, réveillent le souvenir d'un épisode de la chronique locale. Une cérémonie municipale, sous la forme d'un baptême républicain ou d'un mariage civique, légitime l'entrée de ces mannequins dans la communauté des humains. Pour plusieurs d'entre eux, la parade publique en des exhibitions bariolées est animée de mouvements dansés qu'impulsent des porteurs, ondulations originales qui provoquent chez les spectateurs un engouement passionné.

À l'inverse, des villes appartenant à la France méridionale témoignent d'une remarquable inclination envers des effigies d'animaux, sauvages ou domestiques, toujours de taille exceptionnelle. Ces vastes assemblages de bois et de toile, à la différence des modèles nordiques, s'extériorisent par l'intermédiaire d'attitudes saisissantes, dont la brusquerie vis-à-vis du public annonce le retour à leur sauvagerie primitive.

L'activité de ces mannequins dans des fêtes communales emblématiques rend compte des particularismes propres aux deux régions. Si l'on tient compte de la morphologie des types représentés, on peut dire avoir affaire, dans l'un et l'autre cas, à des blasons identitaires qui jouent un rôle de marqueur spatial. Les effigies sont en effet inséparables du site qui les a conçues ; évocation d'une mémoire singulière (métier, histoire, littérature, mythologie), elles contribuent à en assurer la pérennité. Au Nord comme au Sud, il est question d'un cadre social identique, la fête communale, lieu privilégié des expressions identitaires, et d'un milieu bien circonscrit, la ville. Les deux figures (humaine et animale) sont associées à un imaginaire écrit ou oral. Elles sont en outre liées à la protection, collective et individuelle, avec, au Nord, une intensification de la défense militaire (cf. l'allure guerrière des géants, héros tutélaires, fondateurs de plusieurs cités) et, au Sud, la volonté d'une garantie plus privée

comme l'attestent les offrandes et dépenses personnelles destinées à provoquer en échange l'abondance convoitée.

Des divergences subsistent pourtant. Elles s'appliquent à la manière dont est codifiée l'action des mannequins dans la ville et la façon dont leurs déplacements sont perçus comme régulateurs symboliques de l'équilibre social communal par les participants (porteurs et citoyens-spectateurs). Mais l'antagonisme le plus important concerne la structure même des carcasses. Silhouette humaine dans l'exemple nordique, le géant est au centre de certaines opérations rituelles originales destinées à l'incorporer dans la société des hommes, faisant de lui un citoyen à part entière de la communauté locale et, dans le cas d'un géant fondateur, un ancêtre bienfaiteur. Dans ces rites, les géants humains interprètent publiquement, au centre de l'espace décisionnel de la ville — la mairie et sa place — les principaux actes sociaux d'ordinaire voués à sanctionner chez tout être humain une étape décisive de son existence, la naissance par le baptême, l'amour par le mariage, la mort par les funérailles. Cette théâtralisation de la destinée humaine, par le biais des mannequins, fait écho à une volonté politique, partagée par toute la population de la région, qui est de traduire officiellement l'ordre social désiré. Les géants mettent en scène le monde réel en le sublimant. Rangés dans la catégorie de l'excellence, les géants forment souvent une famille. Ils proposent aux habitants une image irréprochable de l'entente familiale, un modèle exemplaire auquel ils invitent à se conformer.

La promenade d'un géant dans la rue s'effectue plutôt sereinement à l'intérieur d'un lent défilé, en marchant ou en dansant. Enfermé dans la rigidité du cortège, il avance, digne et glorieux, le visage imprégné d'une autorité qui inspire la vénération. Or, c'est justement sur ce mode grave et soumis, accordé à l'image idyllique entretenue par la collectivité, que se fonde l'attachement propre à cette région pour une communauté policée et ordonnée.

À l'inverse, les créatures méridionales affichent un comportement impétueux, expansif. Elles gesticulent sans cesse, bousculent, renversent, allant même jusqu'à blesser. Attaquant à l'improviste, elles entraînent la confusion et poussent aux paroxysmes collectifs. À Tarascon, au début du siècle, l'enthousiasme autour du dragon était si frénétique qu'il atteignait une sorte de transe, si l'on songe aux cris que la foule exaltée laissait échapper dès que le monstre renversait quelqu'un au sol. Il en allait de même pour quiconque tentait à Mons de s'approprier, en arrachant une touffe de poils à la queue du monstre, un peu du principe bienfaisant de la bête déchaînée. Or, si dans les sociétés exotiques, on absorbe le sang de l'être dont on veut s'attacher la vigueur, on peut penser retrouver ici, sous des formes transposées, un rite d'incorporation, d'assimilation de la nature sauvage.

Fig. 3. Procession de Sainte Marthe à Tarascon, en 1900.

Fig. 4. Le Bœuf de Mèze.

Moins contraintes au carcan d'un défilé, les bêtes entoilées, roublardes et fringantes, n'en font qu'à leur tête. Indociles, autonomes, elles opèrent de façon impulsive, au mépris des règles de bienséance et de la morale. Toutes ces mêlées ludiques se déroulent bien sûr en espace urbain, cependant la campagne, agricole et sauvage, n'est pas loin. Et c'est bien elle, la nature, qui com-

pose la trame dense de ces moments exceptionnels. Végétaux et animaux sont dispersés à profusion dans des rassemblements où se retrouve tout le corps social de la communauté : les corporations agricoles, les groupes religieux et politiques, la famille, les autorités civiques. Bondissant, courant, dansant, dans la frénésie d'un tohu-bohu appuyé, les monstres de bois, par la force de leur énergie, raniment les puissances agraires, encourageant l'harmonie tant souhaitée entre l'homme et la nature.

L'attitude insolite qu'empruntent ces animaux de fantaisie pour ruser avec les règles sociales s'apparente à une sorte de dispositif sarcastique, qui, introduisant le désordre, est mieux en mesure d'affronter l'entrave du savoir-vivre. Ainsi, l'exercice périodique de l'obscénité (cf. les chansons paillardes et les photos licencieuses fixées à l'intérieur de la carcasse du Bœuf de Mèze) et de l'impertinence (cf. les chapeaux retirés, le linge ou les fleurs subtilisés aux fenêtres par le Poulain de Pézenas et le Bœuf de Mèze) sont réalisés par le truchement de mimes grotesques, à seule fin de rappeler la nécessité de la règle. C'est que l'indicible angoisse d'un banal changement rend plus solide la fidélité aux conventions existantes. Tout compte fait, on peut penser que la société méridionale, sous ses facettes insolentes, paraît tout aussi soucieuse d'ordre que celle du Nord, où l'homme est si déférent à l'égard des grandes valeurs sociales.

S'appuyant sur des modèles de forme humaine, majestueux et austères, aux comportements si édifiants, l'homme septentrional s'entoure d'une enveloppe protectrice telle qu'aucun danger ne peut l'atteindre. Mais que la menace se précise et l'on peut penser que, troublé dans ses certitudes, il rompra avec la bienséance pour se ranger du côté de la rébellion. Au Sud, l'indifférence périodique à l'égard des convenances n'entraîne pas le rejet des institutions. Au contraire, on note que dans ces fêtes, l'enchevêtrement volontaire d'éléments laïques et religieux est une différence importante avec le Nord, où l'absence d'expression religieuse est frappante. Dans l'espace festif méridional, le curé est toujours présent : il bénit l'effigie, la guide dans l'église pour l'office, l'extirpe et la reconduit à sa remise, processionne et offre à la collectivité l'apéritif convivial. Au-delà, et à travers les contradictions régionales de la Révolution et de la Terreur Blanche, peut-être faut-il réfléchir sur les modes originaux d'interprétation religieuse qui ont laissé leur trace ? En tout cas, le plaisir et l'effroi sont communs aux deux fêtes. Il est essentiel d'intimider et d'émouvoir, soit par l'image d'un hiératisme vertueux, soit par la pétulance véhémente, mais il importe aussi, et surtout, de divertir. Au Sud, la joie est immédiatement octroyée par les exploits de la bête déchaînée, alors qu'au Nord, où les réjouissances sont moins soumises à l'objet festif, la ferveur est canalisée et la turbulence se déroule à l'entour.

II
FÊTE LOCALE : SINGULARITÉS, PLURALITÉS, RIVALITÉS

SIGNES IDENTITAIRES FESTIFS EN ESPAGNE

par Jeanine FRIBOURG

C'est un lieu commun de dire que la fête, quelles que soient les sociétés, est le contraire de la vie quotidienne, un monde d'exception où tous les membres de la communauté se rassemblent. Ce rassemblement massif provoque une exubérance, une sorte d'exaltation collective qui fait que le temps de la fête est un moment privilégié pour que le groupe prenne conscience de lui-même et manifeste ses appartenances.

Alors que de nombreux auteurs, tant européens qu'américains (R. Caillois, F. Isambert, G. Balandier, H. Cox, etc.) soulignent la décadence des fêtes d'aujourd'hui, les fêtes restent en Espagne un moment où la participation est grande, où la joie explose, et ce, quel que soit le régime politique. Le peuple espagnol a le sens de la fête, il tient à ses fêtes. Pas une ville, pas un village qui ne fête au moins son saint patron. Et les villes, elles, ont généralement au moins deux grandes fêtes, celle du saint patron et celles de la Semaine sainte (et quelquefois trois avec celle de la Fête-Dieu). De sorte qu'il m'était difficile, dans cet éventail de fêtes, de faire un choix. Je me suis finalement limitée à trois villes pour les fêtes de la Semaine sainte (Séville, Zamora et Calanda), et à trois autres pour les fêtes du saint patron (Saragosse, Valence et Pampelune).

Qu'il s'agisse de celles de la Semaine sainte (à dominante religieuse) ou de celles du saint patron (à dominante profane), ces fêtes sont peu différentes d'une ville à l'autre dans leur structure ; mais elles ont chacune une coloration différente et des éléments ou des aspects propres à chaque ville.

Je me propose en premier lieu de décrire très rapidement les fêtes de chacune de ces villes en soulignant les éléments particuliers. J'essayerai ensuite de relever, parmi ces particularités, celles qui sont des signes identitaires, en distinguant celles qui, consciemment ou inconsciemment, sont senties comme telles par les habitants eux-mêmes et celles qui, vues de l'extérieur, sont considérées comme caractérisant la ville. Enfin nous verrons le rôle que ces éléments identitaires jouent dans la fête.

DESCRIPTION DES FÊTES

Les fêtes de la Semaine sainte

Les fêtes de la Semaine sainte se déroulent généralement du dimanche des Rameaux au vendredi saint, et même, dans certaines villes, jusqu'au dimanche de la Résurrection (cependant, à Calanda, comme dans deux autres villes d'Aragon, Hijar et Alcañiz, elles ne durent que du jeudi au samedi) .

La passion et la mort du Christ sont en général célébrées, surtout dans les grandes villes, avec une magnificence, une pompe et une mise en scène qui sont très particulières au peuple espagnol. Les protagonistes de ces fêtes sont essentiellement les confréries (en nombre variable selon les villes). Les confrères sortent en procession, vêtus de leur costume distinctif, accompagnant leur *paso*, sorte de char où se dressent une ou plusieurs sculptures représentant des personnages ou des scènes de la Passion. Chaque confrérie a sa propre procession dans les rues de la ville un de ces jours-là, avec chacune un itinéraire particulier, mais elles participent toutes ensemble, le vendredi saint, à la spectaculaire procession du *Santo Entierro*, du Saint-Enterrement ; toutes les confréries défilent alors selon l'ordre chronologique de la passion du Christ, au son strident des trompettes, au bruit du claquement des crécelles et des funèbres roulements de tambours.

Le schéma des fêtes de la Semaine sainte est, plus ou moins, celui que je viens de décrire rapidement. Cependant, bien qu'il s'agisse partout du même thème — la passion et la mort du Christ —, ces fêtes diffèrent d'une ville à l'autre par le nombre des confréries, par le costume, les *pasos*, les musiques et la manière de manifester sa foi.

À Séville, le nombre des confréries est très élevé : cinquante-huit, dont certaines ont plusieurs centaines de confrères ; ces derniers portent *el hábito* (longue tunique de couleur différente selon les confréries), et le *capirote* (cagoule très pointue dont l'étoffe couvre le visage et retombe largement sur les épaules ; deux trous permettent de voir). Les confrères encadrent leurs magnifiques *pasos* dont certaines sculptures sont dues à de célèbres artistes du XVI^{e} ou du XVII^{e} siècle comme, par exemple, Juan de Mesa ou Pedro Roldán ; les *pasos* à thème christique et marial sont nombreux à Séville : il y a une soixantaine de Vierges, toutes somptueusement habillées et parées de splendides couronnes, de bijoux en or ou en argent et de pierres précieuses. Elles sont en général sous un *palio* (dais), entourées de fleurs et de cierges. La plus célèbre de ces Vierges, considérée comme la plus belle, est la «Macarena». La semaine sainte de Séville est une des plus somptueuses, une des plus spectaculaires par le nombre de ses confréries, la beauté de ses *pasos*, et par

Fig. 1. Vierge de la Macarena dans sa chapelle à Séville.

la familiarité que les Andalous établissent entre eux et leurs Vierges.

Zamora, en Vieille-Castille, n'a que treize confréries (mais la ville est plus petite), et si quelques confréries ont adopté le *capirote* qui est typiquement andalou (mais se diffuse beaucoup dans d'autres régions de l'Espagne, sans doute parce que plus spectaculaire), les autres continuent à porter une simple cagoule, ce qui est plus traditionnel. Certains de ses *pasos* sont également très beaux, en particulier celui du *Cristo Yacente* (Christ gisant) qui est un des plus impressionnants de cette Semaine sainte. La confrérie à laquelle il appartient sort la nuit du jeudi saint ; les confrères revêtent la cape des bergers castillans en grosse laine grise ; ils vont pieds nus, portant des torches et certains de lourdes croix et des chaînes aux pieds ; ils défilent au milieu d'un public recueilli, extrêmement ému au passage de la civière du Christ gisant que des confrères portent sur leurs épaules. Cette procession, dont le silence n'est troublé que par le bruit des chaînes et des croix traînant sur le sol, le bruit sourd de deux tambours et celui des deux clochettes du viatique, provoque une émotion particulièrement profonde. Les processions ont lieu dans une atmosphère beaucoup plus recueillie qu'à Séville.

Quant à la Semaine sainte de Calanda, petite ville du Bas-Aragon, elle se caractérise essentiellement par ses quelque treize cents tambours et quatre cents *bombos* (grosses caisses) que les confrères et des hommes de la ville groupés en *cuadrillas* (groupes d'hommes qui jouent du tambour, car on ne joue jamais seul mais en groupe) portent devant eux. Tous sont vêtus d'une tunique mauve et du *tercerol* (cagoule traditionnelle de l'Aragon et dont le pan arrière est tout plissé, comme une longue crinière). Le vendredi saint à midi, moment dit de la *rompida*, après qu'une section de tambours ait exécuté la *marcha palillera* qui donne le signal, tous les participants, au même moment, tapent tous ensemble et de toutes leurs forces sur leur tambour. L'irruption de ce bruit assourdissant, inimaginable pour ceux qui ne l'ont pas entendu, provoque une douleur physique : on a du mal à respirer et il faut se boucher les oreilles pour avoir moins mal. Confrères et *cuadrillas* frapperont ainsi sur leur tambour pendant vingt-six heures consécutives, si fort que les veines des mains éclatent et tachent de sang le parchemin des tambours (ce qui explique les termes adoptés quand on fait allusion à la Semaine sainte des villes du Bas-Aragon : *los tambores de la sangre*, les tambours du sang).

Les fêtes du saint patron

Souvent basée sur une légende, la fête du saint patron est en Espagne la fête par excellence. Solennité en principe religieuse, concrétisée par une procession avec la statue du saint patron, ce caractère religieux est vite oublié au profit des divertissements profanes qui vont avoir lieu pendant six à dix jours. La

structure de ces fêtes est à peu près partout la même : ouverture de la période festive par un discours et un *cohete*, un pétard, cavalcade avec chars présentant la Reine des fêtes et ses demoiselles d'honneur, fanfares, procession avec offrande de fleurs et/ou de fruits au saint, géants et grosses têtes qui courent derrière les enfants pour leur faire peur (d'où le nom qu'on leur donne quelquefois d'*asustachicos*, effraye-enfants), pétards, *corridas*, *vaquillas* et/ou *encierro*, taureaux de feu et feux d'artifices, concours de toutes sortes, etc. Les Espagnols vivent dans l'attente de cette fête : ils économisent toute l'année pour s'offrir, le moment venu, durant la période festive, le plaisir de vivre sans aucune contrainte. C'est la vraie rupture avec le quotidien, le défoulement, où l'on chante et danse dans les rues jusqu'à n'en plus pouvoir, où l'on gaspille, où l'on mange et boit bien plus que de coutume, où l'on se permet tout ce qu'on n'oserait pas faire en temps normal. Tout le monde est dehors, jeunes, vieux, riches, pauvres, gens d'ici et gens d'ailleurs, il n'y a plus qu'une seule communauté désireuse de se divertir dans une délirante allégresse. C'est vraiment le monde à l'envers. Ceci est vrai, en Espagne, de toutes les fêtes du saint patron, qu'elles soient urbaines ou rurales.

Cependant, chaque ville a des manifestations ou des éléments qui la caractérisent. Ainsi, à Saragosse, la manifestation la plus importante est l' Offrande des fleurs, à Valence c'est le jour de la *Crema*, c'est-à-dire le jour des *fallas*, moment où on mettra le feu à près de deux cents *ninots*, gigantesques monuments ironico-satiriques en carton-pâte, représentant des personnages ou évoquant des événements qui ont déplu. Cette nuit-là, le jour même de la fête de San José, Valence prend un aspect dantesque : les flammes montent haut dans le ciel, les *ninots* s'effondrent, pendant que la ville s'amuse à n'en plus pouvoir, l'enfer et le paradis sont en quelque sorte réunis en cette nuit fantastique. Quant à Pampelune, les fêtes de San Fermin, les *Sanfermines* comme on les appelle couramment, s'y déroulent, pourrait-on dire, sous les signes des taureaux et du vin. Bien que ces deux éléments soient présents dans toute fête en Espagne, ils ont, dans cette ville, une importance particulière : tout homme de Pampelune doit avoir couru au moins une fois un *encierro*. Tous les matins, pendant la durée des fêtes, les rues donnant sur l'itinéraire de l'*encierro* sont fermées par des barrières pour les quelques minutes que va durer l'*encierro* ; aucun habitant des maisons situées sur le parcours ne peut sortir de chez lui jusqu'à ce que les taureaux soient passés et arrivés aux arènes (ce qui est annoncé par des pétards). À 7 h. précises, au signal d'un premier pétard, les taureaux de la corrida de l'après-midi sont lâchés dans les rues qui conduisent aux arènes. Les jeunes gens (et également quelques adultes) — mais pas les femmes — courent devant les taureaux. Or, si courir devant les taureaux est un jeu, c'est un jeu dangereux qui n'a rien à voir avec les courses de vaches landaises : il s'agit de vrais taureaux de combat qui, dans les petites rues montantes de l'itinéraire, courent plus vite que l'homme ; il faut, pour participer à

l'*encierro*, à la fois du courage et de la technique. Quant à l'alcool, au vin, c'est surtout dans les *peñas* (groupes de jeunes gens par classes d'âge) qu'on en boit beaucoup. Car, dit-on couramment à Pampelune, *el agua, es para lavarse o para las ranas que nadan bien* (l'eau est pour se laver ou pour les grenouilles qui nagent bien). À propos des *Sanfermines*, il est dit qu'il y a *toros, música, sangre... y hay vino y aguardiente corriendo a rios, a rios desbordados, comilonas desbordadas* (taureaux, musique, sang... et il y a du vin et de l'eau de vie coulant à flots, à flots débordants, des ripailles démesurées). L'alcool donne à ces jeunes du courage pour courir l'*encierro* et des forces pour remplir leur rôle, celui de répandre la joie et d'entraîner tout le monde dans une gaieté enivrante et dans l'oubli de toutes les conventions.

LES SIGNES IDENTITAIRES DE CES FÊTES

Nous avons très rapidement décrit les fêtes de ces villes afin de pouvoir en dégager les différents signes caractéristiques. Mais parmi ces signes, ou plutôt ces éléments, certains sont sentis comme identitaires par la communauté elle-même — et au sein de la communauté par certains groupes — tandis que d'autres, qui peuvent du reste coïncider avec les précédents, sont vus de l'extérieur comme emblématiques de telle ou telle ville.

En ce qui concerne la Semaine sainte, c'est bien parce qu'elle a l'adhésion de toute la communauté urbaine que chaque ville s'est ingéniée (peut-être inconsciemment) à faire en sorte qu'elle soit différente de celle des autres villes, qu'elle soit en accord avec son idiosyncrasie. À Séville, toute l'année, on ne pense qu'à sa Semaine sainte et tout est fait pour qu'elle soit la plus belle, la plus somptueuse. D'où les *pasos* fleuris et illuminés avec soin, la richesse et la variété des tenues des confrères, qui tranchent avec la semaine sainte de Zamora, plus simple, plus austère, et encore plus avec celle de Calanda, où la tunique et le *tercerol* sont d'une très grande sobriété et de la même couleur, mauve, pour tous les confrères et *cuadrillas*.

Sont emblématiques de Séville ces *pasos* avec leur Christ et leur Vierge — certains défilent dans la ville depuis au moins le début du XV^{e} siècle — et particulièrement ceux de la Vierge de la Macarena (depuis 1590) et du *Cristo del Gran Poder* (depuis 1431), qui émeuvent à l'unisson tous les gens de Séville. La Macarena est tellement sentie comme emblématique de Séville qu'elle a reçu solennellement, en 1971, la médaille d'or de la ville et que depuis cette date on peut la voir porter cette médaille autour du cou. Cependant, au sein de la communauté sévillane, chaque Vierge et/ou chaque Christ sert d'emblème à un quartier, à une paroisse ou encore à une profession. La *Virgen de la Esperanza de Triana*, par exemple, est depuis 1418 la Vierge du quartier de Triana,

et tous les gens de ce quartier s'identifient à elle ; la *Virgen de la Amargura* (1696), du quartier de La Feria, est pour eux la plus belle des Vierges de Séville, et il en est de même pour tous les autres quartiers. C'est ce qui explique ces *piropos* (compliments que l'homme espagnol adresse dans la rue à une femme qui a attiré son attention) comme *guapa, guapa, preciosa !* (belle, belle, précieuse !) ou ces *saetas* (ces couplets) que l'on crie ou chante au passage de la procession, comme par exemple :

Esperanza, mare mía,
Esperanza, ma mère
Tú eres luz y sueño de Triana,
Tu es la lumière et le rêve de Triana
Tú eres la mejó nasía,
Tu es la mieux née,
la mas guapa y sevillama
la plus belle et sévillane
que yo he visto en toa mi vía. [1]
que j'ai vue de ma vie

C'est ce qui explique aussi les propos désobligeants lancés aux Vierges autres que celle de son quartier (car une des caractéristiques du peuple andalou et de celui de Séville en particulier, c'est de considérer ces Christs et ces Vierges comme des êtres humains semblables à eux).

Par contre, à Zamora, ce qui est senti comme caractéristique de la ville, c'est la sévère solennité, la foi profonde et l'émouvante austérité dans lesquelles défilent depuis le XVII[e] siècle les processions, et tout particulièrement celle du Christ gisant, magnifique et poignante sculpture de Gregorio Hernández, d'un réalisme impressionnant.

À Calanda, c'est essentiellement le tambour qui est l'emblème de la ville (il y a d'ailleurs sur la grand-place de la ville un monument représentant un tambour de deux mètres de diamètre) ; c'est le goût de la percussion, mais pas de n'importe quelle percussion ; on le fait remonter à 1643. Si les tambours sont les instruments de musique de toute semaine sainte, nulle part ailleurs ils n'ont autant d'importance que dans ces villes du Bas-Aragon : il s'agit là, pour la majorité des hommes (adultes et enfants) de frapper de toutes leurs forces pour faire un bruit comparable au tremblement de terre qui, dans l'obscurité, accompagna la mort du Christ. Et tant pis — ou plutôt tant mieux — si le sang coule : on montre ainsi sa force physique, sa virilité. Le tambour et le sang sont vraiment sentis comme signes identitaires. Quelqu'un de la province de Teruel, où est située Calanda, disait : «Saragosse a les Fêtes du Pilar, et Teruel, le tambour et la grosse caisse [2].»

Le mode de percussion est propre à chaque localité [3] comme il l'est aussi à chaque *cuadrilla* : chacune essaye de faire mieux que celles qui sont à ses côtés et il faut frapper de toutes ses forces pour, tout en exprimant sa foi, faire preuve de virilité.

Autre signe identitaire, la couleur de la tunique, qui est considérée comme emblématique de la ville : *El color es un emblema de la comunidad [...] cada lugar tiene el suyo propio, que hace iguales a sus miembros, diferiéndoles al mismo tiempo de los demás* [4] (La couleur est un emblème de la communauté [...] chaque lieu a le sien propre qui rend égaux tous ses membres, les différenciant en même temps des autres).

Les Vierges et Christs des *pasos* des quartiers de Séville, l'impressionnante ferveur religieuse de la procession du Christ gisant et des processions de Zamora en général, les tambours et grosses caisses, le sang, la couleur de la tunique, le bruit et le mode de percussion à Calanda, tous ces signes sont considérés par chaque communauté comme la caractérisant. Les rites deviennent un marqueur identitaire, car «chaque ville a son rituel qui lui est propre et qui unit dans une même identité ses ressortissants [5].» Mais il n'en est pas tout à fait de même vu de l'extérieur ; pour ceux qui n'habitent pas ces villes, ce qu'ils en retiennent comme étant emblématique est, pour Séville, l'extraordinaire mise en scène [6], la somptuosité et la religiosité toute extériorisée de sa Semaine sainte et la Vierge de la Macarena considérée comme la plus émouvante des Vierges, ainsi que le *Cristo del Gran Poder* ; pour Zamora, c'est la sévère solennité de l'ensemble de ses processions ; et enfin, pour Calanda, ce qui est emblématique pour les étrangers, c'est l'énorme grondement de ses tambours tâchés de sang. Nous voyons que les signes festifs considérés comme identitaires ne sont pas forcément les mêmes pour les citadins de l'une de ces villes et pour les gens de l'extérieur (par exemple on ne retient pas, pour Séville, les Vierges de quartier, ou pour Calanda la couleur de la tunique ou le *toque*).

En ce qui concerne les fêtes du saint patron de Saragosse, Pampelune et Valence, il me semble que les manifestations ou éléments emblématiques, qu'ils soient vus de l'intérieur ou de l'extérieur, coïncident en grande partie.

Pour la ville de Saragosse, on peut considérer deux emblèmes : la Vierge du Pilar et, dans une bien moindre mesure, les *cabezudos*, les grosses têtes. On peut dire, avec A.M. Rivas Rivas, que «le symbole local qui définit l'identité d'une ville ou d'un village est la statue du saint patron ou patronne de la localité en l'honneur de qui on célèbre les fêtes [7].» Ceci est vrai pour certaines villes ou villages — et c'est le cas pour Saragosse — mais pas toujours, comme nous le verrons pour les deux autres villes. Bien que la Vierge du Pilar soit, depuis Franco, la «Reine de l'Hispanité», elle reste avant tout le symbole de Saragosse. Il suffit de voir l'importance de l'offrande des fleurs — pour-

Fig. 2. Vierge du Pilar dans la basilique de Saragosse.

Fig. 3. *Cabezudos* (grosses têtes) dans les rues de Saragosse.

tant de création relativement récente (1958) — pour prendre conscience de ce que la Vierge du Pilar représente pour les gens de cette ville et, par extension, pour les Aragonais. S'ils s'identifient à elle, c'est que, selon la légende, la Vierge a choisi Saragosse — et non une autre ville — pour apparaître à l'apôtre saint Jacques, vers l'an 40 de notre ère, entourée d'anges, sur un pilier de marbre (d'où son nom de Vierge du Pilier). Elle lui demanda de faire construire son église à l'endroit même de son apparition, sur les bords de l'Ebre. C'est pourquoi, depuis cette époque lointaine «ce qui est le plus cher aux gens de Saragosse et ce à quoi ils ont réservé sans défaillance le meilleur coin de leur cœur, a été la dévotion à la Vierge [8].»

Bien qu'il y ait des *cabezudos*, des grosses têtes dans beaucoup de villes en fêtes, ceux de Saragosse considèrent les leurs comme emblématiques de leur ville. Lorsqu'une année on envoya la *Comparsa*, c'est-à-dire l'ensemble de géants et grosses têtes, à Madrid, ils n'eurent pas le succès escompté, car les enfants de Madrid ne savaient pas, comme les enfants de Saragosse, *encorrer* les grosses têtes, c'est-à-dire les poursuivre, les provoquer, et se sauver pour échapper à leur coup de fouet, tout en leur chantant des petites chansons traditionnelles humoristiques, et quelquefois obscènes, que seuls les enfants de Saragosse connaissent. Par exemple, pour la *forana* (la paysanne venue voir les fêtes) :

Que no se diga
Qu'on ne dise pas
que no se note
qu'on ne remarque pas
que la Forana
que la Forana
lleva bigote
a de la moustache
un, dos, tres, puta es
un, deux, trois, c'est une putain

De sorte que les *cabezudos* sont sentis par les gens de la ville comme quelque chose de bien à eux, comme un signe identitaire. La preuve en a été donnée par la foule (plus de 50 000 personnes !) qui a assisté à la relève de l'ancienne *Comparsa* par une nouvelle : comme l'a dit à cette occasion le maire de la ville, cette *Comparsa* «représente la pure essence de la joie de la ville... c'est ce qu'il y a de plus pur dans notre petite tradition locale... au-dessus d'elle, nous n'avons que la Vierge.» Ces paroles confirment que la Vierge et, après elle, les *cabezudos*, sont sentis comme emblèmes de la ville.

À Pampelune et Valence, contrairement à Saragosse, ce n'est pas le saint qui est le principal signe identitaire de la ville mais certaines manifestations festives.

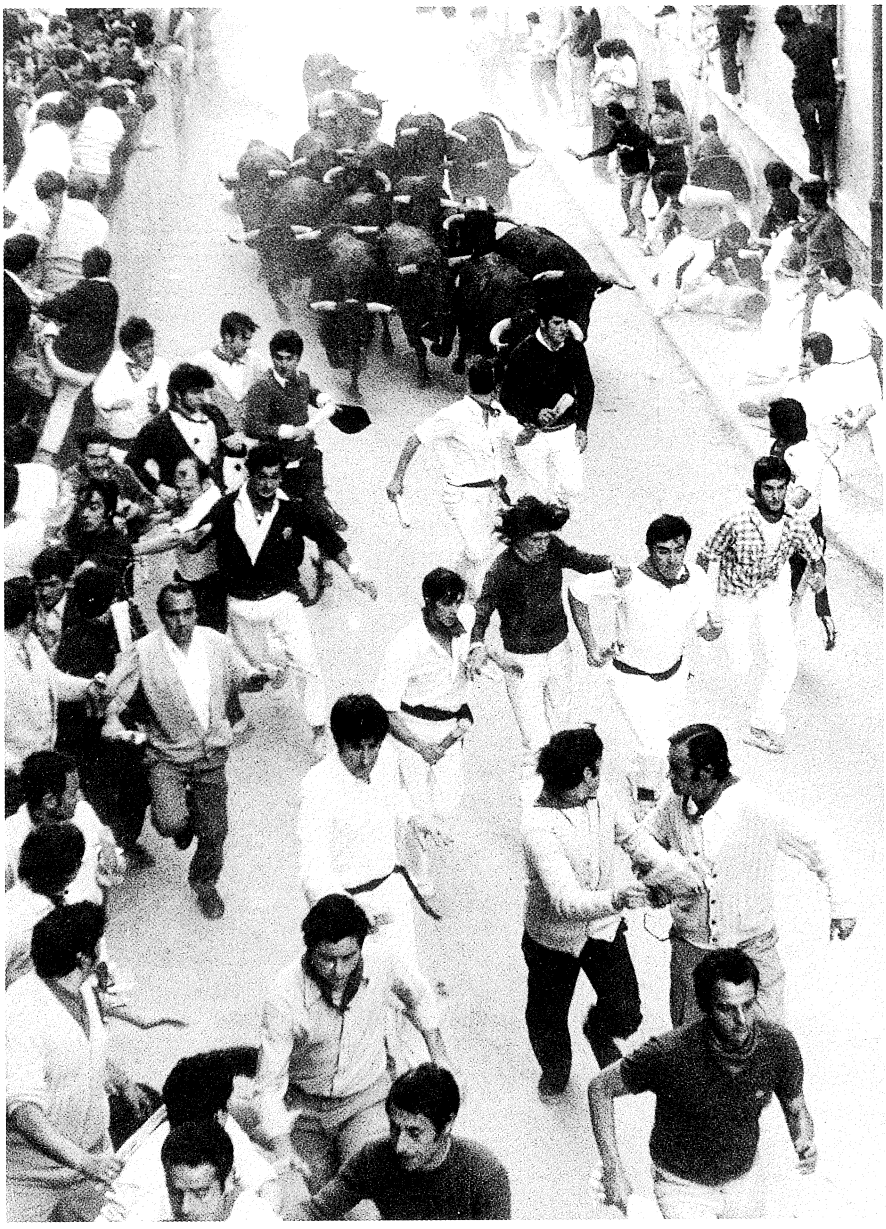


Fig. 4. *Encierro* de Pampelune.

À Pampelune, c'est l'*encierro*. Cet *encierro* est l'occasion pour des jeunes gens et des hommes de la ville de montrer ostensiblement leur bravoure. Les incidents plus ou moins graves (parfois même mortels) font de l'*encierro* un spectacle riche en émotions et important dans la mesure où il est senti dans cette ville comme un rite de passage pour les jeunes gens, comme une preuve que l'on a accédé au rang d'homme. Que l'*encierro* de Pampelune soit une manifestation emblématique, cette *copla* populaire le dit bien :

El que no corra los torros
Celui qui ne court pas devant les taureaux
por la calle Estafeta
dans la rue Estafeta [9]
se le manda hacer puñetas
on l'envoie au diable
por ser mal pamplones
car c'est un mauvais Pampelonais

Il existe des *encierros* dans d'autres villes ou villages d'Espagne (surtout au Pays Basque), mais le plus renommé est celui de Pampelune, qui remonterait au XVI[e] siècle (le plus ancien étant celui de Cuéllar, dans la région de Ségovie). De sorte que, lorsqu'on parle d'*encierro*, on pense à celui de Pampelune, considéré comme le symbole de cette ville et comme un signe identitaire pour les Pampelonais.

On peut aussi considérer comme caractéristique de Pampelune le défilé (*el recorrido*) des *peñas* après la *corrida*. Les *peñas*, nous l'avons vu, jouent un rôle fondamental pendant les fêtes en répandant dans toute la ville la joie et l'allégresse. Le point culminant de cette joyeuse effervescence est, chaque jour, ce défilé, ce *recorrido*. Les *peñas* défilent avec leur *cartel* (énormes banderoles illustrées par des critiques de ce qui s'est passé dans la ville depuis la fête de l'année précédente), avec leur fanfare, en chantant à tue-tête, en dansant et en faisant toutes sortes d'excentricités. C'est un véritable fleuve humain bouillonnant d'une gaieté enivrante et assourdissante. On ne peut oublier, ne serait-ce qu'un seul instant, que la ville est en fête. Ces *peñas* en sont les véritables protagonistes. C'est sans doute pour cela que ces *peñas* festives ont été imitées et se sont peu à peu répandues dans d'autres parties de l'Espagne, et même au-delà, dans le Sud-Ouest de la France.

À Valence, ce qui identifie la ville, ce sont les *fallas*, ces feux que l'on allume dans la soirée du 19 mars, jour de la fête de San José, patron de Valence ; c'est la *nit del Foc*, la nuit du feu. D'après L. Otero Bravo, [10] l'origine de ces feux daterait du Moyen Âge : on allumait alors des feux pour signifier que la côte était libérée des pirates ; puis, plus tard, on continua à allumer des feux pour que ceux qui habitaient loin de Valence sachent, en voyant la fumée, que c'était l'angélus et qu'il fallait prier Dieu et la Vierge. Il y a donc au départ un

aspect religieux. Puis on s'amusa à brûler des mannequins qui représentaient quelqu'un qu'on voulait ridiculiser ; on tendait des cordes au milieu des rues, d'un balcon à celui d'en face, et on y suspendait le mannequin auquel on mettait le feu. Ce serait là l'origine des *ninots* et des *fallas*, ces énormes feux, qui prirent alors une autre signification, celle de satire sociale et d'allégresse populaire.

Nous voyons donc que, si les fêtes du saint patron se ressemblent toutes en ce qui concerne leur structure, l'abondance des divertissements et la joie populaire qui se manifeste en chants et bruits de toutes sortes, chaque ville a cependant quelque chose qui la caractérise, qui l'identifie. La définition que donne J.W. Lapierre de l'identité correspond bien à ce qui vient d'être vu à propos de ces villes : c'est, dit-il, «non seulement ce qui fait l'unité d'un groupe, sa différence par rapport aux autres groupes, un ensemble singulier de caractères propres qui signifie, symbolise cette unité et cette différence, mais aussi la permanence de ce groupe dans le temps, à travers l'histoire, malgré tous les changements qui l'ont affecté [11].»

Ces marqueurs identitaires festifs jouent certains rôles au sein de la population urbaine ou des différents groupes : rôles cathartique, de communication, religieux, de cohésion. Ces rôles sont d'ailleurs liés.

Le rôle cathartique est évident puisqu'on est en fête. Même s'il s'agit d'une fête essentiellement religieuse comme la Semaine sainte, on y extériorise son sentiment religieux de façon spectaculaire (Séville, Calanda) ou au contraire de façon recueillie (Zamora) ; on libère à haute voix les sentiments que l'on éprouve pour sa Vierge. Il s'agit chaque fois de manifester ostensiblement sa foi.

Mais c'est surtout lors des fêtes du saint patron que des manifestations comme le *recorrido* à Pampelune ou les *fallas* de Valence ont un rôle cathartique. Il y a, lors de ces manifestations, véritablement détente et défoulement ; les interdits (comme critiquer les autorités, piétiner les fleurs des jardins publics ou obliger les voitures à s'arrêter...) sont allègrement transgressés. On fait tout avec excès (comme s'arroser de jets de champagne ou faire le plus de vacarme possible...), on crie de joie en voyant les *ninots* s'effondrer. Le mot *falla* signifie avant tout faute, faille, et ce n'est que par extension de ce qui se passe à Valence qu'il désigne aussi le feu : on brûle ce qui ne va pas pour repartir à zéro après avoir libéré son excès d'énergie, après avoir annihilé toute agressivité. Lors des *Sanfermines* comme lors de la *nit del foc*, c'est une vraie liesse populaire à laquelle tout le monde participe.

Le rôle cathartique est lié à celui de la communication : par la satire sociale, on signale sur le mode burlesque ce qui ne va pas, ce qui n'a pas plu. En exhibant leurs pancartes aux dessins et légendes humoristiques, les *peñas* de

Pampelune communiquent ce qui a déplu à la population (décisions municipales, faits politiques, etc.). À Valence, cette communication se fait par les gigantesques *ninots* : on critique par exemple les faibles retraites par un *ninot* représentant trois retraités marchant sur la corde raide de leur pauvre pension (1980). Si cette communication est explicite, il en est une autre, implicite, qui résulte de la participation à certaines manifestations comme l'*encierro* à Pampelune. Si l'*encierro* est un rite de passage, participer à l'*encierro* est une façon de faire savoir qu'on n'est plus un enfant mais un homme. Et ceci est si vrai que certains garçons demandent aux photographes de la ville de les photographier pendant qu'ils courent afin d'avoir la preuve de leur courage. Ce n'est pas pour rien que les fêtes de Pampelune sont appelées *fiesta de los riñones* (*riñones*, qui signifie rognons, est ici un euphémisme pour désigner les attributs sexuels de l'homme), c'est-à-dire la fête du courage et du mépris face à la mort. Si ce besoin de montrer son courage est général en Espagne, on dit des fêtes de Pampelune que *se levan la palma*, qu'elles l'emportent sur les autres.

Bien que ces fêtes soient toutes plus ou moins religieuses, c'est bien évidemment pendant la Semaine sainte que ces marqueurs identitaires jouent un rôle religieux (cependant à Saragosse, la Vierge du Pilar étant l'emblème de la ville, l'impact religieux lors de sa fête est également fort). Pendant la Semaine sainte, les rues de la ville deviennent une immense scène où va se dérouler le drame de la passion et de la mort du Christ. Si toutes les villes ont en commun une forte participation de la population urbaine, toutes classes confondues, aux manifestations de la Semaine sainte, chaque ville a un rituel qui lui est propre et qui unit dans une même identité ses ressortissants. Au sein de cette «liturgie-spectacle» pour reprendre une expression de Jean Delumeau, [12] plongée dans cette atmosphère sacrée, la foule vibre et communie beaucoup plus intensément que dans l'enceinte réduite d'une église. Il en découle une exaltation collective, une expérience du sacré, touchant même ceux qui sont là non par conviction religieuse, mais pour le spectacle. Toutefois, il faut émettre quelques réserves sur le rôle religieux de ces signes identitaires de la Semaine sainte ; pour quelques acteurs de cette «liturgie-spectacle», l'aspect festif est plus important que l'aspect religieux. D'après E. Sanchez Sanz qui a fait une enquête sur la Semaine sainte dans le Bas-Aragon [13], la majorité des jeunes ne participent pas par conviction religieuse mais simplement parce qu'ils aiment taper sur leur tambour, parce qu'ils rivalisent avec une autre bande, parce qu'ils s'enivrent de bruit et de *toques*, parce que pour eux c'est la fête, parce que, disent-ils, *lo pasamos muy bien* (nous nous amusons beaucoup).

Un autre rôle joué par ces signes ou manifestations identitaires — et c'est à mon avis peut-être le plus important — est de renforcer la cohésion du groupe, qu'il s'agisse de la communauté urbaine ou, à l'intérieur de celle-ci, des groupes comme les confréries, le quartier, les *peñas*, les *cuadrillas*, etc. ; et ce

rôle agit d'autant plus qu'il est répétitif puisque ces fêtes reviennent chaque année, quels que soient les changements politiques.

Au niveau de la ville, cette cohésion se renforce grâce aux signes identitaires vus plus haut : en exprimant de façon particulière sa foi religieuse, en incluant dans les fêtes des manifestations originales, on affirme son identité et la cohésion de la communauté s'en trouve renforcée, et ce d'autant plus que les natifs de la ville, qui ont dû, pour des raisons diverses, vivre ailleurs, y reviennent pour participer à «leur» fête.

Lors des fêtes de la Semaine sainte, un sentiment d'union, de cohésion s'établit aussi au niveau de la confrérie : on est du même quartier ou de la même profession et on aime la même Vierge. Et s'il s'agit des *cuadrillas* de Calanda, on fait partie du même groupe d'amis avec qui on partage le même goût de la percussion. Le temps de la fête, le groupe prend conscience de lui-même, renforce sa cohésion. L. Segura Rodriguez [14] dit que *el ritual iguala y diferencia, aglutina y separa*, le rituel unifie et différencie, agglutine et sépare. Effectivement, au sein du groupe, vêtus de la même manière, partageant les mêmes sentiments et les mêmes goûts, tous éprouvent un sentiment d'union, un sentiment identitaire très fort, *tan fuerte, que ni siquiera la muerte puede romperlo*, si fort, que pas même la mort ne peut le rompre [15]. Mais en même temps, on s'oppose, à Séville et à Zamora, aux autres confréries par les différences de couleur dans la tunique, le port ou non d'une cape, par la richesse du *paso*... et, à Calanda, aux autres *cuadrillas* par le fait de jouer, de taper le plus fort possible sur tambours et grosses caisses car *son los vehiculos expresivos de un nosotros comunitario que une a sus miembros, toquen o no, en una misma comunión espiritual* [16] (ce sont les véhicules exprimant un nous communautaire qui unit ses membres, qu'ils jouent ou pas, dans une même communion spirituelle).

En évoquant ces six villes, je n'ai fait qu'effleurer le problème des signes identitaires festifs, si nombreux en Espagne : je pense par exemple au *Cipotegato* de Tarazona en Aragon, cet homme qui, au moment de l'ouverture de la fête, reçoit, de la foule, trois à quatre mille kilos de tomates, ou au *Celedón* de Vitoria, mannequin qui descend de la tour San Miguel jusque sur la Place, ou au *Pero Palo* de Villanueva de la Vera (Cáceres), autre mannequin représentant un diable et qui est promené dans les rues par les jeunes, puis empalé, décapité et enterré suivant un cérémonial précis, ou aux somptueuses fêtes de *Moros y Cristianos* de Alcoy (Levant)... Chaque ville a pour chaque fête des éléments, des rituels qui la distinguent des autres et rassemblent ses citadins sous ses signes identitaires, car on affirme son identité autant en se différenciant, en s'opposant aux «autres» (les autres villes, les autres groupes), qu'en rejoignant ceux qui, au sein d'un même groupe, partagent les mêmes goûts, les mêmes valeurs.

Notes

[1] A. Hermosilla Molina, *La Semana Santa de Sevilla,* León, Editorial Everest, 1988, p. 91.

[2] L. Segura Rodriguez, *Percussion e identidad*, Saragosse, Caja de Ahorros de la Inmaculata, 1987, p. 258.

[3] E. Sanchez Sanz, *La Semana Santa del Bajo Aragón*, dans *Boletín informativo de la Diputación Provincial*, n° 9, 1986, p. 21.

[4] L. Segura Rodriguez, *op. cit.*, p. 187.

[5] J. Fribourg, *Les rues de la ville. Scène du religieux*, dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 73, 1991, p. 60.

[6] Id., p. 55.

[7] A.M. Rivas Rivas, *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*, Saragosse, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1986, p. 376.

[8] J.H. Polo, *Zaragoza*, dans *Temas españoles*, n° 381, 1958, Madrid, Publicaciones españolas, p. 7.

[9] La rue Estafeta est la plus dangereuse du parcours, car elle est étroite et montante, et il y a peu d'endroits, de portes par exemple, pour s'abriter.

[10] L. Otero Bravo, *Las fallas*, dans *Temas españoles,* n° 239, 1956, Madrid, Publicaciones españolas, pp. 3-4.

[11] J.W. Lapierre, *L'identité collective, objet paradoxal : d'où nous vient-il ?*, dans *Recherches sociologiques*, vol. XV, 1984, n° 2/3, Louvain, p. 196.

[12] J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 92.

[13] E. Sanchez Sanz, *op. cit.*, p. 17.

[14] L. Segura Rodriguez, *op. cit.*, p. 229.

[15] Id., p. 205.

[16] Id., p. 251.

DE VILLE EN VILLE, DES JOUTES POÉTIQUES EN PAYS BASQUE

par Denis LABORDE

À maints égards, cette communication risquera de paraître quelque peu décalée par rapport à ce qui fait l'ambition de ce livre, rassembler dans un cadre problématique commun fête, identité et ville. Certes, il y sera question de fête, il y sera question d'identité, mais la notion de ville (en tant qu'entité sociale, voire comme unité administrative) ne sera pas affichée ici avec la consistance qui aurait sans doute été souhaitée. Car s'il est clair que ces joutes poétiques basques que je vais évoquer se déroulent bien «en ville» et s'il ne fait aucun doute que ces événements programmés naissent de la mise en corrélation de trois instances locales (un conseil municipal qui dégage une ligne budgétaire spécifique et met une infrastructure à la disposition des organisateurs, une main-d'œuvre bénévole, recrutée sur place, qui travaille à la préparation et veille au bon déroulement des joutes, un public enfin, recruté pour une large part sur place, lui aussi), cette mise en corrélation de trois instances ne suffit pas à faire un concours d'improvisation orale. Car l'on repère pour le moins : des improvisateurs qui viennent de l'ensemble des sept provinces basques, une association organisatrice, *Euskal Herriko Bertsolari Elkartea* (l'association des *bertsulari* du Pays Basque) qui a son siège à Donostia (Saint-Sébastien) et rayonne dans l'ensemble du pays, et un public qui vient d'ailleurs et qui se trouve là, en quelque sorte, en position d'extra-territorialité. Sans doute conviendrait-il d'y ajouter, ce serait là un quatrième point, une mémoire de rituel qui ne saurait être considérée comme étant le propre de telle ou telle ville. En bref : il ne m'a pas été possible de construire, pour les besoins de la cause, un objet clairement circonscrit dans lequel fête, identité et ville se recouperaient pour former la trame quelque peu idéale de cette communication. Je vais m'efforcer de montrer pourquoi.

Sans doute une explication sommaire tient-elle à ce que l'improvisation orale est considérée comme un sport intellectuel, et non un sport d'équipe. Pour reprendre les termes de Christian Bromberger, je dirai qu'il n'y a pas ici, comme ce peut être le cas lors de rencontres de football ou de rugby (ou même lors de la préparation de ces représentations de théâtre populaire que sont les pastorales souletines), d'effervescence émotionnelle susceptible de se traduire par une identification à une ville dans une atmosphère de guerre ritualisée (Christian Bromberger évoque alors tels étendards aux couleurs du club ou encore la présence de «commandos» de supporters pour soutenir l'équipe). Dans les joutes poétiques basques, l'identification à une ville ne joue jamais d'une façon aussi directe, ni avec la même ampleur que lors des rencontres de

football par exemple. Il n'y aura donc pas ici de fête «autour» d'une identité de ville, et la notion de ville ne sera pas cette sorte de logement conceptuel qu'il suffirait d'habiter pour lui procurer consistance. Je n'essaierai pas non plus de dessiner ici quelque hypothétique espace urbain qualitativement homogénéisé, et s'il m'arrive de parler de fête d'une part et d'identité d'autre part, c'est qu'il s'agira alors de poser quelques jalons en distinguant deux moments heuristiques de l'investigation. Loin d'engager un procès en exemplification de ces concours d'improvisation orale que l'on peut observer en Pays Basque, je propose d'examiner la façon dont ces notions fonctionnent à l'occasion de la finale du championnat général des *bertsulari* du Pays Basque, *Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Finala*, ou comment ce rituel programmé met en jeu de telles notions. Je ménagerai pour cela trois étapes. La première consistera en une présentation de cette pratique de l'improvisation orale et en une évocation du glossaire sportif dont on use pour en parler. Puis, après un repérage de cet intitulé répété (*Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusia*), j'analyserai ce double rapport au temps qui semble alors se dessiner, le temps du championnat qui s'est déroulé en 1989 d'une part, le temps de la série des championnats qui nous mènera jusqu'en 1935. Enfin, l'examen de quelques aspects de la finale de 1989 nous permettra d'étudier la façon dont l'invention d'une fête participe de la fabrication d'une identité basque revendiquée. Et d'abord quelques précisions d'ordre étymologiques.

UN SPORT INTELLECTUEL

Le mot *bertsu*, en basque, signifie vers. Par extension, il désigne une strophe dans son ensemble. Un *bertsu* est un quatrain, parfois même une strophe de cinq ou neuf vers, mesuré (isosyllabique) et rimé (vers monorimes). On pourrait dire qu'un *bertsu* est un poème, mais ce poème est chanté. On pourrait alors dire qu'un *bertsu* est une chanson, mais ce ne serait pas tout à fait juste, car le *bertsu-l-ari* (littéralement : faiseur de vers) improvise son texte. Il n'y a donc pas ici, comme c'est le cas pour la chanson, de délai entre l'instant de la composition et celui de la profération orale. Le *bertsulari* compose en direct : il improvise. Cela signifie qu'il chante, sur le champ, son poème mesuré, rimé soit sur un thème qu'on lui demande de traiter au moment même où il doit prendre la parole, soit en incarnant un personnage qu'on lui impose sur le moment. Dans tous les cas cependant, le *bertsulari* chante son improvisation sur un air préexistant qui est très souvent l'air d'une chanson connue de tous. À cet air préexistant, on donne le nom de timbre.

On distingue ainsi quatre matrices formelles principales réparties en deux familles, celle des *zortziko* (qui signifie «formé de huit», huit hémistiches, ou quatre vers par strophe), celle des *hamarreko* (qui signifie «formé de dix», dix

Fig. 1. Vue partielle de Donostia (Saint-Sébastien), 200 000 habitants, capitale du Guipuzkoa. Au premier plan : le complexe sportif d'Anoeta avec, sur la gauche, le vélodrome où se déroule tous les quatre ans la finale de l'*Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusia*.

hémistiches, ou cinq vers par strophe). Ces strophes peuvent être formées par des vers de treize syllabes (c'est la forme *txiki*, petite) ou de dix-huit syllabes (forme *haundi*, grande). Près de 90% des *bertsu* improvisés obéissent à l'une des structurations formelles suivantes : *zortziko txiki* (quatre vers de treize syllabes), *zortziko haundi* (quatre vers de dix-huit syllabes), *hamarreko txiki* (cinq vers de treize syllabes), *hamarreko haundi* (cinq vers de dix-huit syllabes).

On considère communément ce savoir-faire du *bertsulari* comme un tour de magie, un privilège de quelques heureux élus, pour tout dire, un don divin. Cet art d'improvisation poétique fait l'objet d'une forte valorisation qui vise à en faire une forme, poético-musicale, bloquée en genre littéraire. Or (faut-il le rappeler ?), une telle opération de blocage de l'improvisation en un genre n'est pas un trait de nature. Elle ne tient pas de la révélation. Le bertsularisme ne nous est pas livré clés en main par un Père tout puissant. Il procède bien au contraire d'un ensemble diffus de décisions au moyen desquelles une conduite sociale est peu à peu repérée au cours du XIX^{e} siècle, un organum littéraire est fixé par des lettrés basques au début de notre siècle, un cadre d'évaluation est élaboré qui autorise enfin, pour un jury éventuel, une appréciation normative d'un énoncé proféré. Nous repérons ainsi le bertsularisme dans ce mouvement qui, grosso modo entre 1860 et 1935, le fait passer du rang de conduite sociale (dans la mesure où il met en jeu des formes acquises de comportement repérables par les sens : le bertsularisme se voit, s'entend, met en jeu des rapports de proxémie) au rang de pratique culturelle (au sens de formes de comportement fonctionnant par codes mutuellement consentis). Ce passage se fait via l'élaboration d'un dispositif de régulation des comportements, par la construction d'un programme d'action rituelle dont les règles sont désormais connues de tous. Car le bertsularisme est devenu en Pays Basque cette activité ludique socialisée qui incite à l'organisation de championnats (championnats de jeunes, championnat de Navarre, du Gipuzkoa ou de Biscaye-Àlava, championnat du Pays Basque), qui pousse à la retransmission radiophonique et télévisée de joutes, à la diffusion régulière d'émissions sur ce thème sur *Euskal Telebista*, la télévision basque, à la promotion d'ouvrages pédagogiques (*Bertso-Trenak*, *Bertso-Galaxia*), à l'édition d'une revue trimestrielle (*Bertsolari*), à la publication de recueils de *bertsu* et même (paradoxe suprême ?) à la publication de traités d'improvisation. Bref, si l'on est *Euskaldun* (si l'on parle basque, euskara), l'on peut difficilement ignorer les règles qui régissent ce que les *bertsulari* nomment eux-mêmes ce sport intellectuel. Et l'intensité des polémiques qui noircissent les pages que le quotidien *Egunkaria*, le seul quotidien en euskara, consacre chaque jour au bertsularisme témoigne de l'intérêt que suscite aujourd'hui cette pratique et des réactions passionnées qu'elle parvient à mobiliser.

Ici, un genre littéraire se confond avec un sport intellectuel. Comment ne

pas dès lors évoquer ce glossaire sportif unanimement partagé dont l'on use communément pour parler du bertsularisme ? Dans son important traité d'improvisation (voir bibliographie), Xabier Amuriza parle d'un *hitzaren kirol,* un sport de la parole, et l'association des *bertsulari* du Pays Basque travaille bien à l'organisation de championnats de *bertsulari*. Elle organise un *Txapelketa*, comme il existe un *Txapelketa* de football. Par ailleurs, depuis 1986, la finale du championnat général des *bertsulari* du Pays Basque se déroule dans un vélodrome, celui d'Anoeta, pas dans un théâtre ou dans une salle de concert. Et le vélodrome est lui-même situé à l'intérieur du complexe sportif d'Anoeta, à la sortie est de Donostia. D'ailleurs la finale du championnat de 1993 s'est déroulée un 19 décembre alors qu'au même moment, dans le stade de football voisin, se déroulait une rencontre entre une sélection du Pays Basque et l'équipe de Bolivie qui préparait sa coupe du monde (il n'y a cependant pas encore de coupe du monde des *bertsulari*).

Comme dans toutes les compétitions sportives organisées en Pays Basque, le vainqueur du championnat des *bertsulari* reçoit le béret, *txapela*. Portant le béret, le vainqueur est *txapeldun*, littéralement : celui qui a le béret. Ainsi de Miguel Indurain par exemple lorsqu'après chacune de ses victoires dans le Tour de France il reçoit l'hommage de sa ville de Pampelune, en Navarre. L'hommage ne va pas sans le *txapel*. Mais d'autres connexions existent entre le bertsularisme et le cyclisme. Jon Lopategi, deuxième au championnat de 1982, puis à nouveau deuxième en 1986, n'était-il pas couramment désigné jusqu'à sa victoire de 1989 comme le «Poulidor du bertsularisme». Par ailleurs, le classement est établi par une notation à laquelle procèdent les neufs juges arbitres choisis par les *bertsulari* eux-mêmes. Nous nous trouvons cette fois dans une situation en tous points semblable à la façon dont des juges arbitrent une compétition de patinage artistique : ils notent des patineurs en fonction d'une grille préétablie et rigoureuse. Le vocabulaire que l'on repère dans les polémiques de presse à propos du bertsularisme, spécialement à l'approche de ces «événements nationaux» que sont les finales des championnats, relève encore largement d'un glossaire sportif. À l'approche de la finale du 17 décembre 1989, par exemple, la presse s'inquiétait de l'état de santé de Xabier Amuriza (il ne serait pas «en forme» pour la finale), on déplorait le «forfait» d'Anjel Mari Penagarrikano, on s'émerveillait de l'incroyable «sans faute» d'Andoni Egana au cours des «éliminatoires», on spéculait sur la probité des juges : quatre Guipuzkoans, quatre Biscayens, un Labourdin. Qui arbitrerait le «duel» espéré entre Lopategi, le Biscayen, et Lizaso, le Guipuzkoan ? Ce serait, personne n'en doutait, la «revanche» de la «finale» de 1989. Et chacun y allait de son «pronostic».

Comme tout «championnat», celui-ci comportait par ailleurs des «éliminatoires» et des «phases finales». Sans insister davantage sur ce glossaire sportif mobilisé ici, je propose d'examiner la façon dont la répétition au long de

notre siècle de l'intitulé *Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusia* (championnat général des *bertsulari* du Pays Basque), a permis de façonner une mémoire de rituel et un horizon d'attente qui fonctionnent aujourd'hui comme vecteurs d'identification.

HISTOIRE D'UN INTITULÉ

Cette répétition de l'intitulé marque en effet un double rapport au temps. D'une part, elle encadre une durée du championnat (les éliminatoires et les phases finales se déroulent du printemps à l'hiver) ; d'autre part, elle marque une histoire du bertsularisme, une histoire du championnat. C'est à ce second aspect que je propose de m'intéresser tout d'abord, en précisant que je ne considérerai pas ici que ce championnat, voire ces savoir-faire, sont des «formes naturelles» qui se seraient transmises, invariantes, «à travers» l'histoire ou «de génération en génération». Ce que je repère ici, c'est la répétition de l'intitulé *Euskal Herriko Bertsulari Txapelketa Nagusia*, sans m'intéresser (ce serait l'objet d'une autre communication) aux faits que cet intitulé permet de couvrir.

À l'initiative de l'*Euskaltzaindia*, l'Académie de la langue basque créée à Bilbao en 1918, c'est en 1935 qu'a lieu le premier *Euskal Herriko Bertsulari Txapelketa*. Il a lieu à Donostia, et c'est un prêtre, Don Joxe de Aristimuno, plus connu sous le pseudonyme d' Aitzol, qui l'organise. Un jeune *bertsulari* de vingt-deux ans, Inaki Eizmendi, célèbre sous le nom de Basarri, remporte le concours.

En 1936, c'est Txirrita qui gagne le concours. Mais le 17 octobre 1936, Aitzol est fusillé à Hernani par les militaires franquistes. Et alors qu'il vient d'arracher à une Espagne encore républicaine un éphémère statut d'autonomie, le sud du Pays Basque sombre bientôt dans la nuit noire de la dictature franquiste, où la langue basque sera interdite et toute pratique culturelle proscrite. Il faut attendre 1960 pour que soit organisé un troisième championnat, après vingt-quatre ans d'un silence de mort et un recul phénoménal de l'euskara, qui n'est plus parlé que par un tiers de la population. Notons ici que ce troisième championnat a tout de même lieu en 1960, un an à peine après la création, en juillet 1959, de l'ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*, Pays Basque et liberté) par quatre étudiants de Bilbao. Le bertsularisme réapparaît donc dans le contexte d'une forte réaffirmation d'une identité basque. C'est à nouveau Basarri qui remporte le concours.

Trois championnats sont ensuite organisés, en 1962, 1965 et 1967, toujours à Donostia. Mais une nouvelle période de violence s'ouvre alors. En 1968, la Garde Civile espagnole tue Txabi Etxebarrieta. L'ETA réplique par son pre-

mier attentat meurtrier : le 2 août, elle exécute Meliton Manzanas, chef de la police d'Irun, célèbre tortionnaire. L'exécution de Manzanas entraîne un renforcement sans précédent de la répression. En un an, 1953 arrestations, 150 exils politiques, 192 passages à la clandestinité, 890 cas de torture... Nouvelle phase de répression, silence des *bertsulari*. Pendant treize ans. Bien entendu, les *bertsulari* ne cessent pas totalement d'improviser. Des joutes sont organisées à l'occasion de fêtes de village par exemple qui sont autant d'occasions de rencontre. Mais ce n'est qu'en 1980 qu'a lieu le septième *Euskal Herriko Bertsulari Txapelketa Nagusia*, suivi des éditions de 1982, 1986, 1989 et 1993. On se dirige désormais vers une fréquence olympique, tous les quatre ans.

Cette histoire du championnat du Pays Basque nous fait repérer un intitulé dont la répétition façonne une série, une série de finales très étroitement dépendante du vécu de la collectivité concernée et qui ponctue les moments tragiques de son existence. Mais en réalité, la série serait à inverser. Ne fonctionne-t-elle pas ici par rétrospection ? 1993, 1989, 1986, 1982, 1980, 1967, 1965, 1962, 1960, 1936, 1935... Dès lors, ce passé mythifié d'un championnat participe à l'invention d'une conscience communautaire, elle participe de l'invention d'une identité en cultivant l'illusion d'une gestion d'un héritage érigé en promesse de continuité pour cette collectivité. Ici, ce qui s'est passé réellement importe moins que les discours communément tenus sur ce passé. Cette histoire du championnat façonne un procès d'identification. Il est réactivé tout au long du déroulement du championnat. De mars à décembre, tous les quatre ans désormais, la répétition du même intitulé cimente une communauté.

DE VILLE EN VILLE

Le championnat de 1989 était le dixième du nom. Si la finale du 17 décembre à Anoeta marquait le point culminant de la compétition, ce championnat avait commencé de longs mois auparavant, dès le printemps, par l'organisation d'éliminatoires dans chacune des provinces basques. Cent neuf *bertsulari* étaient alors inscrits au championnat, aussi bien des hommes que des femmes, car c'est un *sport mixte*. Les noms des trente-deux sélectionnés pour les phases finales ont été connus au début du mois d'octobre. Les quarts de finale se sont déroulés respectivement à Hernani (Guipuzkoa) le 1er novembre, à Hendaye (Labourd) le 5, à Laudio (Biscaye) le 12 et à Lesaka (Navarre) le 19. Les demi-finales ont eu lieu ensuite à Azpeitia (Guipuzkoa) le 26 novembre et à Gernika (Biscaye) le 3 décembre. Enfin, la finale du 17 décembre avait lieu, comme toutes les finales depuis 1935, à Donostia (Guipuzkoa).

De Pâques à Noël, le déroulement de ce championnat tient lieu de calendrier festif qui culmine donc fin décembre, au moment des fêtes de Donostia. En même temps, cet étirement du printemps à l'hiver permet de programmer une véritable théâtralisation des phases finales et de ménager une progression dramatique au moyen d'un accroissement impressionnant de la quantité de parole déclenchée à l'approche de la finale. Ce jour-là, le quotidien *Egin* par exemple n'hésitera pas à consacrer un supplément de douze pages à l'événement.

De ville en ville, l'annonce des phases successives du championnat trace un parcours, marque un itinéraire. L'itinéraire désigne des villes. En même temps, il les sépare de celles qu'il ne désigne pas. Il relie ces villes les unes aux autres dans le respect d'un programme commun d'action rituelle. En même temps, il les oppose dans la nécessité d'afficher une singularité. Jamais cependant cette singularité ne s'affiche de manière ostensible. Pendant toute la durée des phases finales, ce sont en effet les deux mêmes présentateurs qui, sur scène, énoncent les thèmes sur lesquels les *bertsulari* ont à improviser. Et pendant toute la durée de ces phases finales, les neuf membres du jury sont restés les mêmes. Le gage d'une continuité. Ici, une exigence d'impartialité prime avant tout. Et si tel public encourage volontiers tel *bertsulari* parce qu'il est «d'ici», il sait aussi reconnaître la qualité des improvisations. La valorisation de la cité à travers «la vedette» s'efface derrière la reconnaissance d'une norme commune. L'identité que l'on affiche est dans le fait de faire partie de ce circuit des phases finales. Elle est dans le fait qu'un Conseil municipal participe, à hauteur de vingt mille francs français, à l'organisation du championnat. Elle est dans le fait qu'une moyenne de deux mille personnes assistent à chacune des épreuves des quarts de finale et des demi-finales. Elle est dans cette participation à une dynamique qui fait converger vers le vélodrome d'Anoeta un ensemble de vecteurs d'identités emboîtées, sans cesse réactivés tout au long du parcours, des vecteurs d'identités qui fonctionnent en réseaux de rappel pour faire de la finale le moment apical de ce parcours. Et douze mille spectateurs viennent assister, ce 17 décembre 1989, pendant toute une journée à cette finale d'Anoeta.

TOUS AU VÉLODROME

La journée est organisée en deux temps : de 11 à 14 h. le matin, de 17 à 20 h. l'après-midi. L'horaire sera respecté scrupuleusement, car la télévision et l'ensemble des radios basques assurent une retransmission en direct de cette finale. À l'intérieur de chacune des demi-journées, on repère six groupes séquentiels qui correspondent aux différents types d'exercices proposés aux improvisateurs.

Ces exercices sont de quatre sortes. Tout d'abord des jeux de rôles où, au cours d'une joute, chaque *bertsulari* incarne un personnage («Jon Lopategi, tu vas souvent à la messe et tu as toujours écouté scrupuleusement le curé. Tu rencontres Mikel Mendizabal, le curé que tu n'avais pas vu depuis longtemps. Il t'apprend qu'il s'est marié»). Un autre exercice consiste à proposer au *bertsulari* quatre mots et de lui demander d'improviser un *bertsu* de quatre vers dans lequel ces quatre mots formeront chacune des quatre rimes. Autre type d'exercice, on chante au *bertsulari* le premier vers d'un *bertsu* et il lui faut improviser sur le champ une suite. Parfois c'est l'inverse, on impose au *bertsulari* le dernier vers de son poème et il lui faut construire une cohérence qui permette de terminer par ce vers-là. Le quatrième type d'exercice est celui que tout le monde attend. Le *bertsulari* improvise trois *bertsu* de forme libre sur un sujet imposé, le même pour tous («Toute ta vie, tu l'as passée en mer. Aujourd'hui, tu ne peux plus bouger de ton lit. Par la fenêtre entrouverte, tu entends le bruit des vagues»). Ce type de sujet libre est pour les *bertsulari* l'occasion de rivaliser d'invention poétique et d'improviser sur les structures formelles les plus complexes.

Je ne vais pas engager ici une description détaillée du rituel. Je poserai simplement quelques *hapax* dans cette finale : le premier pour décrire l'espace scénique, le second pour examiner la façon dont l'entrée au vélodrome devient un vecteur d'identification.

L'ESPACE SCÉNIQUE

Le vélodrome d'Anoeta a été spécialement aménagé pour la circonstance. La piste est barrée dans le sens de la longueur par de grands pans de tissu disposés aux deux-tiers de la largeur et qui font toile de fond. Sur la partie du terre-plein central qui se trouve devant le rideau et sur la piste, des chaises pliantes sont disposées qui permettent d'accueillir une partie du public. Le reste du public occupe les gradins. Une estrade en bois est disposée tout contre le rideau. Elle mesure 1,50 m de hauteur pour 12 de large et 5 de profondeur. Huit chaises pliantes sont disposées sur le fond, face au public : c'est là que prendront place les huit *bertsulari* finalistes. Sur la gauche, une neuvième chaise est disposée, la chaise du présentateur, qui dispose par ailleurs d'une petite table pour ses notes et pour les tirages au sort. C'est lui qui organise le rituel, distribue les rôles et énonce les sujets. Au fond de l'estrade, sur la gauche, on a disposé sur une table recouverte d'une nappe blanche en papier les coupes et les trophées qui seront distribués le soir en récompense. Sur le devant de la scène, deux micros sur pied permettront aux *bertsulari* d'être entendus par tous, et un ensemble impressionnant d'amplificateurs encadre l'espace scénique : des baffles sur pied tout autour de l'estrade, d'autres sus-

Fig. 2. Intérieur du vélodrome spécialement aménagé pour la circonstance. À l'arrière de l'espace scénique sur lequel improvisent les *bertsulari*, une grande affiche annonce la finale de l'*Eurkal Herriko Txapelketa Nagusia 89*. Au-dessus de l'affiche : un *ikurriña*, drapeau basque (croix blanche sur fond rouge et croix de Saint-André verte). Au-dessus de *l'ikurriña* (hors cadre), le message que les 700 prisonniers politiques basques adressent à l'assemblée : "chantez fort pour que notre pays reste vivant". Tout à gauche, GK (*Gipuzkoako Kutxa*), l'établissement bancaire qui soutient financièrement l'événement.

pendus au-dessus de la scène, fixés par câbles à l'armature métallique de la charpente du vélodrome.

Plusieurs jeux de projecteurs enrichissent ce dispositif scénique : un jeu est suspendu par des filins au-dessus des *bertsulari*, trois projecteurs sur pied sont disposés de chaque côté de la scène, quelques autres sont fixés à la monture métallique qui sert de «fond de scène» et permet de soutenir la pancarte qui signale l'événement : *Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa nagusia*, accompagné de son logo et de la liste des sponsors et des villes qui ont accueilli les phases finales du championnat. Deux autres affiches sont disposées sur le fond de scène. Sur la gauche : G.K. (*Gipuzkoako Kutxa*, la Caisse du Gipuzkoa), partenaire financier principal, et sur la droite, au-dessus, un message signé des prisonniers politiques basques détenus en Espagne (près de six cents) ou en France (près de quatre-vingts) et des cinquante-cinq déportés dans des pays tiers. Le message s'adresse, sous la forme d'un poème écrit, aux *bertsulari* : «Chantez fort, pour que notre peuple reste debout». Au centre, juste au-dessus de l'estrade : l'*ikurrina*, le drapeau basque (croix blanche et croix de Saint-André verte sur fond rouge).

Une immense structure d'accueil est donc aménagée en demi-cercle autour d'un centre : l'estrade où le présentateur annonce les sujets et où les *bertsulari* improvisent. Cet espace leur est strictement réservé. Personne d'autre ne montera sur l'estrade pendant la durée du concours. Cet espace central a été aménagé par les organisateurs ; ils en ont fait le point de focalisation de l'attention des spectateurs. Tout ici converge vers ce centre à partir duquel un demi-cercle se dessine : c'est vers ce centre que sont dirigés les regards et que l'attention de chacun est portée, ciment de la communauté. On parlerait volontiers d'un autel.

Car l'on repère, en cette finale de l'*Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusi*, un déplacement, vers une pratique culturelle à instituer, d'attitudes de religiosité qui visent à souder une communauté. La cérémonie semble en effet entretenir un rapport au sacré au moyen de postes, d'attitudes et d'une scénographie qui ne sont pas sans évoquer les rites de l'Église catholique : l'*ikurrina*, le drapeau basque, est au-dessus de la scène, là où l'on attendrait une croix, l'autel où sont placées les coupes à la manière de calices, le présentateur-prêtre officiant, l'attitude figée face au micro, le silence de la méditation d'avant le chant, le religieux respect qui participe de l'acte d'énonciation et le silence des douze mille participants, la remise des coupes et du *txapel* (rite d'institution ?, d'ordination ?), le choix du jour et de l'horaire (un dimanche à 11 heures)... Par une mise en scène de l'improvisation chantée, c'est un corpus de faits et gestes qui d'ordinaire administrent un ensemble de croyances relatives au divin qui se donnent à lire. Un rapport au divin, ou plutôt à ce substitut du divin que serait ici cette idéalité d'une identité revendiquée.

Car cette fête apparaît bien avant tout comme un prétexte à construction identitaire. C'est un moyen dont une société use pour affirmer cette construction identitaire dans l'espace «idéalement clos» d'une société bascophone «idéalement constituée» dans l'espace du vélodrome. Comment s'étonner dès lors de ce que l'accès au vélodrome devienne un vecteur d'identification ?

DE LA GRILLE À LA PORTE

Les habitants de Donostia vont à pied, les autres s'y rendent soit en autobus, soit en voiture. L'association *Bertsularien Lagunak*, qui regroupe les *bertsulari* d'Iparralde, avait organisé un «ramassage» dans le nord du Pays Basque. Parti de Baigorri dès 7 h. du matin, un autocar avait parcouru une bonne partie des trois provinces avant de passer à Bayonne, puis à Saint-Jean-de-Luz et Hendaye pour arriver vers 10 h. à Anoeta. Il y avait déjà beaucoup de monde qui convergeait vers le vélodrome, et les policiers de la *Ertzantza* éprouvaient visiblement quelques difficultés à endiguer les *bertsuzale*, amateurs de bertsu. Sur le chemin qui mène du parking d'Anoeta au vélodrome, différentes étapes font une manière de «mise en condition» du spectateur.

Des policiers guident les voitures et les spectateurs : première mise en ordre. La rencontre d'amis et de personnes qui ont la même motivation crée des liens entre *bertsuzale*, des liens qui signalent une société d'interconnaissance. Une baraque en bois où l'on vend des *tapas* fait office de point de rendez-vous, de lieu de rencontre et d'échange. En approchant de l'entrée du vélodrome, des militants des *Gestoras pro Amnistia* («Groupes pour l'amnistie» des prisonniers politiques basques) distribuent un tract en euskara exclusivement. Sur le recto, un *bertsu* signé par les prisonniers politiques basques porte en titre un appel à chacun des protagonistes : *Gatibu egon arren, zuekin gaude hemen* (bien que captifs, nous sommes avec vous aujourd'hui). À côté du *bertsu,* une carte signale les prisons espagnoles et françaises où les prisonniers sont incarcérés. Au verso, un texte signé des *Gestoras* (*Euskadiko Amnistiaren Aldeko Batzordeak*, Groupes d'Euskadi pour l'Amnistie) titre : *Zientoerdibat bertsolari kartzelan* (Cinquante *bertsulari* dans les prisons), et après avoir fait le point sur la situation des prisonniers politiques basques conclut : *Bertsoz bertso, urratsez urrats, amnistia eta askatasuna !* (de *bertsu* en *bertsu*, pas à pas, l'amnistie et la liberté !) La progression vers l'entrée du vélodrome se charge d'un contenu politique à forte revendication indépendantiste : l'on se montre solidaire des prisonniers politiques basques, «nos» prisonniers. Les gens prennent volontiers le tract des *Gestoras* que distribuent des militants, jeunes pour la plupart, parmi lesquels on remarque aussi des personnes âgées (les parents de ceux qui sont en prison). La distribution du tract

Fig. 3. Mikel Mendizabal et Jon Enbeita au cours d'une joute qui les opposait le 17 décembre 1989 lors de la finale d'Anoeta. Photo parue dans le journal *Egin* du 18.XII.1989.

est en général l'occasion d'échanges de regards complices, sans aucune communication verbale.

À l'entrée du vélodrome, des membres de l'*Euskal Herriko Bertsolari Elkarte*, l'association des *bertsulari* du Pays Basque, organisatrice du championnat, vendent des livres sur le bertsularisme, des recueils de *bertsu*, des cassettes et le programme de la finale : un programme de vingt pages qui reprend la chronologie des championnats (de 1935 à 1986), présente l'édition 1989 avec un récapitulatif des phases antérieures (éliminatoires, quarts de finale, demi-finales), une courte présentation photographique et biographique de ceux qui étaient qualifiés à l'issue des quarts de finale, suivie d'un discours d'exégèse sur le principe de notation et le barème appliqué par le jury. La quatrième de couverture est réservée à l'association organisatrice l'*Euskal Herriko Bertsolari Elkarte*, aux partenaires institutionnels et aux sponsors.

D'une façon générale, les gens se présentent au contrôle munis de leur ticket (dès le mercredi 13 décembre, neuf mille six cents places étaient déjà vendues). Ceux qui n'en ont pas encore peuvent acheter des billets d'entrée dans une guérite en bois placée à quelques mètres de là, vers l'extérieur : six cents pesetas pour une demi-journée (quelque trente-deux francs français), mille pour la journée entière (quelque cinquante-trois francs français). Les places ne sont pas numérotées, mais le passage du contrôle se fait dans la bonne humeur : on se fait des politesses, on échange des plaisanteries. À l'intérieur du vélodrome, le bar fonctionne déjà, c'est l'adjuvant essentiel de la fête. Car cette finale est avant tout une fête.

Dès lors, entrer dans le vélodrome, ce n'est pas simplement aller écouter des *bertsulari* improviser. Parcourir à pied le trajet qui mène de l'entrée du complexe sportif au vélodrome, c'est investir un réseau de significations diverses, c'est faire converger vers l'espace où un dire aura *lieu* un ensemble d'éléments liés au vécu de la collectivité, c'est construire une communauté en connectant un déconnecté, c'est (s')inventer une identité par une relation congruente, et fugace. Risquons-nous à schématiser de la façon suivante cette marche vers l'entrée du vélodrome :

Donostia	on va à la fête
Anoeta	on va assister à une compétition sportive
Tapas	on retrouve des amis
Tract de *Gestoras*	on communie avec les prisonniers politiques
Livres, programme	on va consommer une littérature, dans un espace exclusivement bascophone
Entrée	on fait «donc» partie d'une même communauté, inutile de se bousculer à l'entrée

Vélodrome l'*Urstelle*

En manière de conclusion, je propose de résumer quelques-unes des pistes esquissées ici pour l'analyse de cette finale. Je distinguerai une dimension triple : une dimension mystique, travaillée par un rapport au sacré ; une dimension solennelle programmée par un double rapport au temps ; une dimension exégétique, qui vise à opérer dans cet espace rituel la gestion d'un savoir, d'une éthique du langage. La finale d'Anoeta semble bien participer de la sorte à l'administration d'une manière de transcendance visant à garantir, pour une journée, la cohérence d'un être-ensemble d'une communauté. La programmation rituelle procure aux douze mille spectateurs présents et à ceux, téléspectateurs ou auditeurs, qui sont touchés par son expansion médiatique, des satisfactions (des compensations ?) qui effacent les désagréments et l'acrimonie que provoque une présence policière vécue comme une occupation militaire, qui font oublier, pour un instant, les déceptions et la rancœur d'un quotidien vécu comme privation de liberté, oppression d'une identité. Le rite noue des solidarités. Ici, on communie avec «nos» prisonniers. La cérémonie est bien cette limite arbitraire qui passe pour légitime par l'investissement qui la fait objet. Sans doute les phases critiques que traverse une société sont-elles vecteurs de ritualisation. Claude Rivière pense notamment aux phases «d'insécurité et (à) celles d'institutionnalisation [1].» À ce titre, les dates 1935, 1960 et 1980 apparaissent comme significatives : l'organisation du championnat correspond à des moments où l'espoir est grand d'un être-au-monde enfin reconnu, et fragile.

Sans doute de telles observations seraient-elles à compléter par bien d'autres. Il n'est pas indifférent de noter, par exemple, que les villes qui participent aux phases finales de ce championnat sont situées sur la frange côtière, au nord, c'est-à-dire là où l'euskara est encore très couramment parlé. L'on pourrait encore remarquer que ces municipalités qui s'engagent dans ces concours sont toutes politiquement proches du secteur rupturiste basque, certaines étant gouvernées par la coalition indépendantiste de gauche Herri Batasuna. Et l'on pourrait enfin prendre en considération le budget important mobilisé par le championnat, un budget de 1 600 000 francs français pour un bénéfice de 810 000 francs.

On perçoit alors que les enjeux de ce championnat sont multiples. C'est sur ce bénéfice, par exemple, que l'association des *bertsulari* crée ses écoles de bertsularisme, publie des traités, édite des cassettes et des recueils. L'identité n'est donc pas ici livrée par la fête. Elle n'est pas non plus l'expression naturelle d'une ville ou d'une cité. L'identité apparaît plutôt comme ce mécanisme diffus mis en mouvement dans l'invention de cette fête. Elle serait ce mécanisme qui permet de fabriquer un agir rituel, mais elle ne saurait en aucun cas s'y réduire. Car l'identité, comme la fête, et comme la ville ou la cité, existe

aussi dans ces discours d'escorte qui témoignent de ce qu'une «idée de l'identité» (de la fête ou de la cité) circule dans la collectivité concernée. La programmation rituelle du championnat des *bertsulari* apparaît enfin comme une manière de mise en ordre du monde, où chacun apporte en somme ce qu'il vient chercher.

Ce qui importe alors avant tout c'est cette mise en partage d'un dire commun, cette ritualisation d'une profération de parole, ce moment de convergence où s'affiche une conscience communautaire. Ce que l'on va chercher à Anoeta, c'est bien en quelque sorte l'assurance tous risques d'un vouloir-être revendiqué, la certitude de ce que l'on existe. Comme me le suggérait un spectateur au moment de quitter le vélodrome, «si l'on arrive à rassembler 12 000 spectateurs pour écouter huit bertsulari pendant toute la journée, c'est qu'on n'est pas encore morts !».

Note

[1] C. Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988, p. 15.

BIBLIOGRAPHIE

M. Abeles, *Rituels de l'héritage politique*, dans H.-P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, pp. 127-147.

X. Amuriza, *Bertsolaritza. 1. Hitzaren kirol nazionala. 2. Hiztegi errimatua.*, AEK, Euskal Herriko Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea.

C. Bromberger, *Allez l'O.M. ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin*, dans *Terrain*, 8, 1987, pp. 8-41.

C. Bromberger, *Paraître en public. Des comportements routiniers aux événements spectaculaires*, dans *Terrain*, 15, 1990, pp. 5-11.

D. Laborde, *Tout raccorder et tomber juste. L'art du bertsulari basque*, dans *Ethnologie française,* 3, 1990, pp. 308-318.

C. Rivière, *Les Liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988.

LES TRIOMPHES SPORTIFS ET LA GLOIRE DES CITÉS

par Claude MACHEREL

1. OBJET, QUESTIONS

Villages, villes, nations ou entreprises, les collectivités contemporaines ont toutes désormais des héros qui mènent publiquement des combats en leur nom.

Les Grecs, qui les ont sans doute inventés, nommaient *athlon* cette sorte de combats. J'utiliserai le mot grec comme un générique, pour désigner toute espèce de compétition sportive. Le terme *cités* englobera pareillement toutes les collectivités, quelle qu'en soit la nature ou la taille (villages, villes, nations, entreprises), qui lient leur nom et leur renom à des *athlon*s en supportant des athlètes. Ce qui commande ou recommande ce vocabulaire, c'est naturellement la visée de la réflexion et du discours : j'ai besoin de termes génériques parce que je cherche, non pas à disserter du sport en général à la manière des essayistes, mais à atteindre et attester des propriétés communes à tous les sports, en scrutant anthropologiquement la relation entre *athlons* et *cités*.

Qu'est-ce que les *athlons ?* Des luttes continues, à la fois incessantes et précisément bornées, interminables et sans cesse reprises à neuf, en tout sport, au début de chaque compétition. Luttes réglées et spectaculaires dont le théâtre, plus vaste que le stade, la piste ou le plan d'eau, est le *champ* relativement clos constitué autour de chaque sport. Un champ, c'est-à-dire une portion d'espace social structurée par son histoire, ses institutions, ses règles, un calendrier et une manière propre d'y faire jouer le social (ce qu'on appelle volontiers, ces temps-ci, une «logique»). Espace d'actions et de représentations qui inclut une multitude de terrains physiques terrestres ou aquatiques, voire aériens.

Terrains est un autre mot qui fonctionne ici comme un générique, sans qu'on perde de vue que tous les terrains sont locaux, localisés, localisables (cela vaut aussi pour *athlons* et *cités* déjà cités, et d'autres mots à venir, comme *enjeux*). Les *terrains* d'un sport, c'est l'ensemble des étendues exactement mesurées, circonscrites, dans l'enceinte desquelles les combats de ce sport sont *réguliers*. Réguliers au sens d'abord qu'ils n'ont valablement lieu que là ; au sens ensuite qu'il y ont lieu régulièrement, à intervalles périodiques ; au sens enfin qu'on y lutte «à la régulière», que le respect des règles, la régularité du combat, y est strictement contrôlée par des instances ad hoc.

Celles-ci disent le droit, luttent entre elles à l'occasion pour l'établir, et s'assurent que rien ni personne ne l'enfreint. Leur emprise légitimante (ou invalidante) s'étend sur à peu près tout ce qui concourt aux combats : dimensions et qualité des terrains, corps des athlètes (ils doivent être *naturels* — pas de transfuges sexuels — et agir sans l'aide d'artifices — pas de dopants). Sont pareillement normés et surveillés l'équipement éventuel des concurrents, la balle, la pelote ou le ballon quand il y en a un, les conditions auxquelles un *athlon* commence ou s'achève valablement et enfin, durant la lutte, la régularité de l'*action* athlétique.

L'action s'oppose ici à deux autres modalités fondamentales de l'interaction sociale : l'échange et la communication verbale ou symbolique. Chaque sport est construit sur l'exercice contrôlé d'un type d'action spécifique : courir, sauter, nager, lancer, ramer, tirer, boxer etc. Cette diversité peut être ramenée, comme je le montrerai, à deux grandes classes d'actions, entre lesquelles tous les sports se distribuent : contrôle des *coups* dans une classe, et contrôle des *trajectoires* dans l'autre.

Cet inventaire rapide met en évidence une propriété majeure des champs sportifs : réglés, normés comme tous les champs sociaux, ils le sont à tous égards plus complètement que les autres. L'espace de jeu (aux sens social et physique du mot) y est plus étroit, plus exactement délimité qu'ailleurs. Relativement plus simples, chacun spécifiant avec rigueur tout ce qu'il inclut, c'est-à-dire tout ce qu'il prélève dans le monde social pour le faire fonctionner dans son enclos, les sports incluent beaucoup moins d'éléments que, par exemple, les champs politique, religieux, économique ou culturel. Corollairement, ils en excluent beaucoup plus. Et si l'on parle si volontiers de sports «purs», si des phrases comme «tout ce qui ne relève pas du sport» sont des lieux communs dans la bouche des praticiens et des commentateurs, c'est que les sports tendent puissamment à isoler du reste du monde social le petit noyau de ce qui les constitue en propre.

C'est pourquoi l'anthropologue qui veut comprendre *comment ça marche* a tout intérêt à porter son regard sur les *marges* des champs sportifs, là où se brouillent les frontières dont les sports sont si friands, sur ces confins où les limites du champ deviennent perméables, là où il n'y a plus de sport pur, de sport tout seul et en soi, là où un sport «se mêle», comme on dit, à autre chose que lui et qui relève d'autres champs : l'économique, le politique, le médical, etc. Plus exactement, le regard anthropologique idéal est stéréoscopique : un œil sur le noyau dur de la chose, l'autre sur ses marges ; un œil au centre, où ça se constitue, et l'autre à la périphérie, où ça se transmute. L'intelligence de l'ensemble est dans la relation entre les deux.

Le noyau, j'y viendrai à l'instant. Quant à la marge, c'est cette frange très étendue et très peuplée (on s'y bouscule), où des individus et des groupes,

spectateurs ou supporters qui, sans agir sur le terrain, participent néanmoins à l'action, et souvent très intensément à une place chèrement payée. Marge où les combats athlétiques peuvent se muer en combats d'un autre ordre, où la lutte devient fête, où lutte et fête débordent l'enclos des stades, où les passions et les profits inhérents au champ se diffusent, se partagent, se captent et se métamorphosent dans la cité.

Qu'est-ce qui est partageable, et éventuellement partagé ? A première vue, ça saute aux yeux : ce sont la renommée et la gloire attachées à toute victoire, autrement dit des bénéfices symboliques (et tout à fait réels dans cet ordre) dont l'étendue ou le volume dépendent au premier chef des dimensions de la compétition. Quant à la nature de ces bénéfices, il faut, pour la déterminer, poser une autre question naïvement anthropologique : *qu'en est-il des perdants ?* Comme il n'y a pas de victoire des uns sans défaite des autres, il serait vain de chercher à comprendre l'une sans l'autre, vain de penser le triomphe et le partage des bénéfices du triomphe (partage qui fait la gloire des cités) isolément, à l'état séparé, hors de la *relation entre victoire et défaite* puisque c'est en elle que victoire ou défaite sont ce qu'elles sont. Cette relation elle-même n'existe pas dans le vide des abstractions. Elle se constitue ou se reconstitue toujours en pratique, c'est-à-dire tel jour, à telle heure, tel endroit, dans telle compétition particulière d'un sport donné, entre deux équipes ou deux concurrents singuliers — ou plusieurs.

Ce sont là des évidences, mais faire un peu de science du social revient pour une large part à ne pas tenir certaines évidences pour acquises ; à maintenir laborieusement à l'horizon de la réflexion et du discours des jeux de relations qu'on prend pour donnés quand c'est de vivre, et non de penser, qu'il s'agit. Quand on vit, ces choses-là vont d'elles-mêmes. *Selbstverständlich,* dit l'allemand — littéralement «qui se comprend de soi», que son existence même suffit à expliquer. Une bonne part du miel anthropologique s'obtient en décortiquant les opérations qui produisent ces choses sociales dotées d'une auto-justification jugée impénétrable par le sens commun, et que celui-ci juge donc inconvenant de vouloir pénétrer, en stigmatisant un travail qui reviendrait, selon lui, à «couper les cheveux en quatre», ou à faire subir à des mouches un traitement peu convenable, justement : ni aux mouches, ni en soi.

Voici donc une évidence encore, la principale pour mon sujet : en sports pas plus qu'ailleurs, la relation entre victoire et défaite n'a d'existence en soi ; elle se constitue toujours par rapport à un troisième terme, qui est l'*enjeu* de telle compétition singulière, localisée, datée, etc.

La fonction focale de tout champ est de créer des enjeux, ces moteurs de l'action sociale. Lesquels sont toujours produits dans et par une compétition qu'ils animent en retour et qui a simultanément pour fin (pour finalité et pour terme) l'attribution d'un enjeu, c'est-à-dire son anéantissement. Dès que «les

jeux sont faits», comme on dit, et au plus tard à l'ultime seconde de l'*athlon*, il ne reste rien du combat que son résultat simple et nu. Le principe, la fin et les moyens, tout est produit du même mouvement.

Comment opère, en sports, cette alchimie ? Quel est l'enjeu profond (anthropologique) d'une compétition sportive, qu'elle soit «de sans-grades» ou «de haut niveau» ? Quelle est la chose sociale à la fois sans partage — un seul concurrent *triomphe* — et si partageable pourtant — sa *gloire rejaillit* sur une multitude — qu'instituent ou recréent sans cesse des sportifs qui s'affrontent ? L'explication-description passe, à mon sens, par une compréhension des *passions sportives*. Il faut bien voir en elles le carburant ou le ressort de cette alchimie semi-ludique (et du même coup le foyer d'une intelligence de la pratique-consommation des sports-spectacles de compétition), puisque des passions identiques agissent dans tous les sports et qu'en chacun leur partage est effectivement ou virtuellement universel. En quelques cas (championnats du monde de football ou jeux olympiques, par exemple), il s'étend de fait à toute la part médiatisée de la planète. Sociales et mentales, quelles opérations obscures et familières activent ces passions, mobilisent et libèrent ces énergies ?

Cependant, l'essai pour penser l'univers sportif en entier n'est-il pas ruiné d'avance par le nombre et la diversité des sports, l'un et l'autre considérables : les disciplines sportives se comptent par dizaines — et quoi de plus dissemblable, à première vue, que la boxe et le golf par exemple, l'haltérophilie et le polo, une régate et un concours de saut à la perche ?

2. DIVERSITÉ ET UNITÉ. PETITE TYPOLOGIE DES SPORTS DE COMPÉTITION

Pour légitimer ou fonder une réflexion générale, valable pour tous les sports et toutes les identifications auxquels ils donnent lieu, il faut se demander s'ils ont tous quelque chose en commun, et quoi. Ceci passe par une analyse des différences entre les sport, une mise à jour de propriétés distinctives ou communes, eu égard à la structure du champ. Car il y a plusieurs manières de mettre en jeu les concurrents et l'enjeu des *athlons*, de déterminer en pratique vainqueur(s) et vaincu(s).

Parce que tout enjeu sportif s'exprime d'abord par le résultat de *calculs*, et qu'en sport on calcule exclusivement en termes, soit de *compte*, soit de *mesure*, il n'y a ici que deux grandes classes d'objets : les athlons *face à face* — où des *coups* sont décisifs et où, corrélativement, la décision dépend de *comptes* — et les athlons *côte à côte* — où ce qui est décisif, ce sont des *trajectoires* et où, corrélativement, la décision dépend de *mesures*. Les mixtes, comme le golf

ou la pelote basque par exemple, sports de côte à côte où l'on compte en points, sont rarissimes.

Passons ces deux grandes classes en revue.

Face à face, on met tantôt deux individus (lutte, boxe, escrime, tennis, judo…), tantôt deux équipes (football, rugby, polo, hockey, basket…). Et l'on compte les «points» ou les «touches» «faits» ou «marqués» par chaque joueur ou chaque camp. Les modalités comptables sont évidemment fort variables selon les sports, mais toujours minutieusement spécifiées. La différence de points entre les adversaires est *décisive*. L'égalité en fin d'*athlon* est exceptionnelle (ou exceptionnellement admise) et nombre de règles visent à l'exclure absolument.

Pareillement ennemis de l'égalité à l'arrivée, les sports de *côte à côte* sont de deux sortes : à départ simultané — compétitions *au coude à coude* — ou à départs successifs — compétitions *au tour à tour*. Dans les premières, la décision se fait toujours sur des différences mesurées *en temps* (athlétisme, cyclisme, natation, formule 1, cross, régates, etc.). Les courses de chevaux sont, je crois, seules de ce type à utiliser des écarts spatiaux, au demeurant sans les mesurer (on se borne à les constater, au besoin par le truchement d'images prises à l'arrivée — «y a photo» — au rythme de plusieurs dizaines par seconde). Le rôle décisif du cheval dans la course, parce qu'il «fait corps» comme on dit avec son cavalier et réciproquement, invite d'ailleurs à mettre les compétitions équestres à part des autres. Alors que des sports qu'on jugerait a priori analogues aux courses équestres, en raison du rôle décisif qu'y jouent des véhicules mus par d'autres énergies que musculaire (toutes les courses d'autos ou de motos et celles dites de voile), entrent de plain pied dans le type *côte à côte* parce que le champ distingue expressément pilotes et véhicules (ou plutôt leurs «écuries») en comptabilisant séparément les résultats des hommes et ceux des machines.

Ce que ces sports atypiques mettent en évidence, c'est la place centrale du corps dans les champs sportifs. Les règles à part des sports hippiques, qui les rendent mal classables, reflètent le fait que le corps humain n'y est ni le seul, ni le principal corps actif : le cavalier fait corps avec un animal et cette position à cheval sur la frontière entre humanité et animalité est tout à fait révélatrice : elle éclaire, comme on verra, le noyau dur des champs sportifs.

Poursuivons l'examen typologique. Une course *au coude à coude* est «jouée» au premier arrivé. *Au tour à tour* par contre, le dernier à concourir peut être gagnant. Il y a ici trois étalons de mesure, donc trois sous-variétés de sports. Solitaires, les athlètes se battent soit «contre la montre» (cyclisme parfois, ski alpin toujours, rallyes, etc.) ; soit «contre le mètre» (lancers de poids, de marteau, de disque, de javelot ; sauts en longueur avec ou sans skis, sauts

de bas en haut avec ou sans perche, de haut en bas en parachute ; tirs à l'arc, à l'arbalète, à diverses sortes d'armes à feu et dans ce cas debout, à genoux ou couché — les tirs convertissant en points la mesure inscrite par le coup sur l'étalon métrique, et le plus souvent circulaire, de la cible) ; soit enfin «contre la balance» (ce sont les levers d'haltérophiles). Dans tous les sports côte à côte, on rapporte l'essai à l'étalon, et les différences entre concurrents sont calculées à l'avenant.

Cette revue rapide, mais exhaustive dans son ordre, loin de ruiner l'emprise globale de la réflexion par l'hétérogénéité de l'espace sportif, lui assure un fondement de roc. Tous les sports articulent leur pratique autour du même enjeu primaire : instituer une distinction décisive (mais périodiquement remise en cause) au profit du vainqueur de l'*athlon* en cours, sur la base de différences qu'une arithmétique élémentaire quantifie et exprime.

Mais la focalisation sur l'enjeu patent (la victoire) que jeu et concurrents sont tout entiers tendus à produire et à conquérir, si elle est compréhensible chez le praticien ou le spectateur, ne doit pas cacher à l'anthropologue que, pour pouvoir créer des différences, un champ sportif doit au préalable s'acharner à *fabriquer de l'indistinction*. D'un point de vue anthropologique, le noyau dur des champs sportifs est là. Tel que le monde social est fait, l'indistinction ou l'égalité sont bien les dernières choses à y aller de soi. Pour pouvoir mettre sur pied des compétitions génératrices de différences, tout champ sportif commence donc par produire la plus rare peut-être de toutes les denrées sociales, de la non-différence, au prix d'un travail fort coûteux et sans cesse recommencé.

Les profits d'une victoire sportive, où le coût d'une défaite, ont par conséquent un étalon primaire et latent. Le prix et le sens social du triomphe n'ont aucune valeur qui soit fixée dans l'absolu (les sports sont des jeux sacrés qui ignorent la transcendance) : cette signification et ce prix sont nécessairement relatifs au prix et à l'effet social du travail, premier et nécessaire, d'indifférenciation.

3. LES TRIOMPHES SPORTIFS

Pour réaliser cette indifférenciation préalable, lourde des luttes et des passions à venir, les champs sportifs mettent systématiquement en œuvre trois batteries de procédés qui font partie intégrante de l'outillage réglementaire et institutionnel qu'ils se donnent.

Un champ sportif commence par dénuder socialement (et parfois physiquement) ses athlètes. Les sportifs entrent dans le jeu dépouillés, en principe, de

toute composante d'identité et de toute compétence sociale autre que celles qui sont reconnues par (et opératoires dans) le champ. Plus précisément, des trois composantes fondamentales de toute identité humaine (un corps, des noms personnels et un capital social composite), ces champs ne retiennent que le corps du sportif, ses noms personnels et deux éléments de son capital social : la compétence physique et culturelle spécifique au champ, toute entière inscrite dans son corps sexué (il n'y a pas de sports mixtes), et les signes de son appartenance à une cité. Les outils éventuels et plus ou moins pesants de la pratique (gants de boxe, épée, raquette, paire de skis, cheval, véhicule, etc.) n'y changent rien : ces prothèses ne font que prolonger ou démultiplier l'action du corps sportif, en offrant le cas échéant un support à une identité marchande superposable aux deux autres.

Second travail de dépouillement, le langage et l'échange (au sens de Mauss) sont décrétés hors-jeu, afin que seul opère en vase clos le tuf de la condition humaine : de l'action et seulement de l'action, sous forme de deux actions adverses, ou plusieurs.

Ce double travail de dénuement fait de toute compétition une sorte de mythe en acte, qui met en scène un modèle réduit d'humanité originelle (toujours en perspective maussienne) : avant le langage et l'échange, n'existait entre les hommes que la guerre.

Naturellement, les batailles ici sont réglées, arbitrées : un rite traduit en actes le contenu du mythe qu'il incarne et manipule. C'est là la troisième batterie de procédés égalisateurs. L'*athlon* a un début et un terme (tout ce qui excède la durée ou l'espace fixés — «troisième mi-temps» ou «débordements» — est stigmatisé, réprimé). Les combattants sont placés sur un pied initial de rigoureuse égalité (sur une même ligne, partent en même temps, les «compteurs sont à zéro», etc.) et les armes, les tactiques ou les coups autorisés sont les mêmes pour tous.

Autrement dit, longtemps avant que la compétition ne commence, un sport a commencé par produire ce que le jeu a pour fin de détruire en instaurant de la différence, en instituant une hiérarchie et des distinctions là où régnait, au commencement, une forme de néant social, un tohu-bohu d'indifférenciation contrôlée.

Faire éclater cet état de non-différence (il ne peut à l'évidence durer sans que l'édifice ne s'effondre), sortir vainqueur de ce néant où y retourner (c'est le sort des vaincus), faire émerger de la différence, s'approprier le mérite et le profit symbolique, variables selon l'ampleur de la compétition, attachés à cet acte socialement fondateur, à cette action d'éclat originelle jadis réservée aux dieux, aux démiurges et aux rois, mais que les sports contemporains remettent constamment et partout sur le tapis, voilà l'enjeu anthropologique de l'*athlon*,

l'enjeu sacré sans transcendance ni éternité qui passionne les combattants, l'enjeu primaire qui alimente leur «rage de vaincre», dédommage le gagnant de ses efforts et de sa souffrance, l'enjeu dont la perte met parfois le perdant au désespoir et sur lequel dix autres bénéfices secondaires viennent éventuellement se greffer.

4. LA GLOIRE DES CITÉS

Quelles opérations font de cette passion-là, que seuls les concurrents éprouvent intégralement, une passion que peuvent partager les spectateurs qui regardent les sportifs et les cités qui les soutiennent, partageant du même coup et dans la mesure du partage passionnel, certains des profits associés au gain de l'enjeu ? L'indifférenciation des combattants, que le champ tend à rendre la plus complète possible au regard de la compétence spécifique qu'il met en œuvre, n'est pas totale à deux autres égards. Si large que soit l'emprise et la puissance de l'action, elle ne va jamais sans deux représentations au moins. Et ces représentations simples, élémentaires, sont des représentations identitaires.

En premier lieu, chaque concurrent expose et défend, avec son corps et de l'action pure, son nom et son renom, sa position dans la hiérarchie sportive. Il représente sa personne singulière, mais celle-ci représente en même temps, d'être réduite à un corps et à de l'action pure, quelque chose de très commun, une sorte de degré zéro de la personne humaine. Or tout le monde sait ce que c'est qu'un corps capable d'action, chacun en a un et peut donc s'identifier au combattant à travers l'expérience élémentaire et commune du corps propre, admirer son art s'il en connaît les règles, les arcanes ou les ficelles, et partager par là son combat indépendamment de tout autre attribut social (ceux du spectateur comme ceux du sportif), à défaut même de toute expérience personnelle de quelque pratique sportive que ce soit.

La possession d'un corps suffit pour qu'au spectacle du sport, sur les gradins d'un stade ou devant un écran, les mêmes mécanismes sociaux et mentaux soient susceptibles d'agir dans le luthérien anglais et le musulman pakistanais, le myopathe de Passy et le bien-portant du Bronx, la chômeuse et la star, l'enfant et le vieillard, le taulard et le ministre… Le partage individuel des passions sportives et des profits de distinction attachés à leur exercice repose à un premier niveau sur cette identification à des corps dépouillés de toute autre marque sociale que sportive, identification dont le champ instaure expressément la possibilité.

Il en instaure une seconde, d'ordre collectif, puisque tout sportif représente de surcroît une cité (ou plusieurs, de taille différente et emboîtées) dont il

«porte et défend les couleurs». Comme tout un chacun appartient de même à plusieurs cités emboîtées, auxquelles il s'identifie nécessairement ne serait-ce qu'un peu, cette seconde possibilité d'identification, quand elle est activée et qu'elle se branche sur la première, étend et parachève des partages individuels dont les cités et leurs dirigeants, dans la mesure où ils s'investissent dans le jeu, capitalisent la somme de gloire.

Post scriptum

Quelques lignes de circonstance exceptées, ce texte reprend intégralement le texte de la communication faite aux Journées d'étude de la SFE à Paris, le 25 février 1993. Il tente de donner forme générale (anthropolologique) à l'élaboration d'observations ethnographiques faites pour commencer, en 1974, sur un terrain où la suppression, par les aménageurs de la Ville Nouvelle du Vaudreuil, du terrain de footbal du club local, avait permis de mettre en évidence l'ensemble des enjeux (identitaires, politiques, sociaux) mis en jeu par ce sport, à l'échelle villageoise certes, mais aussi à celles du sytème d'emprise unviverselle dans lequel les pratiques locales s'inscrivent forcément. Le travail a été poursuivi sur ce terrain qu'offre, presque en permannece, le spectacle télévisé d'innombrables compétitions sportives, et la réflexion issue de ces observations présentée oralement dans diverses enceintes scientifiques, entre 1984 et 1988. Au moment où j'ai repris ces éléments pour les articuler dans l'exposé fait aux Journées de la SEF (février 1993), j'ignorais l'existence des travaux de Norbert Elias et Eric Dunning sur le sujet. J'en ai pris connaissance dans la traduction française de *Quest for Excitement*, parue en novembre 1994 (*Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, (trad. de l'anglais par J. Chicheportique et F. Duvigneau), Paris, Fayard, avec une importante préface de Roger Chartier).

DERRIÈRE LE PALIO DE SIENNE : UN MODÈLE SOCIAL URBAIN

par Lucia CARLE

Le Palio [1] est aujourd'hui la manifestation concrète de la conscience d'appartenance des Siennois. Il y a neuf siècles, il était juste une course de chevaux un peu plus importante que les autres. À côté de l'étude anthropologique du Palio — de l'analyse du contenu de la fête — une question se pose : pourquoi à Sienne et pas ailleurs ? Il serait intéressant d'arriver à y répondre car derrière le Palio, il y a la structure sociale de la ville, le modèle social qui l'anime, bref, Sienne elle-même.

LE PALIO

En approchant le Palio et son déroulement, il faut y considérer certains éléments qui renvoient d'ailleurs au modèle social propre à Sienne. Les rôles, par âge et par sexe, sont bien définis et il n'y a pas d'exclus (même pas les malades) ; les rythmes des journées sont particuliers et la ville entière s'y conforme ; les nombreuses cérémonies sous-entendent des systèmes de valeurs spécifiques dans lesquelles tous se reconnaissent en tant que Siennois. Cette course de chevaux montés à cru dure trois minutes environ et se court deux fois par an (le 2 juillet en l'honneur de la Vierge de Provenzano et le 16 août en l'honneur de la Vierge Assunta) sur la piazza del Campo, recouverte de terre pour l'occasion. Le vainqueur reçoit un drapeau (le *palio*) peint par un artiste siennois ou national. Seuls dix des dix-sept *contrade* (quartiers) de la ville sont tirées au sort pour participer à la course.

Les chevaux sont d'abord choisis par les *capitani* des *contrade* puis attribués par tirage au sort à chaque *contrada*. Les propriétaires-éleveurs des bêtes choisies reçoivent de la ville, à titre de dédommagement, une somme plutôt symbolique. La cérémonie du choix et de l'attribution des chevaux (la *tratta*) se déroule dans le Campo trois jours avant la course, en présence d'une foule de Siennois de tous âges qui a investi la place dès les premières heures du matin. Personne ne sait combien de temps va s'écouler depuis le moment où les chevaux sont présentés dans la cour interne du palais communal jusqu'au moment final : quatre, cinq heures, plus même... Au fur et à mesure que le tirage est fait, le cheval est confié à la *contrada* à laquelle il a été attribué : les *contradaioli* s'en emparent et l'amènent avec enthousiasme, toujours en chantant (chansons, rythmes musicaux et instruments du Palio constituent un chapitre à part) à la *casa del cavallo* (maison du cheval) existant dans chaque

contrada. Pendant trois jours, il va être l'objet de soins très attentifs jour et nuit : il personnifie maintenant la *contrada*. Le vrai gagnant de la course, c'est lui et non le jockey : même *scosso* (sans cavalier), il peut parvenir à la fin de la course.

Être jockey de Palio est un métier difficile qui prend toute une vie. Les jockeys ne sont pas Siennois. À chaque Palio, chaque *contrada* propose un cachet au jockey qu'elle considère le meilleur par rapport au cheval qui, lui, est tiré au sort, et par rapport aussi à l'argent qu'elle peut dépenser en vue d'une victoire, donc à l'ensemble de chances qu'elle croit avoir. Comme tout Siennois le sait, le jockey peut se faire acheter par une *contrada* concurrente et il est chargé, par la *contrada* qui l'embauche, de faire de même envers les autres. Ces manèges se jouent jusqu'aux dernières minutes avant le départ sur la place, quand les voltiges des chevaux qui n'arrivent pas à s'aligner (et cela pendant plusieurs minutes, voire une heure et plus) sont incompréhensibles à tous sauf aux *contradaioli* (membres des *contrade*), qui y lisent les comportements des jockeys. Chacun d'eux est le seul arbitre du budget éventuel (plusieurs dizaines de millions de lires) mis à sa disposition par le capitaine de la *contrada* qui l'a embauché dans le but d'acheter les autres jockeys. Tout engagement est sur parole, comme tout l'argent qui circule au Palio, et les dettes de Palio sont toujours payées. Au fond, on ne demande pas à un jockey d'être loyal, mais on lui demande par contre beaucoup de courage, car la course est difficile et dangereuse, en premier lieu pour lui, à cause du parcours mais aussi des règlements. On punit celui qui trahit mais cela aussi fait partie des règles du jeu : tout le monde le sait. Les jockeys sont à Sienne des personnages à part et ils peuvent rentrer dans la légende.

On retrouve dans les rapports que la ville et ses habitants ont avec eux, au fil des ans, les mêmes attitudes, et parfois les mêmes sentiments et expressions qu'on avait aux XVI^{e}-XVII^{e}-XVIII^{e} siècles avec les mercenaires (les récits d'époque sont à ce sujet révélateurs). D'ailleurs tout le Palio se réfère à ces siècles, plutôt qu'au Moyen Âge. On a couru des *Palii* régulièrement depuis le Moyen Âge, mais c'est à partir de la moitié du XVI^{e} siècle que les courses de chevaux prennent dans la ville ces caractéristiques et que les dates se fixent progressivement. D'autre part, le nombre et les limites actuelles des *contrade*, sur l'ancienneté desquelles il y aurait beaucoup à dire, ont été établis en 1729. Le poids du Moyen Âge dans la conscience collective des Siennois constitue d'ailleurs un sujet à part. Depuis le XVII^{e} siècle, on compte six cents *Palii* en tout, la plupart ordinaires mais aussi un certain nombre d'extraordinaires (soixante environ), que la ville décide d'organiser en des occasions particulières. Comme le 9 septembre 1685 pour fêter la victoire des troupes impériales contre les Turcs en Autriche, le 4 juin 1809 pour fêter le retour de Napoléon à Paris, en 1945 pour la fin de la deuxième guerre mondiale, en 1969 pour le débarquement de l'homme sur la lune...

LA VILLE ET SES *CONTRADE*

Dans les cérémonies liées au Palio comme dans beaucoup d'autres occasions, deux dates constituent un repère fondamental pour les Siennois : 1260, année de la bataille de Montaperti, victoire de Sienne sur Florence, et 1555, fin de la République siennoise. La période comprise entre ces deux dates est considérée comme celle de la véritable grandeur de la ville et de son État, même si, après 1555, ce dernier, annexé au grand-duché de Toscane, jouira jusqu'à la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle d'une large autonomie en gardant ses magistratures et ses coutumes. Il aura aussi, par périodes, un rôle important et des productions non négligeables dans le panorama européen de l'époque. Tout au long de son histoire, Sienne est d'ailleurs restée une capitale. Ses dimensions et le nombre de ses habitants ne doivent pas induire en erreur : l'ancien État correspond aujourd'hui aux territoires des deux provinces administratives de Sienne et de Grosseto. Cette correspondance est évidente et revient de façon symbolique à plusieurs reprises.

Le Palio ne constitue en effet que l'épiphénomène d'un modèle social. Une manifestation ponctuelle dont la ville laisse profiter les nombreux touristes, au même titre que de sa cathédrale, de ses musées, de ses architectures, de ses concerts et de ses spectacles, de ses fameux gâteaux. Mais le touriste, comme toute personne étrangère à la ville, «regarde» le Palio et n'y participe pas, même s'il peut en avoir l'illusion, en se mélangeant aux *contradaioli* pendant une dizaine de jours avant et après la course. Les significations sociales profondes échappent aux visiteurs, déjà pendant la succession des cérémonies liées à la fête. Celles-ci sous-entendent en effet soit le déroulement de la vie quotidienne de chaque Siennois, de tout âge, soit son existence en tant qu'individu, depuis sa naissance et même sa conception, jusqu'à sa mort et après, avec son souvenir.

La preuve majeure de tout cela est le dynamisme montré soit par le Palio soit par l'organisation des *contrade*. Contradiction apparente pour une fête «qui remonte au Moyen Âge», «mélange d'ancien et de nouveau», d'ailleurs «cela constitue son charme». Avec ce genre d'expressions, on liquide la question et on régale les milliers de touristes qui viennent pour cela, lesquels sont prêts à subir volontiers les frissons de cette journée, à guetter la violence qui transparaît dans les gestes, les phrases, les rythmes, les rumeurs et les couleurs de la fête. Mais la violence du Palio est en réalité la manifestation d'une agressivité, d'une rivalité, qui constitue une espèce de soupape à l'intérieur du système social. On dit à Sienne qu'il est préférable de voir sa jeunesse échanger quelques coups de poings et beaucoup d'insultes chantées, plutôt que de la voir traîner en se droguant. Et il est vrai que la drogue est, sinon inexistante, du moins assez limitée dans une ville où, par exemple, il y a une population universitaire d'environ 15 000 personnes. C'est une question à approfondir.

Il est sûr qu'à tout âge, qu'à chaque moment, toute manifestation de sociabilité collective, voire toute association, comme tout rite de passage, a son point de repère dans la *contrada.* Ce qui donne aussi à chaque *contrada* une physionomie en soi. Dans toute situation publique (école, travail, loisirs...), chaque Siennois porte d'abord cette appartenance qui le situe quelque part dans un circuit précis, à l'intérieur de sa ville. Il s'agit d'une appartenance individuelle, établie par naissance, qu'on garde même à l'intérieur de sa famille et de son couple. À ce propos, il y aurait beaucoup d'anecdotes à raconter au sujet des rivalités ressurgissant les jours du Palio. Mais vis-à-vis de l'extérieur — par rapport à Florence et aux Florentins par exemple — c'est l'appartenance à la ville, à Sienne, qui prime. On peut entendre crier «Montaperti» par de très jeunes athlètes siennois à l'occasion d'une victoire sportive. Et dans ses balades du dimanche, le Siennois apprend à ses enfants à remarquer les couleurs de Sienne et son écusson (blanc et noir) sur les anciennes portes des villages de la région, en les distinguant des *palle* (boules) des Médicis. Le défilé du Palio, dont la préparation est aussi un apprentissage d'appartenance sociale et politique, est également une déclaration d'appartenance à sa *contrada* et une manifestation de l'ensemble de la ville en tant que telle. L'apprentissage de cette double appartenance commence en bas âge, car les jeux des enfants dans la rue, entre autres, reproduisent les couleurs et les rivalités des *contrade*. Mais à l'extérieur, en cas de besoin, c'est à la ville qu'on se réfère d'abord. L'air utilisé avec des textes différents pour exprimer les sentiments de chaque *contrada* vis-à-vis des autres prévoit des couplets que les Siennois ressortent à l'occasion des sorties collectives de leur ville :

Nella piazza del Campo
Dans la place du Campo
ci nasce la verbena
naît la verveine
viva la nostra Siena
vive notre Sienne
[...]
viva la nostra Siena
vive notre Sienne
la più bella delle città.
la plus belle des villes
Viva la nostra Piazza
Vive notre Place
la Torre e la Cappella
la Tour et la Chapelle
evviva Siena bella
vive Sienne la belle
[...]
la più bella delle città.
la plus belle des villes.

Note

[1] Sur le Palio, je renvoie à la vaste bibliographie (174 titres) donnée par A. DUNDES et A. FALASSI, *La terra in piazza. An Interpretation of the Palio of Siena*, Berkeley, Los Angeles, 1975 (éd. italienne : *La terra in piazza. Antropologia del Palio*, 2e éd., Sienne, 1986).

PARCOURS D'INTÉGRATION : DE L'INVISIBILITÉ À LA VISIBILITÉ. LES MOMENTS FESTIFS DES ASSOCIATIONS D'IMMIGRÉS

par Maurizio CATANI

Une comparaison qualitative
demeurera toujours du domaine de la métaphore [1]

Si, une fois tranché dans les faits le dilemme entre le désir du retour toujours vivace et la réalité d'une installation qui s'avère avec le temps définitive, la plupart de ceux qu'on appelle couramment les immigrés se fondent, bien qu'administrativement ils soient toujours classés comme migrants [2], dans la population de la société de résidence ; si, cela a surtout été vrai par le passé, ceux d'entre eux qui travaillent dans l'industrie rejoignent ce creuset de francisation que sont les organisations syndicales et versent ainsi du point de vue de la culture d'origine dans la catégorie des «émigrés» qui ont subordonné à leur devenir personnel le système de valeurs premier, d'autres immigrés, moins nombreux, fondent en revanche en terre étrangère des associations de droit ou de fait [3]. Qu'ils soient composés d'«hommes seuls» ou, plus récemment, de chefs de famille rejoints par la femme et les enfants, la plupart de ces groupements cherchent un local où se réunir. Là, que les consulats les aient ignorés dans leur quête ou qu'ils les aient aidés, les émigrés se retrempent en consommant ensemble nourritures et boissons du pays. Ils y organisent aussi des bals, des équipes sportives, des groupes folkloriques et même des cours de langue pour les enfants et pour les adultes [4].

Inversant ainsi, dans le domaine subordonné de ce qu'on appelle le «temps libre», la générale supériorité des nouvelles représentations, idées et valeurs [5] qu'implique le fait d'émigrer, dans ces *enclaves*, les migrants veulent d'une part retrouver et transmettre les formes de leur sociabilité première (organisant des bals, ils caressent l'espoir, souvent confirmé, de voir se nouer des idylles entre les jeunes gens), tout en jetant les bases de l'affirmation socio-culturelle d'un «nous» associatif qui pourra plus tard déboucher sur une affirmation socio-politique au plan local. En effet, la valorisation des origines, occasion de se forger une identité plus que de la maintenir, permet de se présenter *in corpore* à la population de la commune qui concrétise la société de résidence [6].

Avec le sport où la francisation se fait par le relais de l'affiliation aux Fédérations nationales qui seules permettent l'accès aux terrains d'entraînement municipaux, pour escomptée qu'elle soit, la voie de l'intégration par le fol-

klore est des plus efficaces. Dans ce contexte, les activités sportives, plus qu'un complément, constituent le soubassement des spectacles folkloriques dont les manifestations sont en général plus espacées parce que c'est lors des tournois plutôt qu'au moment des confrontations hebdomadaires sur le terrain municipal que le groupe folklorique fait bloc avec ses joueurs et se transforme en emblème vivant de l'association. Participant régulièrement aux festivités locales, le «nous» associatif obtient sa reconnaissance et depuis plus de vingt ans, par exemple, le succès des groupes folkloriques portugais est la démonstration accomplie de cette progressive affirmation collective. Au début, les autorités municipales ne font que prendre acte de cette présence mais, le succès venant, cette participation devient vite indispensable et l'association promotrice reçoit d'abord des subventions et ensuite des petits cachets [7].

La participation à ces manifestations profanes est doublée d'une participation aux fêtes religieuses calendaires avec leurs processions en l'honneur d'un saint local, d'un saint dont on va chercher en avion la statue au pays ou encore d'une copie de cette statue que l'on garde à l'étranger quitte à édifier une chapelle pour l'abriter. D'ailleurs, d'un bout à l'autre de l'hexagone, la messe dominicale réunit des originaires des trois pays de langue romane sur le parvis d'églises qui, désertées par les Français, ont été relevées par les immigrés pour cette raison (à Paris, c'est par exemple le cas de l'ancienne paroisse de la cité universitaire internationale). Voilà comment, réunis contractuellement en association ou revigorant en tant que collectivité de croyants des institutions périclitantes, les étrangers deviennent localement une composante valorisée des cycles festifs, civils et religieux.

D'ailleurs, le succès d'une prestation au plan municipal permet d'entrer dans le réseau des manifestations d'envergure régionale. Au fil des ans, le groupe folklorique se verra ouvrir les concours nationaux à leur tour couronnés par les festivals internationaux. Cette lente ascension connaît naturellement des raccourcis lorsque c'est l'association elle-même qui affrète un car et organise une tournée au pays. Mais, pour ne pas trop embellir les faits, il faut savoir que même lorsque le succès est acquis, en règle générale groupes sportifs ou folkloriques ne sont pas durables. Les tensions ne manquent pas et, bénévoles, les dirigeants associatifs qui s'usent à la tâche s'affrontent régulièrement au sein du bureau pour des raisons de prestige, ce qui provoque des scissions [8]. Si ces personnes sont malgré tout très fidèles au poste, c'est qu'ainsi elles se mettent en valeur à leurs propres yeux malgré qu'on les accuse régulièrement de se pousser du col et de garder pour elles les cachets.

Les groupes folkloriques se délitent aussi pour d'autres raisons. Ce sont les adultes, parents des danseurs, qui choisissent le répertoire, jouent des instruments et sont souvent les chanteurs. Aux jeunes ne restent que la fatigue des

Fig. 1. Jumelage entre la ville d'Athis Mons et celle de Sora (Lativa).

Fig. 2. Le Ministre Mme Lieneman, l'Ambassadeur d'Italie en France et le maire de Sora.

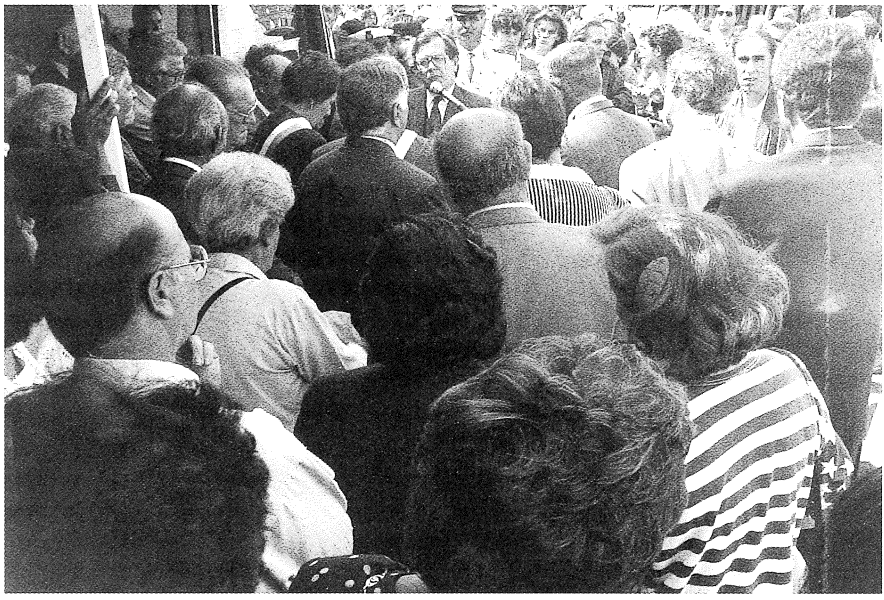


Fig. 3. Les immigrés se présentent autour des officiels.

Fig. 4. Le tenace organisateur du jumelage.

répétitions, les longues nuits en autocar sous l'œil vigilant des accompagnateurs et, lorsque le succès est au rendez-vous, quelques photos dans la presse locale. Si, «tenues», les filles pubères peuvent difficilement quitter le groupe, il est plus difficile d'y garder leurs frères. Ainsi, si les danseuses ont l'âge qui convient à l'exercice, seize ou dix-huit ans, en revanche bien des fois leurs partenaires n'en ont que dix ou douze [9]... Au bout de trois ou quatre ans, les danseurs, filles et garçons, lassés des musiques traditionnelles en demandent des «modernes» et, lorsqu'il s'agit de sport, le désir de tout gamin physiquement doué est de quitter le club «immigré» de ses débuts pour accéder, muni de la bénédiction des «supporters», s'il a su ne pas se montrer arrogant, aux clubs qui peuvent lui ouvrir une carrière de professionnel.

Cependant, ces expressions des tensions qui accompagnent la croissance des nouvelles générations importent moins, ici, que le fait de discerner dans ce bouillonnement, il est vrai volontariste et fragile, une sorte de «maillage» très vivant qui caractérise bien plus profondément qu'on ne pourrait le croire de prime abord, bourgs, petites villes, capitales régionales et banlieue parisienne. Même si, à première vue, passéisme bon enfant et bénévolat brouillon semblent (et sont) les caractéristiques saillantes de ces manifestations trop hâtivement baptisées «identitaires» ou «patrimoniales», [10] dès que l'on prête attention à la variété des engagements requis par ce flux récurrent d'activités, on voit que, même enchâssé dans les catégories éculées de «folklore» et de «patrimoine», et quelles que soient les ambiguïtés sur lesquelles on reviendra, le fait révèle une sorte de pulsation très intense entre la latence des moments de préparation et l'évidence des émergences festives. Avec les déplacements collectifs qu'ils entraînent, qu'il s'agisse de sport ou de folklore, la préparation intense de ces jours de fête est le résultat d'une continuité volontaire où la morne quotidienneté n'est pas à opposer au moment festif mais constitue en revanche sa condition et son prolongement. En effet, c'est à travers ces pratiques festives, religieuses et profanes, que les associations et leurs dirigeants changent de statut en passant de l'«invisibilité» de l'immigré récent à la «visibilité», par exemple, du commerçant ou du petit industriel honorablement connus [11].

Mais avant de poursuivre sur la question de la «visibilité», arrêtons-nous sur certaines interprétations, insuffisantes, de ces activités. Considérées souvent, sans autre forme de procès, comme des marques de la différence culturelle et partant de l'identité (avec tous les dangers que ce rapide recours à l'ethnicité peut comporter en termes de «peste communautaire» pour reprendre une expression de M. Rodinson), ces manifestations de la «culture populaire» (mieux : ces manifestations de la sociabilité de certains groupes immigrés, soudés à l'étranger par des représentations qui actualisent la culture d'origine au risque de la figer) sont parfois rangées dans la catégorie de l'exotisme et parfois dans celle de la simple diversion populaire, inférieure en

dignité et prestige aux activités proposées, à Paris *intra muros* ou dans peu d'autres grandes villes, par les Instituts culturels des États d'origine. Ainsi...

CARNET DE NOTES, UN

... les graves étudiants de Heidelberg ou, à Genève, les bourgeois éclairés, aiment à s'agglutiner le soir dans certaines rues où, parmi les néons flamboyants et les accords de guitare qui s'échappent des restaurants, flottent, de même qu'au Quartier Latin, les effluves des *paellas a la valenciana* aux fruits de mer surgelés. Là, ravis de tant d'animation et frissonnant de tant d'exotisme, convaincus de délicieusement s'encanailler, les visiteurs nostalgiques des sensations éprouvées lors d'un voyage [12] lèchent des cornets de glace à l'italienne ou goûtent à celles en pot sans qu'une seule petite cuillère en plastique coloré ne jonche la chaussée de ces rues piétonnières à peine bruissantes. Sachant se tenir, ces chalands animés des meilleures intentions semblent indifférents au fait que, les techniques et les goûts nord-américains pour les crèmes glacées s'étant imposés chez eux et en Italie même, ces glaces aux fruits soient désormais à base de lait en poudre alors qu'au XVII^{e} siècle l'excipient du sorbet au citron de Monreale, Sicile, était, transportée à dos d'âne, la neige conservée dans les glacières creusées à même la lave et aujourd'hui encore, mais il faut le savoir et découvrir les bonnes adresses, la glace industrielle pilée [13]. On rêve comme on peut.

Cependant, au-delà de la question des produits et des goûts frelatés, dans le nord de l'Europe, on vit un écart de représentations plus significatif encore : à l'heure dite, crainte d'amende et encore plus de réprobation sociale, tous les établissements ferment de concert leurs portes. Les serveurs, même s'ils sont Espagnols ou Italiens, sont inflexibles et toute tentative de négocier un sursis est considérée comme inconvenante. Silence et obscurité envahissent alors les rues subitement désertées et l'on entend tout d'un coup, magie des silencieuses villes du Nord, le bruissement d'une fontaine qui appelle le noctambule désemparé près d'un bassin de pierre méticuleusement restauré et si bien entretenu qu'il est dépourvu de la moindre trace de mousses et vierge d'ondoyants cheveux de Vénus. Là est recueillie une eau qui, comme comme l'indique justement un écriteau, n'est pas potable. Assis sur la margelle — les accompagnateurs autochtones ne l'imitent pas — le visiteur originaire du Sud contemple alors une vasque dépourvue des emballages flottants ou coulés à pic qui caractérisent, sauf exception, les bassins des rares fontaines encore jaillissantes des villes sud-européennes, une fois passés jeux olympiques ou années saintes. Dégrisé, charmé par le clapotis, admiratif et quelque peu honteux, devisant désormais à voix basse, le visiteur s'achemine de guerre lasse vers l'hôtel, [14] se souvenant, incorrigible méditerranéen, de la parfaite exécu-

tion, des années auparavant, de ce qui était imprimé sur la Feuille d'Avis du village du Sentier dans la vallée de Joux encore horlogère et champêtre. Sous un ciel gris qui ne laissait encore rien pressentir du printemps, carnaval ou pas, le défilé des tracteurs affublés en chars fleuris était annoncé pour trois heures de l'après-midi et devait s'achever à quatre heures et quart tapantes. Et il en fut ainsi, sans la moindre tentative de débordement. *¡Ay Dios mío !* [15]

Finalement, ne discernant dans les bruyantes manifestations festives des immigrés qu'une ingénuité du populaire relevant tout juste de la culture de masse, ceux qui ne les perçoivent que comme des manifestations d'un exotisme qui ne doit pas dépasser les limites de la bienséance, les opposent souvent, *in petto* ou *coram populo,* aux plus éthérées et prestigieuses activités culturelles, conférences ou expositions, organisées à l'intention d'autres catégories sociales par les Instituts Culturels étrangers. De là à ne voir dans ces manifestations populaires que des moments de liesse habilement sponsorisés, une ou deux fois l'an, par des élus locaux sachant adroitement mêler pays d'oc et pays d'oil, cors de chasse à courre remois et groupes de sardane doublés des danseurs appelés d'outre-Pyrénées, le pas est bref et souvent franchi. En fait d'inversion carnavalesque, il n'y aurait plus là, désormais, qu'une fête de commande parce que, sans parler de l'assistance qui est passive, à travers la besogneuse reconstruction, consentants, les acteurs aussi ont été transformés en spectateurs d'eux-mêmes.

Si ces remarques ne manquent pas de pertinence, il faut compléter le tableau en montrant que les manipulations du sens par le spectacle ne sont pas que le fait de la province ou de la banlieue.

CARNET DE NOTES, DEUX

En 1990, ce fut jusque sur l'avenue des Champs-Élysées transformée en fauve étendue de blés mûrs — mottes d'épis drus découpées pour composer cette étonnante coulée caressée par le vent qui conduisait impérieusement l'œil jusqu'à la noire silhouette de l'Arc de Triomphe se détachant à contre-jour sur un somptueux couchant — que l'on a flatté la nostalgique, enivrante, rassurante mais bien équivoque image signifiée par des expressions comme «nous sommes ainsi», «voilà nos racines» qui suggéraient tacitement, pour conclure, un ambigu «voilà notre essence».

Au carrefour de la rue Washington et de l'avenue Georges V, les organisateurs avaient poussé le souci du vérisme patrimonialo-européen jusqu'à faire défiler les puissants *carros* de bois portugais avec leurs massives roues pleines au grincement plaintif, et des jeunes filles hollandaises en jupe noire et tablier blanc dont les tresses blondes s'échappaient d'immaculées coiffes empesées.

Fig. 5. La musique ne peut pas être absente.

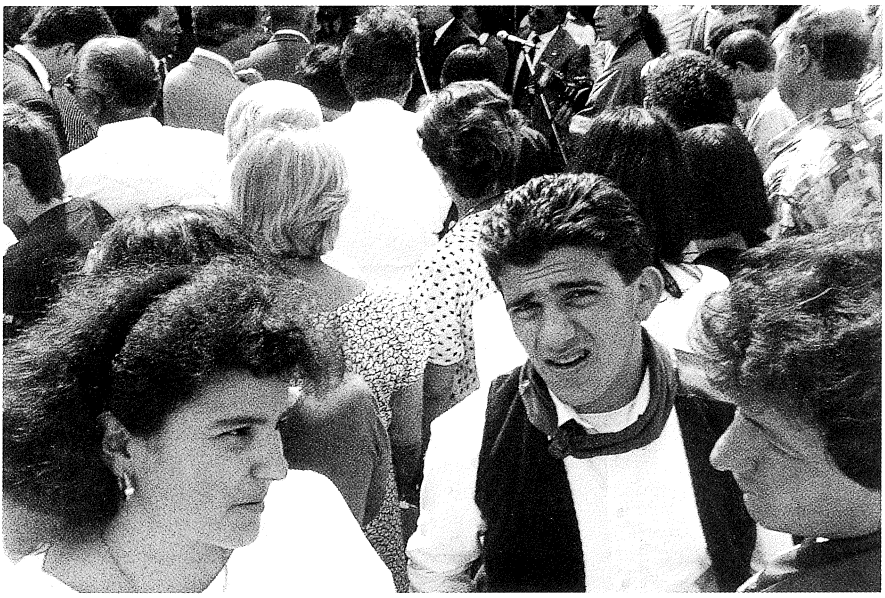


Fig. 6. Les danseurs venus de Sora ont été hébergés par les familles d'immigrés.

Fig. 7. Les pâtes alimentaires qu'on voudrait exporter en France.

Accourus en famille, les citadins par excellence, les Parisiens, se voyaient offrir des épis dont l'odeur entêtante était inconnue à la plupart de leurs enfants émerveillés.

Mais si, entre simpliste et matoise, tout en frisant la démagogie, l'exhibition d'une avalanche de signifiants faisait mouche (les organisations paysannes voulaient créer un courant de sympathie), approcher ces faits et la participation populaire dans la seule intention de les démystifier ne suffit pas à en rendre raison. S'ils sont des illustrations de ce qu'on appelle la «culture de masse» ressuscitée à l'enseigne du spectacle plus que de la «culture populaire» élaborée par les membres d'une société vivante, [16] il est aussi vrai que ce que vivent ces associations d'immigrés n'est pas que factice. Si ceux qui conçoivent et organisent la fête peuvent être naïfs ou objet de manipulations, pour les *membres* de l'association, les mois de préparation sont remplis d'activités dont certains traits sont également festifs. On songe tout d'abord à l'engagement requis par les entraînements et les répétitions hebdomadaires mais aussi à des activités moins connues comme les semaines commerciales promues par des entrepreneurs et des commerçants qui sont aussi dirigeants d'association ; on songe, surtout, aux jumelages entre les localités françaises de résidence et les lieux d'origine qui sont le couronnement de cet ensemble d'efforts.

Dès que l'on prend en compte ce flux récurrent d'activités, on quitte le domaine du «folklore» au sens éculé du terme — passéisme bon enfant et bénévolat brouillon — pour constater, entre la latence des préparations et l'évidence des émergences collectives, l'existence d'une sorte de pulsation festive dont le jumelage, s'il se réalise, est comme l'idéal-type [17]. C'est en considérant les caractéristiques de ce but lointain et difficile mais tenacement poursuivi pendant des années par certains présidents d'association que l'on atteint la dimension de la valeur.

Il existe, on s'en doute, bien des formes de jumelage. Celui qui implique deux capitales ou deux grandes villes qui ont des centaines de milliers d'habitants ne répond pas aux mêmes critères que celui qui a lieu entre deux bourgs d'Italie centrale de quelques dizaines de milliers d'habitants et deux villes de l'agglomération parisienne [18]. Dans ce cas, lorsque l'initiative ne vient pas des maires mais de la présidence d'une association, jamais l'expression «faire des pieds et des mains» n'aura été plus appropriée parce que le promoteur de l'initiative mettra des années à tisser la trame des relations personnelles qui finira par déboucher sur la signature du parchemin [19]. Mais il ne faut pas être seul. D'habitude, le relais français de l'initiative est un enseignant qui a ses entrées auprès du maire parce qu'il est lui-même président d'une association culturelle ou parce qu'il est élu municipal.

L'aventure commence par l'organisation de voyages touristiques au moment où les émigrés reviennent au pays pour les congés d'été. L'affaire prend tournure lorsqu'on réussit à entraîner au village un conseiller municipal ravi de rencontrer sous le soleil des administrés qu'il est habitué à voir sous la pluie et qui se mettent en quatre pour lui rendre le séjour agréable. Cette étape franchie, les promoteurs de l'idée sont alors en mesure de lancer les deux comités de parrainage, de part et d'autre de la frontière. Commence alors la lente officialisation de l'initiative à travers les allusions et les souhaits qui émaillent les discours au cours des réceptions en mairie ; viendront ensuite les premiers échanges de lettres officieuses et puis officielles... Et, entouré des conseillers et des alliés qu'il a su se choisir, l'ancien immigré «à la valise en carton bouilli», ou son enfant, est le pivot de ce grand projet. Quelle revanche et quelle satisfaction !

Si, au plan de la «surface» politique des personnes engagées, ces jumelages nés «de la base» sont caractérisés par un écart symbolique et économique important entre les partenaires, pour les promoteurs associatifs le fait de réussir à les conduire à bon port parachève leur succès social et politique local. Les initiatives qui accompagnent la signature, allant d'une première foire commerciale que l'on rêve de voir reconduite d'année en année à ce flot de moments festifs que sont les voyages des groupes folkloriques, les échanges de classes ou les voyages pour le troisième âge, montrent que, quels que soient par ailleurs les calculs individuels, le modèle sous-jacent de ces manifestations n'est pas réductible au seul renversement carnavalesque maîtrisé par les édiles et offert à des foules qui retomberont dans l'anonymat une fois la fête passée. En fait, ce qu'on a appelé une «pulsation cyclique» exprimée par un ensemble d'activités qui donnent du sens à des jours ouvrables apparemment étales mais en réalité scandés par d'innombrables apprentissages, entraînements et rencontres, révèle, au moment de la visibilité festive, les enjeux symboliques d'une construction collective du statut social.

Espaces de séparation et de transition

Que ce soit au siège de l'association ou dans une salle louée pour l'occasion — enclaves en terre étrangère —, toutes les associations organisent une ou deux fois l'an un bal ou un banquet pour les adhérents [20]. Ce qu'on observe à ce propos en banlieue parisienne est significatif parce que la séparation d'avec l'univers parisien y est la norme [21]. Si de novembre à juin, le samedi, à tour de rôle, le personnel consulaire fait acte de présence à ces rencontres annuelles (mais où sont les ors des salons d'apparat, les glaces où miroitaient les lustres scintillants et se reflétaient les danseurs maintenant que, décorées d'affiches touristiques, prévaut la désolation des salles de banlieue louées pour l'occa-

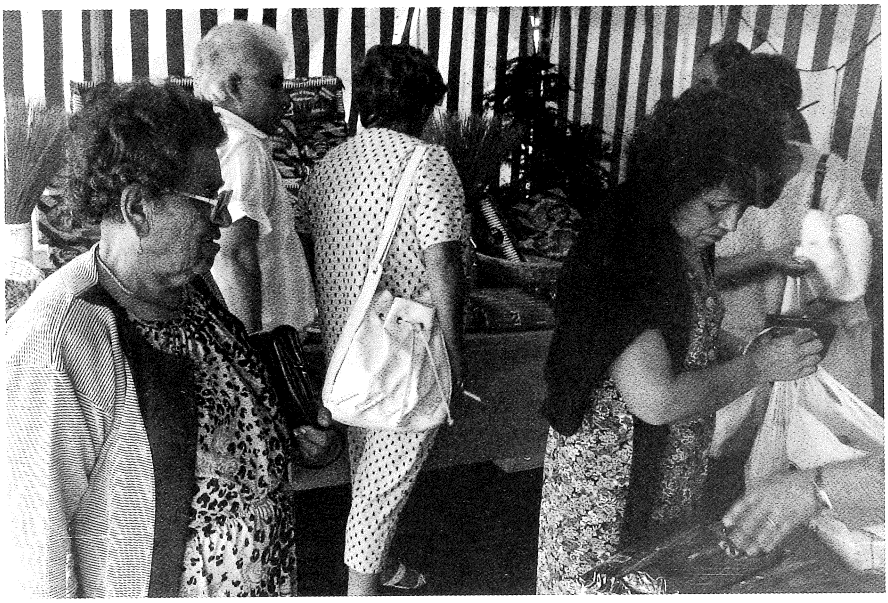


Fig. 8. On regarde les pâtes et on s'en fait offrir.

sion ?), la réciproque n'est pas vraie. À Paris, les manifestations promues par les Centres culturels ne drainent pas le public d'immigrés qui résident en banlieue, même si certains dirigeants d'association, parmi lesquels ont trouve bien évidemment «ceux des jumelages», s'y rendent parfois et s'en reviennent certes flattés mais aussi confirmés dans leur conviction qu'il existe une grande différence entre les travailleurs immigrés et le personnel des firmes nationales exportatrices qui, tout en vivant comme eux à l'étranger, jouit d'un tout autre statut [22].

Cependant, si à ce plan le «centre» et sa «couronne» n'ont pas d'échanges, s'ils ne font que se presser dans les salons du consulat pour la fête nationale, s'ils se sont simplement côtoyés le jour où les Champs-Élysées ont été grimés, lorsqu'on prend une vue générale du phénomène, dans l'entrelacs de ces moments festifs et dans la lente accession à la représentativité à travers les jumelages, les banlieues où se tiennent tout au long de l'année les immigrés apparaissent comme des espaces possibles de transition avec ces hauts-lieux du sens.

CARNET DE NOTES, TROIS

En mai 1992, dans un restaurant des *Castelli romani*, les collines au nord-est de Rome, chargées de châtaigniers, constellées de vignes et semées de lacs volcaniques (et plus qu'à moitié recouvertes de ciment), lors du dîner de clôture de la troisième Conférence régionale des émigrés du Latium que représentaient les présidents d'association et quelques affidés, requis par ceux d'entre eux qui le connaissaient de longue date, un élu de la Région poussa la chansonnette de sa belle voix de ténor. Rubicond, image de la bonne chère, chantant, sans viser apparemment une augmentation du nombre de voix de préférences lors de futures élections, l'élu confirmait sa renommée d'homme qui a su rester simple malgré le succès. Confortant à l'enseigne de la bonhomie un courant de sympathie déjà acquis, anthropologiquement, l'homme puisait à pleines mains dans le stock de représentations méditerranéennes qui font de l'embonpoint, du sourire et du vin partagé, surtout lorsqu'ils sont accompagnés du chant, non seulement les signes immédiats d'une disposition amicale mais surtout les indices *véridiques* d'une disposition stable à la franchise et à la médiation. À la fin de ce dîner, sous les yeux d'une centaine d'élus et de fonctionnaires régionaux présents *ex officio*, si la joie de la cinquantaine d'émigrés venant, tous frais payés, de France, d'Australie, d'Argentine... était veinée de regrets et pour certains d'amertume — à l'aune de l'absence, la soirée prenait des allures clownesques de *pagliacciata* — il était en même temps évident que le modèle de sociabilité était fondamentalement le même pour tous.

C'est ce même courant de sympathie que, à l'étranger, une fois sortis du rang à travers les activités associatives, les dirigeants cherchent inlassablement à susciter en tissant opiniâtrement la trame qui aboutit au jumelage. Mais si les rapports de force qui l'ont justifié ne se maintiennent pas, bien qu'obtenu à la force du poignet, un jumelage qui vient «du bas» tombe vite en désuétude. Comme leurs groupes folkloriques et leurs équipes sportives, les associations sont fragiles et les priorités des conseils municipaux changeantes. Par conséquent, tout promoteur de jumelage s'efforce de relayer l'initiative par des échanges commerciaux.

CARNET DE NOTES, QUATRE

Sous un soleil de plomb, dans la poussière soulevée par les visiteurs, coincés entre un avion Caravelle désormais cloué au sol à la grande joie des enfants et la foule du Parc d'expositions, parmi la cohue des stands des concessionnaires automobiles, les auto-tamponneuses, les étals d'appareils ménagers, les vendeurs de frites et de merguez, face à la petite mais élégante

tente à larges rayures bleues et jaunes du fabricant de pâtes qui avait participé aux frais du projet et cherchait maintenant un représentant multicartes en France, à la fin de la cérémonie, madame le maire, ministre, l'ambassadeur d'Italie et des conseillers municipaux français souriaient, un verre à la main, à leurs homologues italiens. Venus en nombreuse délégation puisqu'il fallait respecter les savants dosages politiques de la zone d'origine, ayant, le soir précédent, trouvé place à la dernière minute aux Folies-Bergères grâce à l'entremise d'un des dirigeants de l'association qui y travaille, pleins d'allant, les Italiens pressaient les Français de prendre place dans l'avion spécialement affrété. «On vous montrera nos montagnes, vous goûterez à nos spécialités, on mange bien chez nous !», disaient-ils jovialement dans un français approximatif. Les mains encombrées du verre toujours intact, madame le maire remerciait en souriant et prétextait un calendrier très chargé. Rouges de chaleur, le cou orné d'un foulard également rouge, les garçons et les filles du groupe folklorique qui s'étaient produits en plein midi sur l'estrade dans leurs amples jupes plissées ou serrés dans leurs noirs pantalons moulants, happaient au passage un verre de champagne et s'égaillaient parmi les officiels distribuant «pins» et étendards en miniature. Fureteuses, des immigrées d'âge mûr, originaires des bourgs de la région jumelée, entraient sous la tente bicolore où trônaient dans leur enveloppe transparente des paquets de pâtes et prenaient entre les doigts, pour les tâter et les humer, celles qui remplissaient des paniers en osier... En face, sous une autre tente, le président promoteur, ancien conseiller municipal, et sa femme, indispensable secrétaire, comblés, souriaient d'aise.

Que ces formes de sociabilité soient hétérogènes à celles communément admises en région parisienne et que ces représentations des relations interpersonnelles puissent y être perçues comme archaïques et à reléguer d'un sourire au magasin des «excès méditerranéens» est chose escomptée ; cependant il faut s'efforcer de comprendre les faits [23]. Limitées à l'espace municipal et à ses équilibres internes, aux abords de Paris, ces manifestations si exotiques sous ces cieux peuvent être aussi comprises comme l'annonce des transitions qui conduiront leurs acteurs, tant au sens spatial qu'idéologique, de la périphérie au centre. En un premier moment, les associations et leurs dirigeants passent de l'invisibilité à la visibilité parce que les élus acceptent les manifestations d'un «nous» désormais admis comme une force revitalisante qui a su se situer au cœur du «dispositif culturel» municipal. En un second temps, à travers leurs pratiques multiples, ceux qui ont su donner forme à cette force espèrent bien obtenir une reconnaissance socio-politique. S'il est vrai que la plupart ont gardé la nationalité première, il est vrai aussi que nombre de présidents d'association contrôlent des voix tant au pays qu'en France. D'autres, qui ont acquis la nationalité française, sont *aussi* des élus municipaux.

En conclusion, les émigrés obtiennent à terme, de la part des élus, une sorte de reconnaissance municipale qui signifie l'acceptation d'un «nous» désor-

mais reconnu comme une force revitalisante qui a su se situer au cœur des initiatives socio-culturelles locales.

Effet du temps qui passe, cette constance aboutit de plus en plus fréquemment à une affirmation socio-politique locale des dirigeants associatifs dont un des soucis majeurs est l'organisation d'un jumelage qui officialisera les échanges jusque-là informels entre les deux zones de référence.

Même s'il faut laisser du temps au temps parce que, sauf exception, les familles désormais fixées en France ne parviennent à maîtriser et à apprécier le contenu des programmes offerts par les instituts culturels français ou étrangers qu'après une «mobilité sociale ascendante» étalée sur deux ou trois générations, c'est pourtant dans cette voie que s'engagent les dirigeants promoteurs des affirmations collectives de la vie associative. Même si elles sont pour la plupart limitées aux espaces municipaux et à leurs difficiles équilibres internes, ces manifestations sont néanmoins à comprendre comme des moments de transition qui de la périphérie conduisent au centre tant au sens spatial qu'au sens symbolique du terme.

Cependant, même en admettant l'idée d'une transition étalée sur deux ou trois générations, pourquoi jugerait-on indispensable de parvenir jusqu'au cœur de la Ville-lumière, rue de Varenne ou avenue Marceau, là où ont leur siège deux des instituts culturels étrangers ? N'existe-t-il pas déjà en France plus de trente mille communes où l'on peut prendre sa place dès la «première génération» ? Peut-être, la seule conclusion raisonnable à tirer de ces notes de terrain est que, dans les communes où ils résident, s'offrent au désir des immigrés bien des sortes de fêtes et de festivités. Ce sont des plaisirs à prendre dès maintenant, quel qu'en soit le prix. Voilà pourquoi certains d'entre eux font montre d'une farouche volonté de faire, coûte que coûte, la fête — parfois.

Notes

[1] René THOM dans *Le Monde* du 23 janvier 1995, p. 14.

[2] Dans le langage courant, le participe présent «migrant» renvoie aux premiers temps de la migration, à la fondamentale mobilité économique du travailleur immigré et parfois même à son instabilité sociale sinon personnelle. Toutefois, lorsqu'on observe la trajectoire de ce prétendu migrant pendant cinq ou dix ans, on voit que, sauf exception volontaire, il s'efforce de s'insérer de façon durable dans la production et dans le lieu de résidence pour se faire rejoindre par sa famille ou, en tout cas, pour fonder un foyer. Après les premiers temps d'une bien difficile insertion, qui peut durer des années, le travailleur étranger cesse d'être une «force de travail mobile» (à moins que la législation étatique et les stratégies des employeurs ne parviennent à contrecarrer son projet de stabilisation) pour devenir, objectivement, un immigré, établi.

Il se peut, toutefois, que ce travailleur se considère encore lui-même comme un migrant parce qu'il n'a pas encore évalué, sciemment, la portée effective de son établissement ou parce que, à l'opposé, il le refuse (c'est le cas de ceux qu'on appelait, dans les année 60, les hommes seuls, catégorie qui a presque entièrement disparu mais qui ne doit pas être oubliée si l'on souhaite

avoir une vision complète des possibilités combinatoires de la situation). Ce sujet, qui se veut alors migrant, fait des choix qui le reconduisent non, généralement, au «pays» ou à la «nation» mais à sa zone d'origine. Il y achète des terrains, il y bâtit une maison, il y envoie ses enfants étudier... Il peut être objectivement un immigré mais il se considère encore comme un migrant. Le participe indique alors le fond de l'affaire : la migration est conçue comme réversible.

Il en va tout autrement, et cela est vrai même si les émigrés-immigrés se considèrent comme des migrants, pour leurs enfants arrivés en bas âge ou nés dans la zone de résidence de leurs parents.

[3] Sans doute, le degré de visibilité (organisation associative et manifestations festives) qu'atteignent les différents courants migratoires n'est pas le même pour tous (les variables principales sont l'ancienneté de l'installation en France, une certaine familiarité avec l'associationnisme de type contractuel, la disponibilité culturelle aux formes d'échange qu'il implique dans nos sociétés et le degré de réceptivité des Français eux-mêmes, société civile et administration).

[4] M. CATANI et S. PALIDDA (éds.), *Le rôle du mouvement associatif dans l'évolution des «communautés» immigrées,* Rapport présenté au Fonds d'Action Sociale et à la Direction des Populations et des Migrations du Ministère des Affaires Sociales, 1987, 3 t., 450 p.

[5] L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Seuil, Paris, Coll. «Esprit», 1983 ; L. DUMONT, *Identités collectives et idéologie universaliste : leur interaction de fait*, dans *Critique*, n° 456, mai 1985, pp. 506-518.

[6] Si les exemples évoqués ici ont comme arrière fond les trois immigrations latines (les Italiens massivement présents en France depuis le dernier quart du XIX^{e} siècle, les très nombreux Espagnols arrivés à l'issue de la guerre civile et dans les années soixante, les Portugais de cette même décade qui fuyaient les guerres de libération des colonies), *mutatis mutandis* le phénomène est visible aussi chez certains groupes originaires de l'Asie du Sud-Est. Il s'agit de refugiés que le temps rendra eux aussi des immigrés économiques et dont les enfants, très jeunes danseuses aux costumes bigarrés, participent déjà à des «fêtes interculturelles» voulues et financées par les autorités municipales.

[7] Pendant la Fête des Vendanges à Bagneux, par exemple, ou celle des Carriers à Montrouge, des associations d'immigrés défilent dans les rues de la ville une année en compagnie de bergers landais juchés sur leurs échasses en attendant d'emboiter le pas, l'année suivante, à des «copies» des Gilles de Binche (les «originaux» ne quittent pas leur ville mais on peut en acheter le costume) qui bombardent le public de leurs oranges.

[8] C'est une «loi» psycho-sociologique générale récemment confirmée par le cas, on ne peut plus français, des équipes de football de Vitré, la ville dont le maire est le ministre Méhaignerie. «L'heure étant à la fête, il est préférable de glisser sur les circonstances qui provoquèrent naguère la division du football vitréen en deux clubs, celui de La Vitréenne étant né, en 1973, d'une scission intervenue au sein de l'AS Vitré dont l'équipe fanion joue en Nationale 2», (A. ROLLAT, *Le Monde,* 14 janvier 1994, p. 24).

[9] Bien entendu, les groupes folkloriques français connaissent les mêmes difficultés.

[10] À Lyon, les danseurs de telle association sarde se prévalent des conseils d'un chercheur du CNRS, ethno-musicologue de renom. Cette forme de collaboration est sans doute louable d'autant plus que, une fois assuré le quotidien, ces émigrés consacrent des énergies et une partie des moyens nouvellement acquis à cette appropriation des traces écrites de leur culture. Cependant, la nécessité où ils se trouvent d'étudier des pas de danse et de créer de toutes pièces un costume «moyen», sorte de passe-partout qui ne froisse la sensibilité d'aucune des composantes du courant migratoire régional ou national (le fait est général parmi les Portugais), montre que l'on est dans le registre de la reconstruction (patrimonialisation) et non dans celui de ce qui va de soi parce qu'il est consubstantiel d'une société locale pleinement vivante.

[11] Pour le fils cadet d'un immigré qui a fait ses études en France et a su développer la petite entreprise familiale dont les associés initiaux étaient le frère aîné, le père, lui-même et un autre

frère, devenir à trente-cinq ans membre du Lion's Club sur invitation du maire est une grande satisfaction personnelle et une consécration sociale.

[12] De nos jours, un produit hier encore exotique et donc rare perd finalement assez vite cette qualité et finit par être intégré au stock commun. J.-P. HASSOUN et A. RAULIN, *L'exotisme alimentaire au «village planétaire» ?*, dans *Autrement,* «Alimentation et identité culturelle», mars 1995.

[13] Ajoutons que le succès d'un glacier peut être tel, puisque la *famille* gagne assez pour rentrer à Monreale pendant les six mois où, à Heidelberg, il est impensable de se promener en léchant un cornet de glace, qu'il renouvelle et prolonge les fastes des anciennes migrations saisonnières.

[14] Si le voyage a lieu dans le cadre d'un congrès international, après s'être amassés à quatre ou cinq, *horresco referens,* dans la chambre de l'un d'entre eux, neuf fois sur dix, les collègues du nord de l'Europe, anglophones, prolongeront alors la soirée sous forme privée en sifflant une bouteille de scotch ou de bourbon achetée au *duty-free* (à voir leurs trognes, parfois, on se croirait dans un film de série B)

[15] Admettons, cependant, que le carnaval de Bâle ou la Fête du vin de Lausanne puissent faire montre d'un nerf bien différent.

[16] Les processions de flagellants de Guardia Sanframondi en Italie ou celles des *empala(d)os de La Vera* dans l'Estrémadure espagnole montrent que la question est bien plus nuancée que ce que suggère cette formulation tranchée. Là, si la réelle participation des habitants de ces bourgs ne fait pas de doute — c'est dire la vitalité de la «culture populaire» dans sa composante «foi religieuse» — il est également vrai que la présence des équipes de tournage de la télévision et plus encore celle des caméras vidéo maniées par les habitants eux-mêmes, montrent l'acceptation de la composante spectacle. Cependant, ce dont il est question *ici* est la mise en scène artificielle d'une image de soi extraite de son contexte.

[17] Ne fût-ce qu'à cause de l'ancienneté de leurs courants migratoires régionaux et de l'appartenance à la CEE, on se référera à des cas italiens mais il existe aussi des cas ibériques. Pour la double appartenance, voir M. CATANI, *Les migrants et leurs descendants entre devenir individuel et allégeance chthonienne*, dans *Cahiers Internationaux de Sociologie, «La force du passé»,* vol. LXXXI, 1986, p. 281-298 ; M. CATANI, *Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps ? Des individus qui entendent fonder une transcendance*, AISLF, XIII Colloque, Univ. de Genève, *Le lien social,* Genève, 1989, t. I, pp. 718-734 ; M. CATANI, *Entre oubli et souvenir. Une dimension européenne de l'associationnisme immigré*, dans *Ethnologie Française,* «Immigrations, Identités, Intrégration», 1993, n° 2, pp. 215-228.

[18] On songe au cas de Saint-Ouen-l'Aumône, jumelé avec Fano dans les Marches et à celui d'Athis-Mons, jumelé avec Sora, Latium, dont les maires étaient M. Richard et Mme Lienemann, l'un ancien ministre et l'autre, à l'époque, ministre délégué au logement (juin 1992).

[19] Il s'agit à peine d'une métaphore parce que la feuille, de belles dimensions, enrubannée aux couleurs de la ville et scellée à ses armoiries, est en papier parcheminé, épais et crissant. Le texte (la formule est toujours la même), grandiloquent à souhait, ne dépare pas l'aspect extérieur.

[20] M. CATANI, *Entre oubli et souvenir. Une dimension européenne de l'associationnisme immigré*, dans *Ethnologie Française,* «Immigrations, Identités, Intrégration», 1993, n° 2, pp. 215-228.

[21] Le festival du cinéma italien dans le bassin nancéen, qui a régulièrement les honneurs des journaux télévisés sur les chaînes nationales, est une manifestation qui indique une sorte d'auto-centration sur l'histoire d'un peuplement de mineurs qui se voit obligé de faire face à cause de la fermeture des puits et des industries. En un sens, cela rend le lieu autonome et explique le relais offert par les moyens de communication de masse. Significatif, le cas est cependant différent de ceux qui servent de référence à ces notes.

[22] M. CATANI, *Vers la fin des migrations de travail du sud au nord de l'Europe ?*, dans N. Abdi éd., *Aire régionale Méditerranée,* Tunis, Alif-Éditions de la Méditerranée, 1992.

[23] L'accordéon dont Valéry Giscard d'Estaing joua un soir à la télévision et, plus conforme à la tradition lettrée présidentielle, son récent roman aux passages semble-t-il scabreux, n'ont peut-être pas sorti l'effet escompté mais il n'est pas moins vrai que l'effort allait en ce sens. Si l'opinion s'en souvient, c'est que, certes imparfait, le «référent» de ces essais est malgré tout partagé et n'est donc pas si inapproprié que certains commentateurs veulent bien le dire.

III
DERRIÈRE LA FÊTE COMMUNALE : UNE STRUCTURE SOCIALE, UNE IDÉOLOGIE

FÊTES ET MANIFESTATIONS DANS LA VILLE IMPÉRIALE DE STRASBOURG (1870-1918). ESPACES DISSOCIÉS ET IDENTITÉS EN CONFLIT

par Marie-Noëlle DENIS

En 1871, après l'annexion de l'Alsace-Lorraine, Strasbourg devient capitale de la nouvelle Terre d'Empire (*Reichsland*). Cette vocation politique et administrative s'accompagne de l'édification d'une ville nouvelle au nord et à l'est de l'ancienne cité, autour de l'axe majeur constitué par le Palais Impérial et le Palais Universitaire. Cet urbanisme wilhelmien, qui triple la superficie de la ville, est destiné aux militaires et fonctionnaires allemands qui affluent à Strasbourg (la population passe de 85 000 habitants en 1871 à 179 000 en 1910).

Il s'agit alors pour le gouvernement de Berlin de forger, par une propagande habilement menée, une nouvelle identité à cette double structure. Et les fêtes font partie de la stratégie culturelle mise en place pour intégrer les deux populations strasbourgeoises et, plus généralement l'Alsace, dans l'espace allemand.

1. LES FÊTES IMPOSÉES

Le gouvernement réactive à cette fin les fêtes populaires traditionnelles à caractère germanique. Le carnaval, tombé en désuétude à Strasbourg, mais encore bien vivant dans les villes voisines de Suisse et d'Allemagne, est remis à l'honneur. Les organisations professionnelles, les sociétés carnavalesques créées à cet effet, sont invitées à construire des chars qui ajoutent aux thèmes des vieux métiers strasbourgeois (répétés depuis plus d'un siècle à chaque fête urbaine) des motifs qui illustrent la vie paysanne, l'actualité municipale ou mondiale. Ce carnaval officiel disparaîtra au tournant du siècle.

Mais les autorités vont s'appliquer surtout à créer de nouvelles fêtes, plus directement liées à la propagande politique. Afin d'exalter les réalisations impériales, elles multiplieront les inaugurations grandioses : inauguration de l'université le 1er mai 1872, de ses nouveaux bâtiments en 1884, du palais impérial en 1889, de la statue de Guillaume Ier en 1911.

Les visites du souverain sont fréquentes. Guillaume Ier, qui visite Strasbourg en 1877, se voit gratifier d'une fête champêtre sur les hauteurs de Hausbergen [1]. Il revient en 1879 accompagné de son petit-fils, le futur Guillaume II. Celui-ci fera son entrée solennelle dans la ville le 20 août 1889, avec

Fig. 1. Une fête anniversaire de l'empereur devant le palais impérial, 1892. (Archives de l'atelier Carabin).

l'impératrice [2]. Puis il reviendra chaque année, parfois incognito (1893, 1908, 1912), mais le plus souvent escorté de grandes fêtes et parades.

À ces événements majeurs il faut ajouter les commémorations qui tentent, par leur périodicité, d'instituer la durée. Le dixième anniversaire de la création de l'Université est célébré avec faste, de même que les anniversaires des empereurs Guillaume I^{er} et Guillaume II.

2. LES ACTEURS

Bien que ces fêtes officielles reprennent dans leur déroulement des éléments plus anciens tels que les concerts, les banquets et les distributions gratuites de vin et de bière, elles mettent surtout en scène des défilés militaires qui mobilisent plus sûrement les protagonistes, c'est-à-dire l'armée à laquelle se joignent les autorités politiques et académiques. Ces grandes parades soulignent par le nombre, la discipline, le bruit et les couleurs, la puissance militaire de l'Empire. Guillaume II lui-même ne vient jamais en Alsace-Lorraine

Fig. 2. Inauguration de la statue de Guillaume I[er], Kaiserplatz à Strasbourg, le 6 mai 1911. De gauche à droite le Grand Duc de Bade, Guillaume II, le Statthalter Comte de Wedel, le Chancelier Bethmann-Hollweg (*Leipziger Neue Illustrierte*).

Fig. 3. Guillaume II et son état-major rentrant à Strasbourg après une revue au Polygone. (Archives de l'atelier Carabin).

qu'en uniforme. Il se présente aux populations en costume de la garde impériale à cuirasse noire et casque d'argent, ou en hussard rouge de Postdam, entouré de son état-major de généraux portant l'uniforme .

À l'occasion de ces visites, toute la garnison est mobilisée, 16 000 hommes, et la fête comporte toujours des manœuvres et revues au terrain militaire du Polygone.

En ville, les différentes armes participent aux manifestations qui se structurent autour des défilés militaires. Les autorités civiles sont là aussi, embrigadées et bénéficiant d'un jour de congé, de même que le corps enseignant. «En tête march[e] le Rector Magnificus, une chaîne d'or se balanc[e] sur sa poitrine [3]» ; puis les corporations d'étudiants, aussi en uniformes mais vêtues de fantaisies romantico-médiévales.

Les enfants des écoles, en congé, sont aussi réquisitionnés. Cinq cents d'entre eux chantent au palais impérial lors de son inauguration. En 1911, pour la cérémonie précédemment citée, 14 000 enfants sont présents, rangés dans l'espace circulaire qui entoure le jardin central. Des répétitions d'enthousiasme ont eu lieu la veille et l'avant-veille.

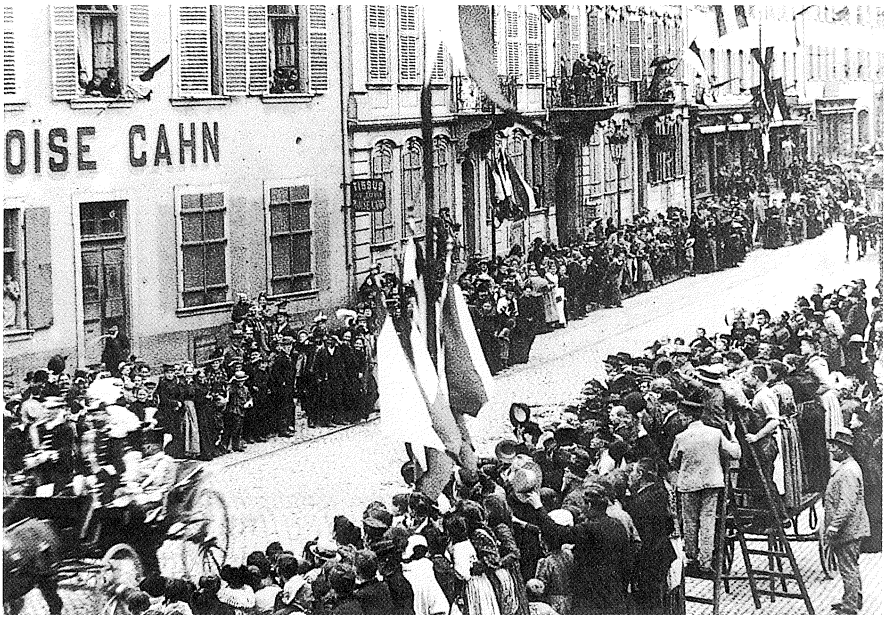


Fig. 4. Le cortège impérial rue du Vieux Marché Aux Vins. (Archives de l'atelier Carabin).

Par ailleurs, la ville est maigrement pavoisée par les immigrés et par ceux qui sont contraints de le faire : aubergistes, fournisseurs, administrations. Les autochtones s'en abstiennent. Au début, la foule manifeste son opposition. En 1872, lors de l'inauguration de l'université, «les étudiants allemands [sont] accueillis par des sifflets». Puis l'opinion est gagnée. Les photos de l'époque montrent à chaque fois une population dense, compacte, au moins curieuse, qui assiste au spectacle.

3. LES LIEUX SYMBOLIQUES

Au début, ces fêtes officielles essayent de renouer avec la tradition de la ville médiévale et de gommer ainsi la période française. L'inauguration de l'université a lieu, bien sûr, dans la cour du palais des princes-évêques de Rohan, où elle se trouve provisoirement installée, mais aussi près de la cathédrale. Sur la tribune officielle apparaît déjà une statuaire symbolique : les bustes de l'empereur Ferdinand II (qui créa la première université en 1621) et de Guillaume I^{er,} fondateur, deux cent cinquante ans après, de celle que l'on

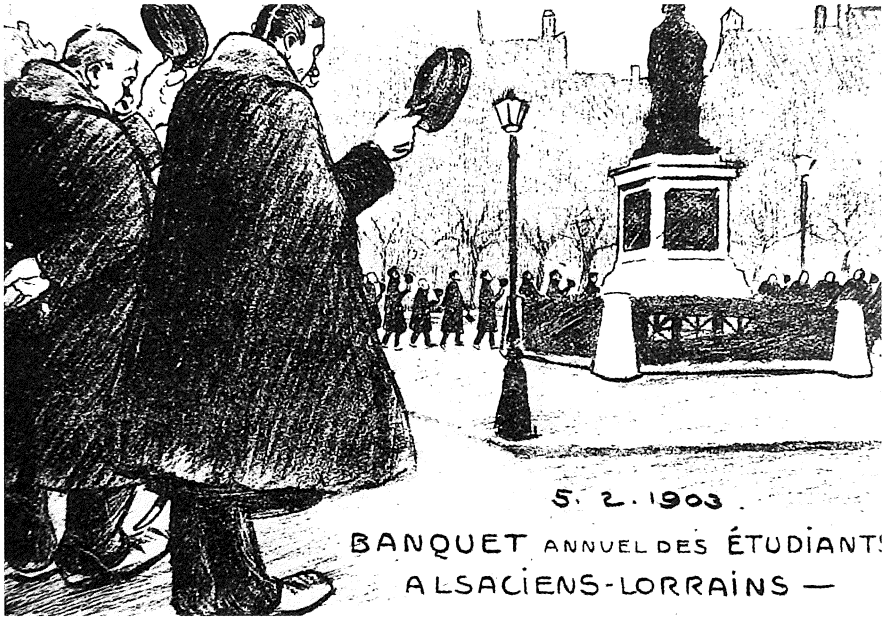


Fig. 5. Le monôme autour de la statue de Kléber. Carte postale illustrée du banquet de 1903.

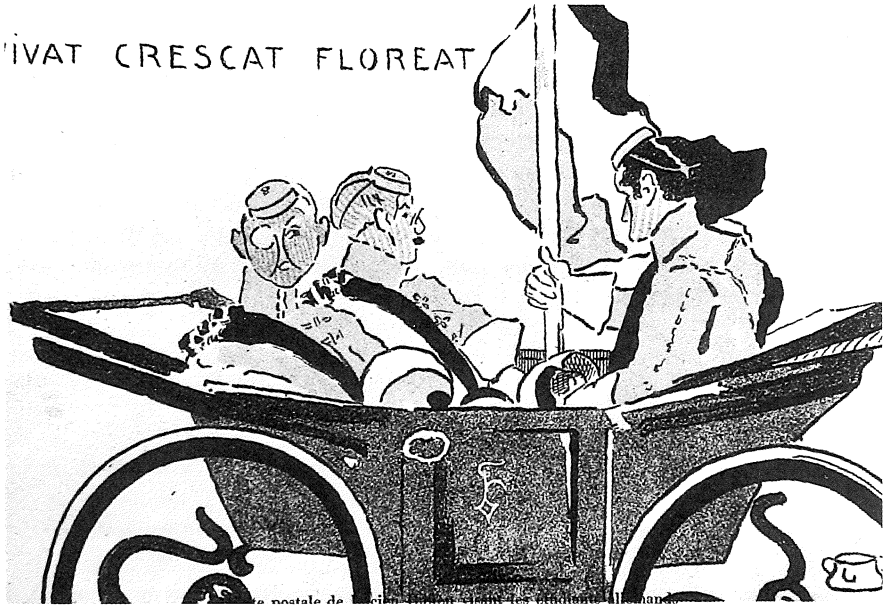


Fig. 6. Étudiants allemands se rendant à une cérémonie. Carte postale de L. Haffen, *La Vie en Alsace*, 1932.

fête. Il s'agit ainsi de renouer avec la tradition germanique. La retraite aux flambeaux [4] a lieu sur l'ancienne place de l'Hôtel de Ville où fut érigée en 1840 une statue de Gutenberg.

Puis on édifie une aire de parade en relation avec les éléments majeurs de la symbolique impériale. Au centre de leurs places circulaires, deux palais se font face (le palais impérial et le palais universitaire) liés entre eux par une large avenue (l'avenue Empereur-Guillaume) bordée d'immeubles de luxe dont les terrasses en entresol permettent aux dames de jouir du spectacle. Cette voie, doublée au nord et au sud par deux axes de circulation (l'avenue des Vosges et l'avenue Royale), est conçue uniquement pour les fêtes solennelles. Se font face aussi sur chacune des deux places, deux statues symboliques, Goethe à l'université, Guillaume I^{er} sur la place impériale. La première a survécu. La seconde excita tout de suite la verve des Strasbourgeois.

4. CONTRE-FÊTES ET MANIFESTATIONS

Face à ce déploiement de fêtes officielles qui tentent de leur imposer une histoire et une culture germaniques, les Strasbourgeois les plus contestataires vont jouer le jeu des contraires. À partir de 1900, ils décident de lutter contre l'assimilation. À l'occasion du carnaval, les fêtes rurales traditionnelles sont transposées dans les différents quartiers de la ville et interprétées, à juste titre, par la population comme des manifestations d'opposition politique.

Des kermesses brillantes et encore plus hardies, puisqu'elles ont lieu dans le cadre quasi-privé du Musée Alsacien, mettent en scène des reconstitutions historiques qui défendent, évoquent et créent les traditions. Celle de 1907 fait revivre une kermesse du milieu du XIX^{e} siècle. L'année suivante, la fête Erckmann-Chatrian illustre les thèmes de deux romans de ces auteurs : *Histoire d'un paysan* et *Madame Thérèse*.

Pas de défilé militaire, d'organisation contrainte, mais juste une aimable pagaille où sont évoquées toutes les périodes glorieuses de l'histoire de France en Alsace. Les vêtements du XVIII^{e} siècle alsacien, urbains et ruraux, abondent. L'Alsace traditionnelle est représentée aussi par ses métiers : le forgeron, le colporteur. Cette fête contestataire réunit «une foule strasbourgeoise du vingtième siècle, grouillante, pleine d'entrain et de vie [...] [5]», «où tout bon Alsacien peut [...] retremper ses énergies essentielles, s'aguerrir contre les influences dissolvantes et prendre conscience de sa personnalité tout en se réjouissant de ses origines [6].»

Mais la manifestation d'opposition la plus efficace fut, sans doute, pendant toute cette période, le monôme des étudiants alsaciens-lorrains. Prenant en

tous points le contre-pied des fêtes officielles, celui-ci se déroule chaque année à la mi-février, sous forme d'un cortège silencieux d'hommes en habit noir qui défilent autour de la statue de Kléber. Interdit en 1900, puis en 1906, le monôme aura néanmoins lieu jusqu'en 1913.

Organisé par le «Cercle des anciens étudiants alsaciens-lorrains», il attire une participation très informelle. En 1911, il regroupe ainsi cent soixante-six personnes dont cinquante étudiants. Les protagonistes sont peu nombreux, la saison froide, l'heure tardive, mais l'impact énorme.

La symbolique des lieux, là aussi, a son importance. Le monôme se tient sur l'ancienne place d'Armes de la ville française. Il défile devant la statue de Kléber édifiée lors de la translation en ces lieux, en 1838, des cendres du général d'empire. La statue est présentée comme l'antithèse de celle de Guillaume I[er], sur la place Impériale.

CONCLUSION

Ainsi, aux fêtes officielles conçues par le gouvernement pour assurer une propagande politique et culturelle de germanisation, la ville autochtone répond par des manifestations de fidélité à son passé de province française.

Les fêtes ont échoué dans leur mission d'intégration identitaire. Strasbourg, telle une cité coloniale, vit en deux espaces séparés et superpose pour longtemps deux agglomérations distinctes ayant l'une et l'autre leur population, leurs fêtes et leurs symboles. «Les deux villes ont désormais chacune son âme et chacune sa physionomie, chacune sa statue [7].»

Notes

[1] Cette fête qui eut lieu dans la banlieue proche, mais encore rurale, de la ville a été immortalisée par une grande fresque dans la gare de Strasbourg qui fait pendant à une représentation de l'entrée de Frédéric Barberousse dans la cité.

[2] Cette démarche est une constante dans la ville, où Louis XV, Marie Leczwiska, Marie-Antoinette, Napoléon, Joséphine, Marie-Louise, Charles X et Louis-Philippe ont fait aussi des entrées solennelles accompagnées de grandes fêtes pour le peuple.

[3] R. Redslob, *Alma mater*, Paris-Strasbourg, 1958, p. 14.

[4] Cette retraite aux flambeaux reprend d'ailleurs curieusement une vieille tradition des fêtes royales.

[5] R. Henry, *Témoignage pour les Alsaciens-Lorrains*, Paris, Plon, 1925, pp. 169-181.

[6] *Une kermesse au Musée Alsacien*, dans *Revue Alsacienne Illustrée*, 1908, p. 2.

[7] R. Henry, *op. cit.*, p. 253.

Outre les références déjà citées en notes, je renvoie à :

P. BOURSON, *Monômes et banquets des étudiants alsaciens*, dans *La vie en Alsace*, n° 10, 1932, pp. 108-115 ;

K. NOHLEN, *Baupolitik im Reischland Elsass-Lothringen*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1982 ;

W. WIEGRAND, *Elssäsiche Lebens-Erinnerungen*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F. XXXIX, 1926, pp. 84-117 (traduction de J.-Y. Mariotte dans *Annuaire de la Société des Amis du Vieux-Strasbourg*, 1987, pp. 53-76).

OSTENSIONS ET IDENTITÉS DES CITÉS LIMOUSINES

par Françoise LAUTMAN

Le Limousin est une terre de paradoxes. Il passe pour une région pauvre, et pourtant c'est une région plus que toute autre verte et riante, qui a inspiré Corot, Renoir... C'est une région centrale, qui était au nœud des communications romaines, et pourtant maintenant elle paraît enclavée dans un isolement meurtrier : le TGV n'est pas prévu, l'autoroute passe plus à l'ouest vers Angoulême, et plus à l'est vers Bourges... C'est une région où les industries (porcelaine, cuirs, papeterie...) sont réputées et anciennement implantées, et pourtant elle paraît vouée d'abord à l'élevage et essentiellement rurale... C'est une région qui a suivi (et parfois précédé) l'évolution du siècle, elle a une importante population ouvrière, Limoges est le lieu de fondation de la CGT en 1895, la franc-maçonnerie y a connu une influence réelle dans la première moitié du XX^{e} siècle, on a pu dire que c'était la région la plus déchristianisée (ou la moins christianisée ?) de France, et pourtant c'est la région la plus riche en «fontaines de dévotion», en traditions autour du culte des reliques... une région dont on peut se demander si elle n'est pas toujours telle que la décrivait Alain Corbin pour le XIX^{e} siècle : «entre archaïsme et modernité [1].»

Tous les sept ans, plusieurs des villes de la Haute-Vienne dont les mairies sont le plus souvent tenues par les socialistes ou les communistes presque sans discontinuité depuis l'apparition de ces partis sur la scène politique, ces boulevards Jean Jaurès ou Marcel Cachin, ces places Lénine ou Gagarine, sont le lieu de manifestations spectaculaires, appelées ostensions, autour des reliques des saints conservées dans leurs églises. Il s'agit le plus souvent des ermites, personnages de noble naissance, venus de loin au «désert» limousin (désert de forêts !) entre le VI^{e} et le XII^{e} siècles. Ils ont donné leurs noms aux cités apparues autour des pèlerinages à leurs tombeaux comme à Saint-Junien, Saint-Victurnien, Saint-Léonard-de-Noblat, Saint-Yrieix... ou encore, il s'agit des premiers évêques et évangélisateurs du diocèse, saint Martial et ses disciples, Alpinien et Austriclinien, saint Aurélien et saint Loup... ou des enfants du pays : saint Israël et saint Théobald, saint Just...

RITUELS OSTENSIONNAIRES ET PROTECTIONS

Les ossements, le plus souvent des crânes (les «chefs»), seront sortis des châsses et des tombeaux, solennellement identifiés, oints d'onguents destinés à les préserver du dessèchement, exposés entre des gardes traditionnelles pen-

dant plusieurs semaines dans les églises, donnés à nu à baiser aux fidèles (à vénérer), promenés selon des parcours rituels propres à chaque cité sur les lieux où ils ont vécu et qu'ils sont censés protéger. Ces itinéraires vont être décorés de branchages, de milliers de fleurs de papier et de guirlandes aux couleurs des villes ou des anciens quartiers traversés ; le décor évoquera selon les cas les anciennes forêts, les remparts, leurs portes, les épisodes de la vie des saints... comme la procession de plus en plus souvent précédée d'un cortège historique évoquera l'histoire de la ville autant que celle du saint.

Les pèlerins des premiers siècles venaient surtout chercher la guérison aux tombeaux des saints limousins en raison du caractère bienfaisant qui était généralement attendu en chrétienté du pèlerinage, et du contact avec le tombeau, les restes d'un saint dont on pensait qu'ils avaient conservé quelque chose de la puissance divine qui s'était manifestée par sa sainteté, qu'ils constituaient même en quelque sorte une façon de perpétuer sa présence. Il en reste quelque chose dans la façon dont on dit couramment ici «le saint» pour parler de ses reliques : porter «les saints» en procession, toucher «les saints»...

Ce qu'on sait de ces saints, leurs «vies», la légende, leurs cultes diffusés par les sanctuaires et par la piété populaire, donne anciennement une place centrale aux guérisons. Saint Junien a guéri des pèlerins du «mal des ardents» en faisant jaillir une source. Il a rendu la raison à un futur évêque de Limoges. Saint Victurnien, lui-même traité de fou, a promis «moi, les fous, je les guérirai». Saint Léonard a sauvé (délivré) une reine qui mourait en couches... C'est une guérison miraculeuse qui est à l'origine des premières ostensions limousines en tant que coutume qui consiste à sortir les reliques des châsses et des tombeaux et à les faire passer en procession parmi ceux que les saints doivent protéger : en 994, une épidémie de «mal des ardents» frappait la région ; on fit passer les reliques de saint Martial parmi les malades groupés aux portes de Limoges sur le mont Jovis. Les anciennes chroniques font état de plus de sept mille guérisons. Un siècle plus tard, c'est aux reliques de saint Léonard d'accomplir le même miracle lors d'une nouvelle épidémie...

Au cours du Moyen Âge, on prit l'habitude de «sortir» les reliques, de les montrer (*ostendere*, d'où ostensions) pour protéger de toutes sortes de dangers : épidémies, invasions, catastrophes naturelles, voire incendies comme à Limoges en 1790 et en 1864. On les sortait aussi en cas d'inondation ou de trop grande sécheresse... Ces protections collectives étaient naturellement attendues des liens particuliers de fondateurs que les saints avaient avec les cités. Le blason de Limoges n'a-t-il pas gardé jusqu'à ces dernières années, avec l'image du saint, la devise «Dieu gart la ville et saint Martial les gens» !

À partir de 1519, on décide à Limoges que, sauf exception, les ostensions auront lieu seulement tous les sept ans et dureront quelques semaines. Cette mesure qui visait à limiter les occasions d'ostensions a probablement été pour

beaucoup dans l'extension qu'elles ont finalement prises. Les cités proches ont imité, en nombre variable selon les époques, la capitale diocésaine. Le septennat leur a donné le caractère d'une institution qui en a assuré la durée et le fait d'être une décision particulière au diocèse de Limoges a contribué à en faire un trait de la culture religieuse limousine ! Du même mouvement, et réforme tridentine aidant, le culte des saints mis en valeur par ces célébrations apparaît de plus en plus détaché de ses aspects de protection individuelle et de guérison.

Certaines pratiques liées au pouvoir thérapeutique de ces saints étaient cependant encore d'usage public fréquent et plus ou moins toléré à la fin du XIX^{e} siècle. Au dessus du tombeau de saint Léonard, des fers de prisonnier étaient déposés en ex-voto, les femmes désireuses d'avoir des enfants, ou craignant un accouchement difficile, faisaient aller et venir de façon suggestive la tige de ces fers, appelés en raison de leur forme «verrou de saint Léonard [2].» À Saint-Victurnien, deux mille pèlerins environ venaient par le train chaque année chercher la guérison de la folie, ou des maladies nerveuses, à la «bonne fontaine» et à la croix des Châtaignolles dans les bois, mais aussi en passant la tête dans les trous aménagés au dessus de la crypte où reposaient les restes du saint...

En apparence, ces pratiques ont presque disparu aujourd'hui ou se sont intégrées sous couleur de piété au rituel des ostensions. La plus fréquente, et très visible, est la coutume de distribuer les fragments de coton imprégnés des onguents qui ont servi à préserver les crânes du dessèchement entre deux périodes ostensionnaires. Ils sont placés dans de petites enveloppes au nom du saint et proposés sur les reposoirs à côté des reliques. Les fidèles venus baiser les reliques, déposent une obole et prennent ces «pieux souvenirs» qui sont réputés protéger des douleurs ceux qui les portent sur eux. On en prend plusieurs pour pouvoir les remplacer au cours des sept prochaines années en cas d'usure. On les porte dans sa poche ou son porte-monnaie. On peut citer d'autres exemples : à Aureil [3], pendant la première guerre mondiale, les mères et les épouses des combattants placèrent leurs cravates sous les reliquaires des deux saints, et ces mêmes cravates ex-voto furent utilisées pour confectionner en 1925 un étendard «qui sera désormais la bannière sacrée des futures ostensions». La même pratique fut réitérée en 1939 et tous les prisonniers d'Aureil ainsi confiés à la garde des «bons saints» sont rentrés. Une seconde bannière de cravates témoigne de leur gratitude. À Aureil toujours, un homme évoque la guérison de sa mère il y a quelques années «quand la procession est passée devant sa maison, le curé lui a monté les bons saints dans sa chambre, et c'est là qu'elle s'est levée pour la première fois» ; un couple, pourtant non pratiquant, marié depuis huit ans, attribue aux saints la naissance d'un enfant demandé aux dernières ostensions et conçu quelques semaines plus tard...

DU SAINT PROTECTEUR À LA FÊTE PATRONALE : LES OSTENSIONS AUJOURD'HUI

Prenons l'exemple de Saint-Junien [4], le plus caractéristique peut-être de l'évolution actuelle, en tout cas le plus spectaculaire. Les ostensions y constituent un cycle de plusieurs mois, davantage centré sur la célébration de la ville à l'occasion de la vénération de ses fondateurs que sur les protections qu'on peut en attendre. Malgré les efforts du clergé pour un recentrage spirituel, elles sont principalement occasion d'intégration sociale et d'exaltation de l'identité locale. Évolution qui pose la question de savoir si cette fête identitaire est encore une fête chrétienne. Elle mobilise une part importante de la population et de considérables moyens financiers. Saint-Junien est une petite ville de douze mille habitants environ, mais seconde ville du Limousin, avec une forte activité industrielle depuis la fin du XIX^{e} siècle, essentiellement le travail du cuir et la ganterie, donc une population ouvrière importante. C'est une des plus anciennes municipalités communistes de France, depuis 1921, et elle l'est demeurée jusqu'à aujourd'hui. De longue date, la pratique religieuse y est faible (3% environ).

Officiellement, le cycle commence le deuxième dimanche de janvier, dans la sacristie de la collégiale, par l'élection d'un comité d'organisation (plus ou moins quatre-vingt personnes les dernières années) et de quatre jeunes gens natifs de Saint-Junien qui, vêtus d'un curieux costume (pantalon rouge bouffant, chemise blanche, écharpe et shako noirs, longue épée médiévale), seront sous le nom de «Suisses» les gardes des reliques pendant toute la période de l'ostension. Ils les escortent dans leurs déplacements et sont en quelque sorte devenus la figure emblématique des ostensions de Saint-Junien. En fait, la préparation est devenue si importante que les commissions se mettent en place dès l'automne et que l'élection n'est plus qu'une officialisation ! On peut même dire qu'il n'y a pas de rupture totale d'une ostension à l'autre, car un groupe plus ou moins important se charge de conserver les éléments de décor, les indications pour les mises en place, parcours et pratiques selon la tradition, de prévoir et parfois de faire planter plusieurs années à l'avance les deux mille cinq cents arbustes, entre autres, nécessaires au décor de la ville... Aussi bien le temps lui-même semble-t-il modifié et on dit couramment ici «l'année dernière» pour parler de la précédente ostension et «l'année prochaine» pour annoncer celle qui vient !

Le dernier dimanche de janvier a lieu la cérémonie de «l'ouverture des portes» de la ville. Les quatre Suisses, accompagnés du président du Comité, de ses membres, de la fanfare qui joue leur marche traditionnelle, font le tour des boulevards qui ont remplacé les anciens remparts de la ville, abattus par Turgot. Aux emplacements des anciennes portes, aujourd'hui occupés par un bistrot, une banque, un HLM... qui arborent alors les drapeaux des anciens

quartiers, ils tracent sur un pas de marche (presque dansé) par trois fois une figure en carré suivie d'un profond salut de leurs longues épées (des colichemardes), suivis de salves tirées par les pompiers et de ritournelles ! Ce parcours se répétera à toutes les autres manifestations ostensionnaires.

Avec le même cérémonial, à la mi-carême, on monte le drapeau des ostensions, aux couleurs des quatre quartiers, entre les tours de la collégiale (il n'en sera jamais retiré et sera lentement détruit par les éléments...).

Le dimanche de Quasimodo, véritable ouverture religieuse des ostensions, le curé, devant le président et les membres du Comité, ouvre solennellement le tombeau avec quatre clés ornées de rubans aux couleurs de chaque quartier ! Il en sort les reliquaires des «chefs» de saint Junien, saint Amand et saint Théodore. Ces reliquaires, ouverts pour que les fidèles puissent baiser les reliques, seront présentés sur un reposoir, sous la garde des Suisses, traditionnellement jusqu'au dimanche de la Trinité.

Le 1er dimanche de mai, en plus du parcours habituel des anciens remparts et des anciennes portes, les Suisses saluent la plantation de «mais» gigantesques devant la collégiale et devant la chapelle Notre-Dame-du-Pont. Ils iront aussi présenter leur salut accompagné de salves et de fanfares devant les demeures du maire, du curé, du capitaine des pompiers et divers autres notables...

Le dimanche de la Trinité, traditionnellement, mais à des dates variables actuellement pour des raisons de coordination avec les autres villes ostensionnaires, a lieu la «clôture des ostensions». C'est une fête spectaculaire qui transforme la ville pendant les deux semaines nécessaires à la construction du décor et en mobilise la population pendant des mois pour la préparation des milliers de fleurs de papier, de guirlandes et d'oriflammes et celle des costumes du cortège historique. Cette préparation, occasion de multiples collaborations, de réconciliations, de brassage des divers groupes sociaux, d'intégration des nouveaux venus, joue un rôle important de renforcement de la sociabilité locale. Le cortège représente essentiellement saints limousins, évangile et histoire de la ville. Il précède la procession des reliques. Celle-ci, sous la présidence de l'évêque de Limoges, gagne l'anneau des anciens remparts par l'ancienne rue du Pont-Levis, décorée sur son parcours de rochers et de feuillages qui se rejoignent en voûte pour évoquer la forêt de Comodoliac où vécurent les ermites Junien et Amand dont on vénère les reliques comme les fondateurs de la cité. L'anneau des boulevards et les rues intérieures de l'ancienne cité sont abondamment décorés de branchages et de fleurs de papier aux couleurs de chaque quartier. Sur le parcours du cortège, des «chapelles» ou théâtres de verdure abritent des représentations (statues ou saynètes) de la vie des mêmes saints. Ce cortège n'a cessé de s'amplifier, de deux cents figurants environ au début du siècle jusqu'à mille deux cents les

dernières années, tout comme les spectateurs qui sont passés au cours de la même période de dix mille à plus de cent mille.

Le lendemain, une dernière sortie des Suisses, entourés de quelques figurants désireux de prolonger la fête, accomplit la fermeture des portes de la ville selon un rituel semblable à celui de l'ouverture.

La remontée, aussi loin que les documents le permettent, dans l'histoire du cycle ostensionnaire à Saint-Junien, aussi bien que dans celle de la vie politique locale, permet de mettre en évidence les différences de modalités de participation des divers groupes sociaux. Les ouvriers, par exemple, participent moins à l'organisation pour laquelle ils disposent de peu de temps ou au cortège car ils sont réticents devant le luxe de certaines figurations historiques et devant la présence très visible du religieux, mais paraissent plus attachés au décor de la ville et aux sorties des Suisses qui sont d'ailleurs les formes les plus anciennes, les plus traditionnelles de l'état actuel des festivités. L'organisation, les innovations, le spectaculaire sont plutôt l'affaire du groupe des commerçants de la rue principale et de quelques notables, mais aussi, autour de la paroisse, d'un noyau de croyants qui coïncide d'une certaine façon avec l'opposition à la majorité municipale. Dans ce contexte, l'organisation des ostensions joue un rôle dans l'équilibre des forces sociales locales. Elle permet, dans une ville très majoritairement de gauche, où persiste une forte minorité d'opposition écartée du pouvoir municipal depuis plus de soixante ans, de lui laisser une occasion de se montrer en organisant une manifestation traditionnelle, où d'autres trouvent pour leur part des intérêts différents, et de faire ainsi fonctionner une unanimité limitée mais assurée de retour à chaque ostension.

Le paradoxe, non pas de la persistance mais du développement actuel des ostensions, demeure pourtant difficilement explicable. Il est bien évident que ce n'est pas la ferveur d'une ville peu pratiquante qui explique l'ampleur d'une manifestation chrétienne autour d'un culte enraciné dans le Moyen Âge, ni celle des spectateurs de la dernière journée ! On a par ailleurs bien des signes du désintérêt croissant pour le culte des reliques en tant que tel : diminution des heures d'ostension, du nombre des fidèles qui les baisent, début de la dispersion des spectateurs quand le groupe ecclésial, portant les reliques, fait suite au cortège historique... Elles paraissent n'être plus qu'un des signes de reconnaissance et d'exaltation de ce passé, signe comme enfoui dans l'abondance des manifestations qui visaient à les célébrer et qui s'y substituent : la résurrection imaginaire de la forêt originelle, des murs et des portes de la cité médiévale, l'évocation des figures de l'histoire de la ville, le succès même de la manifestation qui contribue au prestige de la ville ; les ostensions de Saint-Junien sont depuis plusieurs siècles, sous des formes diverses, considérées parmi les plus riches et les plus belles du Limousin. Dire qu'un

culte de la cité s'est substitué au culte du saint et que ces fêtes n'auraient désormais plus qu'un caractère identitaire où se mêleraient contemplation nostalgique de son propre passé et contemplation narcissique de son habileté à le célébrer, ou une fonction de facilitation de la sociabilité et de l'équilibre politique, ne permet pas d'expliquer pourquoi une ville incroyante manifeste son identité par une fête chrétienne. Le paradoxe apparu au premier regard demeure : pourquoi des symboliques d'apparences archaïques de verdure et d'ossements exposés au printemps dans une ville industrielle ? Pourquoi des saints promenés comme des drapeaux dans une ville communiste ?

Les municipalités de gauche qui ont essayé dans le passé, là comme en d'autres villes, de favoriser le glissement vers une fête civile, en jouant de la célébration concurrente du 14 juillet, ou de fêtes locales profanes, en favorisant au début du siècle le développement des fêtes foraines qui se greffaient sur les festivités, voire en associant des nouveautés comme les courses automobiles... n'ont pas eu de succès durables ! À Saint-Junien, plus tard, on a essayé de restreindre les manifestations : refus, certaines années, de décorer les magasins de la coopérative, refus de laisser les pompiers participer par leurs salves aux «sorties des Suisses»... L'impopularité de ces mesures a contraint une municipalité soucieuse de rester proche de ses électeurs à reculer. D'autres villes, Limoges, Saint-Léonard, invoquant le maintien de l'ordre public, ont interdit toutes les processions à partir de 1880. Leurs ostensions en ont souffert, mais elles ont continué à l'intérieur des églises et ont refait surface quand les interdictions ont été levées en 1960. On verra plus loin qu'un effet inattendu en a sans doute été de contribuer, par compensation, à l'essor des ostensions voisines.

L'ORDRE DES SAINTS

Les traits particuliers à l'histoire de Saint-Junien ont-ils des équivalents ailleurs ? Y a-t-il des relations entre les caractères et l'histoire des différentes cités ostensionnaires ? Forment-elles un système ?

L'observation des autres cités ostensionnaires fait surtout apparaître une grande diversité de situations. Diversité qui est cohérente avec cet aspect même de fêtes identitaires : ces villes sont d'importances différentes, ont des topographies différentes, des histoires différentes, une économie différente... Certaines de ces fêtes sont très anciennes et remontent au Moyen Âge, ou tout au moins à l'établissement de la périodicité septennale, au début du XVI^{e} siècle, comme c'est le cas pour Limoges, Saint-Junien, Aureil, Saint-Léonard... D'autres datent du XVII^{e}, comme celles de Le Dorat et de Javerdat... Celles de Chaptelat et Saint-Victurnien n'ont en revanche que quelques décen-

nies... Certaines manifestent une très grande ritualisation : Saint-Junien, Le Dorat, Limoges, Aixe. D'autres innovent à chaque fois : Saint-Léonard, Saint-Yrieix.

Limoges, Saint-Junien, Le Dorat, Saint-Léonard ont des cycles complexes avec, outre l'ouverture et la clôture solennelles, plusieurs manifestations. D'autres, telles Rochechouart ou Aixe, étalent leur clôture sur deux jours, la faisant précéder d'une procession nocturne aux flambeaux. D'autres enfin, Saint-Just, Aureil, Saint-Victurnien, Saint-Yrieix, Javerdat, pour des raisons variées (moindre richesse, villages ou clergé peu incitatif), n'ont pas de manifestations spectaculaires en dehors de la clôture des ostensions.

Saint-Junien seule a un parcours processionnel qui entoure le cœur historique de la ville. Limoges l'a peut-être eu... Saint-Léonard y tend peut-être... mais pour l'instant, leurs parcours comme celui des autres cités serpentent à travers les rues de façon immuable dans quelques cas, variable d'une fois sur l'autre dans d'autres. Certaines processions sortent dans la campagne environnante : Aureil, Javerdat, Saint-Yrieix ; d'autres se limitent à la cité... Certaines ont un rapport avec les parcours des dévotions populaires ou les sites des «bonnes fontaines» à vertus thérapeutiques, d'autres pas...

Chaque ville apporte semblablement un fort investissement émotionnel autant que matériel et financier dans la préparation de ces fêtes, à tel point que le plaisir et la cohésion sociale y sont autant le fruit d'une préparation collective et exaltante, étalée sur de longs mois, que de l'effervescence de la fête elle-même. Mais chaque ville manifeste dans cette fête une identité différente :

- Saint-Junien, nous l'avons vu, exalte directement l'histoire locale, son histoire propre mise en scène, l'histoire figurée des saints fondateurs, la forêt, les chapelles, les quartiers, les remparts, les portes, le tout évoqué par des couleurs, des parcours, des salutations, les figurations du cortège... ;

- au Dorat, le rituel deux fois répété à l'ouverture comme à la fermeture, est tout autre. Le ton est guerrier : on est à la frontière nord du Limousin, la Marche, une région longtemps marquée par l'insécurité. Aux ostensions, Le Dorat accueille les délégations des paroisses voisines (accompagnées de milices en armes). Après avoir vérifié que les armes sont déchargées, les délégations entrent dans la collégiale. Chaque paroisse y rejoint son emplacement traditionnel. Les Dorachons les regardent entrer et sortir mais ne sont, ce jour-là, que spectateurs de leurs propres ostensions. Ils pourront vénérer plus tard, le long du cortège qui, après la messe, suit un parcours traditionnel à travers les rues vers une place qui domine largement la campagne environnante. Le Dorat, ville «conservatrice», met l'accent sur son rôle de ville dominante et sa zone d'influence. L'aspect guerrier et le jeu des

allégeances se poursuivent au-delà de la procession quand les milices vont de place en place tirer des salves devant les demeures dorachones où résident des gens originaires de leurs bourgs ;

- Saint-Léonard joue de la figure de son fondateur, le seul vénéré au-delà du Limousin (cent treize sanctuaires en Angleterre, cent quarante et un en Allemagne... dont le plus célèbre est Inshenhoffen, en Bavière) et de son ancienne position sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle pour mettre l'accent sur l'ouverture, laquelle dépasse l'aspect géographique : saint Léonard patron des prisonniers a été l'occasion de rencontre avec Amnesty International ; saint Léonard distribuant des terres aux pauvres a été l'occasion de sortir des unanimismes faciles pour promouvoir le thème des droits de l'homme, au risque de frictions locales ;

- Aixe-sur-Vienne est centrée sur un culte marial lié aux sources et aux points d'eau où Marie fait figure de sainte locale. Sa couronne, offerte par les Aixoises dévotes de la fin du siècle dernier, fut si astucieusement montée que celles-ci pouvaient toujours y reconnaître les bijoux qu'elles avaient offerts à la Vierge, ce qui permettait toutes sortes de projections. Cette couronne, enfermée dans un coffre pendant la période inter-ostensions par crainte des vols, y prend statut de quasi-relique. Objet de fascination et jalousement gardée pendant les ostensions, elle est, elle aussi, devenue figure emblématique de la cité. Second aspect sur lequel on reviendra plus loin, la mise en vedette de la participation des corps de métiers, trace de ses origines opposées à celles de Limoges, la ville rouge.

Chacune de ces principales villes ostensionnaires a sa zone d'influence marquée par la présence de délégations (reliques, gardes, confréries...) dans ses cortèges et de visiteurs des villes en relation avec elle dans le public des festivités :

- un groupe autour de Saint-Junien : Javerdat et Saint-Victurnien, villages pour qui le poids des ostensions est plus lourd et qui demandent et reçoivent un soutien par la présence de fanfares et en aides diverses. Et sur un mode différent, Rochechouart, anciennement en rivalité avec la ville industrielle et qui lui a été préférée comme sous-préfecture, tente de rivaliser aussi par des ostensions somptueuses mais dont le style de décor et de cortège s'inspire visiblement de sa voisine ;

- un groupe autour de Saint-Léonard, avec Aureil et Saint-Just-le-Martel, même si une certaine distance critique se manifeste ;

- des relations entre Saint-Yrieix et Nexon ;

– les ostensions du Dorat se présentent par essence comme celles d'une constellation de quarante communes dont le lien était d'avoir appartenu anciennement à sa juridiction.

Les rapports que les municipalités entretiennent avec les ostensions sont bien différents aussi suivant les cas :

– au Dorat, seule ville à majorité «conservatrice», le maire est depuis longtemps un des membres de la confrérie et la municipalité est partie prenante dans la préparation des ostensions ;

– partout ailleurs, depuis quelques années, les maires mettent camions et ouvriers municipaux au service de la mise en place du décor de la ville, assurent parfois les frais de l'illumination et, au cours des dernières années, ont parfois directement apporté leur soutien en allouant une subvention. Y aurait-il perfidie à rappeler que 1981 et 1988 furent également des années d'élections, prévisibles même si pour une part anticipées ? Plus largement les ostensions sont maintenant reconnues et soutenues comme patrimoine culturel du Limousin.

Mais il n'en a pas toujours été ainsi : à Saint-Léonard et à Limoges, on l'a déjà évoqué, les ostensions (comme toutes processions) ont été interdites par arrêté municipal à partir de 1880 (jusqu'à 1960 !) avec comme justification les risques pour l'ordre public. Les résultats ont été paradoxaux :

– à Saint-Léonard, la Confrérie, fondée à la fin du XI^{e} siècle et réformée à plusieurs reprises, était une fois de plus très affaiblie. Devenue lieu de résistance, elle a retrouvé une nouvelle jeunesse en se donnant de nouveaux statuts et en développant tout un cycle de fêtes annuelles autour du culte de saint Léonard, dont le fleuron est la Quintaine, «fête civile», jeu équestre où l'on brise une «bastille» symbolique. La municipalité a aussi tenté d'interdire cette fête entre 1903 et 1910 mais a dû finalement l'autoriser. Elle n'aurait peut-être pas le même relief sans ces avatars et la Confrérie est encore actuellement le plus ferme pilier du culte de saint Léonard et des ostensions retrouvées ;

– à Limoges, en 1880, le risque d'incidents entre un cortège ostensionnaire qui prenait de plus en plus d'ampleur et une population ouvrière très anticléricale n'était probablement pas négligeable ! [5] Après l'interdiction, les manifestations se sont retirées à l'intérieur des sanctuaires mais la fin du siècle a vu le début du spectaculaire développement du cortège de Saint-Junien et l'afflux des visiteurs après que celui de Limoges ait été interdit. On y voit aussi, en 1890, la transformation de la fête mariale d'Aixe en ostensions autour de reliques plus ou moins récemment acquises ainsi que la mise en vedette, dans ces ostensions, de délégations d'ouvriers des entreprises locales ou des corporations d'artisans. Comme si l'Église du

diocèse de Limoges avait voulu montrer qu'elle aussi pouvait mobiliser les milieux ouvriers et que les ostensions n'étaient pas des dévotions liées à une culture dépassée, un folklore de petites villes encore imprégnées d'une culture rurale.

Deux des plus prestigieuses ostensions, Saint-Junien et Aixe, trouvent donc un essor nouveau au moment où celles de Limoges entrent dans une vie souterraine. Le devenir des ostensions de Limoges aura d'autres retentissements encore sur l'ensemble des villes ostensionnaires lorsqu'en 1946 s'amorcera leur réapparition au grand jour avec l'initiative de l'évêque de Limoges connue sous le nom de «Grand retour de saint Martial». La châsse du saint évangélisateur du Limousin fut transportée dans toutes les paroisses ostensionnaires au cours d'une ostension exceptionnelle de quinze mois. En 1960, lorsque les ostensions sont à nouveau autorisées sur la voie publique à Limoges, l'antique coutume qui voulait que les clôtures de toutes les ostensions aient lieu le dimanche de la Trinité sera modifiée au profit d'un calendrier étalé fixé de telle sorte que la relique de saint Martial et l'évêque puissent participer à chacune des ostensions et, inversement, que des délégations de chaque ville ostensionnaire puissent être présentes à la clôture de Limoges.

Le système ostensionnaire jusqu'alors latent, exprimé par les regroupements sporadiques autour de saints et de villes phares, apparaît alors plus manifeste, comme il est manifeste aussi dans la façon dont toute ostension, même de création récente, tire sa légitimité du système septennal inauguré en 1519 et plus anciennement du «miracle des ardents» opéré par la relique de saint Martial en 994. Toute ostension peut ainsi se prétendre légitimement participer d'un phénomène millénaire et en tirer des sentiments sécurisants de durée et de solidarité avec les autres participants.

Mais, bien plus, en regardant à nouveau les tensions, ou ambivalences, de la diversité des dates de fondations et des formes concrètes, et des identités locales manifestées par les diverses ostensions avec l'unité référentielle invoquée, mais aussi de la modernité communiste ou socialiste avec des figures emblématiques d'ermites ou d'évêques médiévaux, de la double image, bonne image de patrimoine culturel, image équivoque de pouvoir religieux, que les ostensions présentent pour les municipalités, on est conduit à penser à ce que Louis Dumont dit de la Tarasque : [6] au cours d'une ancienne cérémonie, un dragon professionnel conduit par une petite fille évoque le miracle par lequel sainte Marthe aurait délivré de ce fléau la ville de Tarascon. Par son nom, le dragon a également une double image, il est aussi emblème de la localité ; à travers ses redoutables coups de queue et la fumée de ses naseaux s'exaltent symboliquement les énergies locales, et en même temps par sa subordination à sainte Marthe, le dragon (et la ville) se reconnaît subordonné au christianisme. La communauté tarasconaise s'exalte du même mouvement où elle s'ins-

crit dans la chrétienté méditerranéenne. Ce qui est paradoxal pour notre rationalité occidentale dont Louis Dumont, s'appuyant sur l'étude des cultures orientales, dénonce l'aveuglement. Contrairement à ce que pense l'individualisme moderne, on doit constater que la vie courante est tissée de dépendances, de systèmes subordonnés et super-ordonnés, de hiérarchies... La subordination à un ensemble supérieur peut ainsi être favorable à l'exaltation de la localité.

La question de savoir s'il s'agit encore de fêtes chrétiennes ou si elles n'ont plus qu'un rôle identitaire, et l'apparent paradoxe de voir ce rôle identitaire garder la forme d'une fête chrétienne dans un contexte culturel et politique très déchristianisé, apparaît alors, sur le mode symbolique sinon sur celui de la dévotion, comme un faux problème. Elles sont identitaires parce qu'elles sont chrétiennes. C'est justement parce que la structure chrétienne du système ostensionnaire offrait ce cadre, à nos yeux paradoxal, d'inscription dans une structure hiérarchiquement ordonnée qu'elle se prête à être le support de symboliques locales identitaires. Et leur vitalité actuelle, qui n'en fait en rien des survivances, ainsi que les marques de leurs différences sont parfaitement cohérentes avec la visibilité accrue de leurs liens aux ostensions de Limoges et entre elles. À côté des traits si évidents de leurs fonctions de facteurs d'équilibre politique et de cohésion sociale, de leur rôle de conservatoire du patrimoine culturel local, on peut expliquer le caractère chrétien, enraciné dans des coutumes médiévales, des ostensions comme fêtes identitaires de communes très majoritairement communistes ou socialistes.

Notes

[1] A. Corbin, *Archaïsme et modernité en Limousin au XIX^e siècle. 1845-1880*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1975, 693 p.

[2] F. Lautman, *Des protections à la tradition*, dans *Autrement,* série Mutations, n° 115, mai 1990, pp. 114-120.

[3] F. Lautman et B. Pommaret, *Aureil : du saint protecteur au saint patron !,* dans *Ethnologie française*, 1983, n° 4, pp. 351-361.

[4] F. Lautman, *Toujours plus belle, la fête ! Les Ostensions de Saint-Junien*, dans *Ethnologie Française*, 1983, n° 4, pp. 369-396.

[5] J. Merriman, *Limoges, la Ville Rouge*, Belin, Souny, 1990, 287 p. (1re éd. à Oxford, University Press, 1985).

[6] L. Dumont, *La Tarasque*, nouv. éd., Paris, Gallimard, 1987, 259 p.

L'EMBLÈME DU POULAIN DE PÉZENAS DANS L'IDÉOLOGIE POLITIQUE LOCALE

par Claude ACHARD

Pour ceux qui n'auraient jamais vu le Poulain, on peut le décrire comme une cage en forme de tunnel, recouverte de toile. On place à l'avant, au bout d'un manche à balai caché par une gaine de la même toile, une tête de cheval. Neuf porteurs se placent dessous, un *meneur,* tambour de basque à la main, prend la direction des opérations. Et le Poulain peut partir faire son tour de ville et animer la fête.

Les Piscénois s'efforcent de l'associer à toutes leurs activités : des auto-collants, des porte-clefs, des épinglettes, des petites assiettes ou des dés à coudre présentent même son effigie. Les cartes de la Maison pour Tous y font allusion, les programmes du Ciné-Club et ceux de la *Mirondela dels Arts* requièrent souvent sa présence. Le Vélo Club crée-t-il un critérium ? Il le baptise «Poulain Bike». Le foyer socio-éducatif du collège cherche-t-il un titre ? Il devient *Lou Pouli.* Quant aux élèves de la *Calandreta,* l'école maternelle occitane, ce sont des *Polinets.* Récemment, une «fête multicolore» l'a érigé en véritable symbole d'unité et d'intégration.

Indéniablement mêlé à tous les événements marquants, le Poulain s'impose dans la vie des Piscénois. Le registre des délibérations consulaires en porte témoignage en 1756 : «La danse du poulin... est dans cette ville un signe de joye et d'allegresse [1].» On pourrait juger l'expression banale s'il n'y avait, pour préciser ces sentiments, une série constante de remarques du même ordre : «Une énorme et grotesque représentation d'un cheval... est un des monumens publics dont les habitans sont le plus fiers ; il est connu sous le nom de poulain», écrit, non sans ironie, l'académicien Etienne de Jouy, mais force lui est de constater que «le plus ou moins de solennité d'une fête publique, à Pézénas, s'annonce d'un mot, le poulain sort ; ou bien, le poulain ne sort pas [2].» Et Aguilhon ajoute que «sans la danse du Poulain...il n'y aurait pas de véritable fête chez nous [3].» Non seulement «il fait l'objet de l'enthousiasme du peuple» mais, selon Renaud de Vilback, «des personnes, fort raisonnables d'ailleurs... ne laissent pas de tenir fortement au poulain [4].» «Toutes les classes tiennent au poulain», renchérit Jean-Marie Amelin [5]. Croirons-nous à une exagération toute méridionale lorsque Albert-Paul Allies parle d'une «joie qui tient du délire... chez tous les habitants [6]» ou que nous lisons chez Georges Beaume : «Le peuple l'adore avec une ferveur religieuse [7]» ?

J'ai assisté à la sortie de l'animal pour fêter la victoire, en championnat de France, de l'équipe de rugby junior, le 7 juin 1986 : rien n'aurait pu donner

Fig. 1. Le Poulain.

autant l'impression d'une «procession laïque». De surcroît, des propos récents nous inclinent à penser que notre romancier est dans le vrai. Ainsi, le président des *Machous* — les principaux animateurs du Carnaval — dit en confidence : «Le Poulain, je le vis. Rien qu'à entendre la musique, j'ai des frissons.» C'est aussi ce qu'éprouve Claude Alranc : «quand on entend la musique... on a la chair de poule, on sent sa poitrine prête à éclater [8].» Pareille popularité explique qu'il «suffise d'annoncer la sortie du Poulain... pour faire descendre les Piscénois dans la rue» [9] et leur permettre d'exprimer leur «pétulance poulinière» [10].

Sous l'Ancien Régime, deux usages nettement distincts apparaissent : l'un, cérémoniel, pour le passage des grands personnages, les fêtes exceptionnelles célébrant les victoires, les naissances d'enfants royaux et surtout pour les trois sorties officielles de la Saint-Blaise, de l'Ascension (la fête de *Caritat*) et de la Saint-Jean ; l'autre, carnavalesque, n'a visiblement pas l'approbation de la *sanior pars* de la population, consuls et conseillers politiques, qui rechigne à payer les réparations d'une machine plus ou moins éreintée ou démantibulée en période de carnaval lors de *possadas* plutôt brutales.

Les grands de ce monde qui passèrent par Pézenas sont jugés en fonction de leur réaction face au Poulain. Ainsi l'intendant Basville est encore en butte à

l'hostilité des *machous*, pour avoir répondu aux maire et consuls «qu'il fallait le mettre au feu», lorsqu'on l'interrogea en 1701 sur l'opportunité de la présence du Poulain au passage des ducs de Berry et de Bourgogne [11]. De même Badinguet, alors prince-président, dont on se moque toujours parce que «la machine du poulin lui ayant fait sa gesticulation lui causa une espèce d'effroi [12].» Fort heureusement, par compensation, Louis XIV «print son plaizir a voir danser la dite machine du poulin... ayant fait arrester par trois fois son carrosse pour avoir le plaizir de cette machine [13].» Les foudres de l'intendant Basville ayant été bravées, les ducs de Berry et de Bourgogne virent tout de même l'animal qui «les divertit beaucoup et trés agréablement [14].»

Quant au président Albert Lebrun, venu assister aux fêtes du vin à Béziers en juillet 1939, il avoua dans son discours : «Peut-être eut-il été préférable pour accomplir cette visite plus à loisir d'utiliser... le Poulain de Pézenas, de préférence aux 40 chevaux qui vont nous entraîner à une allure désordonnée sur vos routes poudreuses [15].» Le président François Mitterand l'a vu danser à Montpellier, le 12 janvier 1988, pour l'inauguration de l'Hôtel du Département. Comme notre Poulain était en compagnie du Bœuf de Mèze, du Chameau de Béziers, de l'Âne de Gignac, du Loup de Loupian, de l'Escargot de Saint-Pargoire, etc., nous ignorons son sentiment particulier sur notre animal favori.

Le Poulain participe aux dernières fêtes de la monarchie, au moins jusqu'à la Saint-Jean de 1791 [16]. La seule sortie «politique» que l'on pourrait lui attribuer, en ces débuts de la Révolution, est sa présence à la fête de la Fédération, le 14 juillet 1790 [17]. Il disparaît en 1793 et, lors de sa résurrection en 1801, manque d'être brûlé par des «partisans du système de terreur» qui voient probablement en lui un vestige du despotisme [18]. Le Consulat l'autorise à participer aux *caritats,* mais uniquement parce qu'il «produit des dons à l'hospice [19]», et l'Empire l'apprivoise en l'associant à ses fastes : promenade du buste de sa Majesté l'Empereur et Roi, Saint-Napoléon, mariage de l'ogre corse et de Marie-Louise d'Autriche, naissance et baptême du roi de Rome... À partir de là, chaque nouveau régime, au moins à ses débuts, sollicite sa participation. On le voit figurer dans les fêtes de la Saint-Louis en 1814 et 1816 ; de 1831 à 1838, il sort pour la fête du roi, le 1er mai, et pour l'anniversaire des Trois Glorieuses. Selon la tradition orale, il se pare d'une robe rouge sous la seconde République, ce qui marque un engagement politique non équivoque. Quant au Second Empire, il use de sa participation aux Saint-Napoléon jusqu'en 1866. La troisième République en fait l'ornement du 14 juillet de 1880 à 1884. C'est probablement à ce moment-là que le bas de la robe se «républicanise» avec l'adjonction d'une bande tricolore, que les fleurs de lis des flancs, devenues abeilles sous les deux Napoléon, se transforment en étoiles, et que celles des armoiries sont même remplacées par des roses.

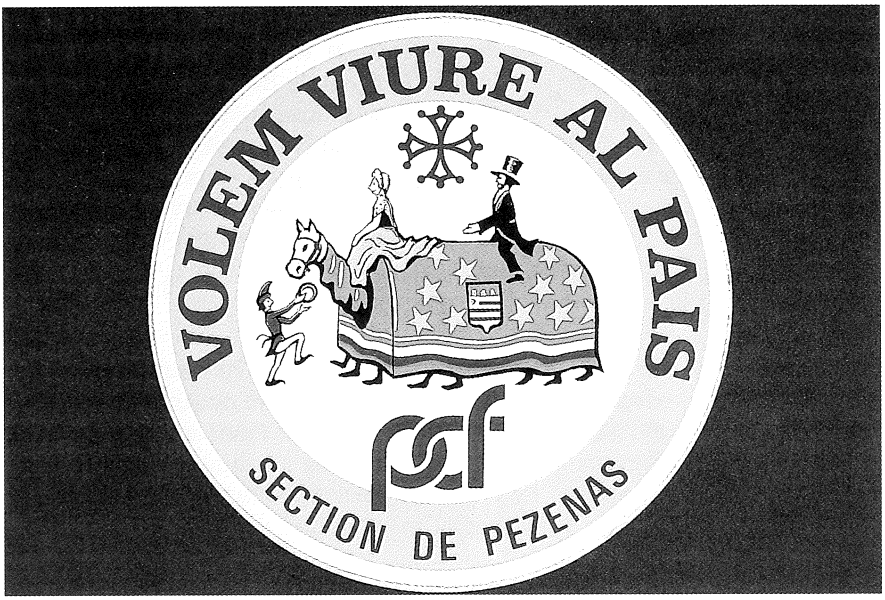


Fig. 2. Autocollant de 1978.

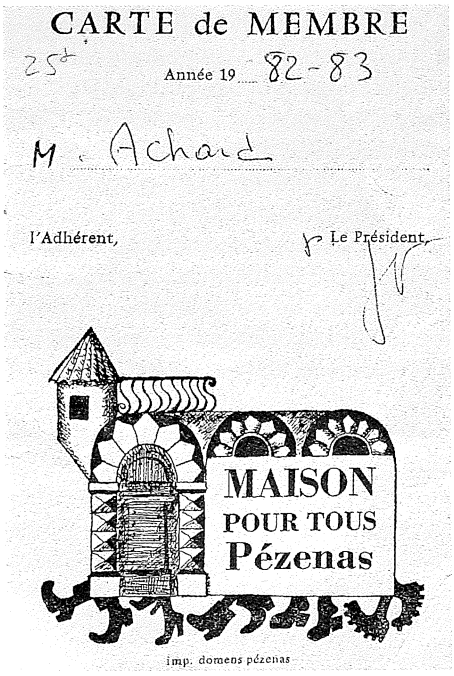


Fig. 3. Carte de membre, 1982-83.

Le premier à constater que les hommes politiques — et non plus les régimes — courtisent le Poulain est le romancier Georges Beaume dans *Monsieur le Député.* On y voit le maire Cauqueril faire aux porteurs le don généreux d'une pièce de cinq francs, confiée à sa femme, galanterie suprême, pour être glissée dans la gueule du monstre [20].

Quiconque s'attaque au Poulain s'expose à un discrédit politique total. Les conseillers municipaux carnavaliers, qui se livrent à une *saturnale* en février 1888, sont présentés comme des vandales, coupables d'un crime de lèse-majesté poulinière [21]. Ils le paient de leur élimination aux élections suivantes. De même Bastide, le directeur des *Droits de l'Homme, lo Rabinat* [22] de Cournonterral, est immédiatement disqualifié : de quoi se mêle ce personnage qui ne saurait «avoir sucé le lait de ce terroir», pour tout dire, «cet étranger» ? Si ce socialiste demande en politique «le chambardement général», ce n'est certainement pas une raison pour exiger la suppression de «l'animal emblématique» [23].

Si j'en crois un témoignage oral, les changements de costumes d'Estièinou et d'Estièineta indiquaient, avant la guerre de 14, la tendance politique des porteurs. Les jardiniers par exemple, manifestant un certain conservatisme, les maçons se classant de façon plus radicale [24]. Depuis les années 30, la neutralité l'a emporté : ce sont des costumes figés une fois pour toute qui sont attribués à nos héros. Estièinou est censé s'habiller en marié : cravate blanche, lévite et pantalon noir. Estièinette s'en tient à la toilette des jardinières piscénoises aisées de la fin du siècle dernier.

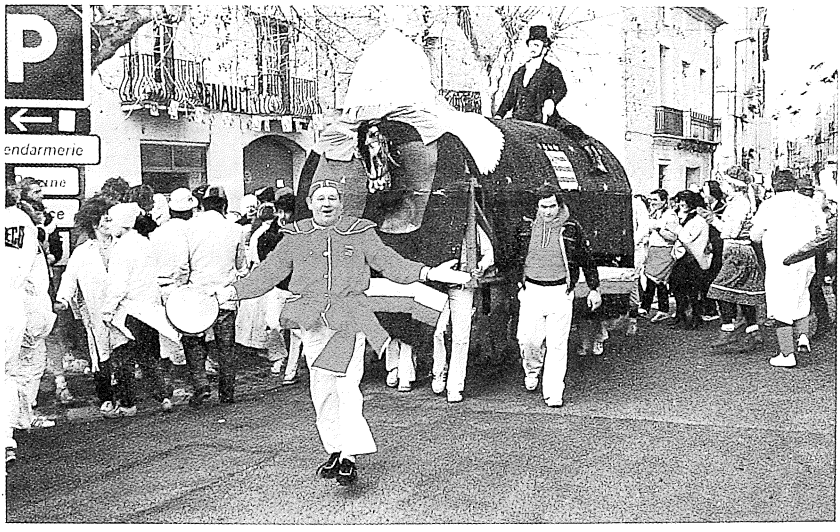
Tout le monde désire être soutenu par la popularité du Poulain, «animal sacré» [25], «au-dessus de tout soupçon» [26], «grand héros du Carnaval [27]», c'est-à-dire de l'événement culturel piscénois le plus important de l'année. Bien sûr, le Poulain est politiquement neutre mais faire en sorte qu'on le croie d'un certain côté ne nuit pas. Tout bon Piscénois est carnavalier dans l'âme et aime faire la fête ; s'il ne met pas alors sa couleur politique en avant, il ne fait rien non plus pour la cacher. Depuis la dernière guerre, deux associations de carnavaliers ont fait un usage politique de la carnavalade : Métan'Oeuf, dont les éléments actifs étaient indéniablement socialistes et «roulaient» pour Jean Bène ; les *Machous* ont «roulé», non moins indéniablement, pour Pierre Guiraud, alors communiste, devenu depuis réformateur. Empressons-nous d'ajouter, pour ménager les susceptibilités locales, que les éléments de base étaient, eux, de toutes les tendances et participaient aux activités sans arrière-pensée. Quand je vais voir un match de rugby, aussi sympathique que me soit le capitaine de l'équipe que je soutiens, je ne vote pas obligatoirement comme lui.

En 1978, le parti communiste fit deux tentatives pour amadouer le Poulain : par un numéro du *Bulletin du cercle de Pézenas de la jeunesse communiste,* baptisé, pour cette seule fois, *Le Poulain Rouge,* et un auto-collant très récupé-

un journal pour la ville mars 1987

Pézenas galope

anatome @ montpellier danse



la vie associative : une richesse pour la ville

Bon nombre d'associations sont recensées à Pézenas et je me réjouis de la concertation entretenue régulièrement. Je demeure persuadé que l'atmosphère d'une ville se mesure par l'omniprésence du tissu associatif.

Les réalisations communales sont souvent liées aux réflexions qu'ont eues les associations et, ensemble avec les élus locaux, nous incitons à l'évolution nécessaire du confort des citoyennes et des citoyens.

L'enveloppe budgétaire votée annuellement par le Conseil Municipal encourage les initiatives regroupant ainsi un grand nombre de personnes à la recherche de responsabilités et d'activités diverses.

Les efforts sans cesse renouvelés, la disponibilité des membres, la sympathie des adhérents, la générosité des uns et des autres contribuent au rayonnement économique, social et culturel de Pézenas, notre cité...

Pierre Guiraud
Maire - Conseiller Général

Fig. 4. Journal municipal de Pézenas.

rateur présentant le Poulain et son meneur, la croix du Languedoc et l'inscription *Volèm viure al Païs,* empruntée au *Partit occitan.* Dans les deux cas, les explications fournies sont recevables, le Poulain est plus parlant, représente mieux la communauté qu'un clocher semblable à cent autres. Quant à la variante «rouge» de notre animal, elle contenait à la fois un jeu de mot approximatif (moulin rouge) et l'association à un drapeau porteur d'idéal [28]. Ce que l'auteur de ce titre ignorait, c'est qu'un Poulain portant robe écarlate hante l'imagination des Piscénois depuis la Révolution de 1848, du moins la tradition orale l'affirme-t-elle. Jean Ségonzac, Marius Cambon prétendaient même, mais sans être catégoriques, qu'un Poulain rouge serait sorti en 1936. Cependant nous n'avons pas trace d'une seule sortie cette année-là. Le cours Jean-Jaurès en aurait vu aussi passer un avec attributs révolutionnaires, lors des événements de mai 1968. M. Claude Alberge avoue avoir fait sortir l'animal à cette date, sans robe rouge il est vrai, mais en affublant Estièinou et Estièinette de vêtements «révolutionnaires» : bonnet phrygien, carmagnole, pantalon et jupe blancs rayés de rouge. Ces ballons d'essai ont sans doute eu pour conséquence un tract distribué pendant les élections de 1983 et sur lequel on pouvait voir la robe parsemée de faucilles et de marteaux. L'accusation parut si grave au groupe des porteurs qu'il tint à protester et à affirmer sa neutralité. Ce tract conservateur pouvait passer pour une maladresse, il n'en traduisait pas moins, outre la crainte de voir l'animal municipal déserter définitivement un parti, un grand attachement à ce symbole de la ville.

L'équipe politique élue en 1983 décida, au début de 1986, la création d'un premier logo, à partir d'un P majuscule — première lettre du mot Pézenas —, en forme de tête de Poulain [29]. Un second logo vit le jour en 1988. Moins explicite que le premier, il ressortit, paraît-il, à «l'art moderne». Je ne suis pas sûr qu'il soit compris en dehors de Pézenas. Comme le chantait Brassens : «Nous au village aussi l'on a...». Désormais, il figure sur tous les papiers, tracts, affichettes ou affiches édités par la mairie. Sur les enveloppes officielles et dans les lettres à en-tête, il chasse même les anciennes armoiries de la cité. Tous les bâtiments publics l'arborent. La devise qui l'accompagne devient «Pézenas galope». Le journal municipal prend pour titre *Le Galope* et pratique à toutes occasions l'art de la métaphore autour de l'image du cheval [30]. Cette récupération intelligente d'un bien commun à tous pour valoriser l'image de la ville doit donc apparaître comme une captation réussie.

Notes

[1] A.C.P., Archives Communales de Pézenas, *Délibérations consulaires* BB 41, fol. 184 r.

[2] Victor-Joseph Étienne, dit de Jouy, *L'hermite en Province…*, 3e éd., t. II, Paris, 1819, p. 275.

[3] D. Aguilhon, *Album de la vallée de l'Hérault*, Pézenas, 1844. *Caritat de 1839.*

[4] R. De Vilback, *Voyage dans les départements formés de l'ancienne province de Languedoc… Description de l'Hérault*, Paris, 1825, p. 413.

[5] Jean-Marie AMELIN, *Tableau statistique et pittoresque du département de l'Hérault*, manuscrit 75 de la Bibliothèque municipale de Montpellier, vol. III, fol. 540 r°.

[6] A.-P. ALLIÈS, *Le septième centenaire du Poulain*, dans *L'Étendard Piscénois* du 10 octobre 1925.

[7] G. BEAUME, *Monsieur le Député*, Paris, 1909.

[8] F. BESSIÈRES, propos tenus pour *Pézenas Galope*, mars 1987 ; C. ALRANQ, propos tenus pour *Novelas de la Carrièra*, n° 4, janvier 1978.

[9] Compte rendu des fêtes du Mardi gras, dans *Midi Libre* du vendredi 22 février 1985.

[10] *Bulletin commercial et d'annonces*, Pézenas, n° 4, 12 juillet 1845.

[11] Pierre-Paul PONCET, lieutenant d'Infanterie, *Histoire de la ville de Pézenas, des origines à 1733*, copie Gaudin, manuscrit 241 de la Bibliothèque municipale de Montpellier, 25 février 1701, fol. 65 r°, édition récente à Castelnau-le-Lez, La Domitienne / Les Amis de Pézenas, 1992, 281 p.

[12] Auguste TRONC, *Note manuscrite sur Pézenas, 1863.* Communication de M. Francis LOUP.

[13] A.C.P., *Délibérations consulaires* BB 15, fol. CCLX v.

[14] P.-P. PONCET, *op. cit.*

[15] Revue *Trencavel*, août 1939, n° 32, p. 16. Communication de M. Henri BARTHÈS.

[16] A.C.P., *Compte rendu par la municipalité de Pézenas de son administration pour l'année 1791*, p. 21.

[17] C'est une déduction de ma part : «les dépenses concernant les réparations du Poulain par le sieur Nègre, menuisier» se trouvaient classées avec les frais entraînés par la fête de «commémoration du 14 juillet 1790.»

[18] A.C.P., *Rapport du commandant de la Garde Nationale sédentaire du 28 pluviose an IX* (17 février 1801), d'après les divers rapports qui lui ont été remis par les capitaines.

[19] A.C.P., *Compte d'ordre rendu par le maire pour l'exercice de l'an XI, 30 floréal an XI* (20 mai 1803).

[20] *Saturnale municipale*, article signé Julus Pedro et paru dans l'*Echo de l'Hérault* du samedi 25 février 1888.

[21] G. BEAUME, *op. cit.*

[22] Litt., roussi, brûlé, au sens figuré grigou.

[23] L'*Echo de l'Hérault*, 26 juin 1898.

[24] Témoignage de M. René LANET.

[25] Témoignage de M. Pierre GUIRAUD.

[26] Témoignage de M. Pierre SOULIER.

[27] B. OUSTRIC, *Contribution à l'étude de la Société et des mentalités. Pézénas dans l'œuvre de Georges Beaume romancier (1861-1940)*, mémoire de maîtrise, Montpellier, 1979. 185 pages dactylographiées (*La fête*, pp. 121-128).

[28] Témoignages de MM. Francis SOULIER et Claude SULTAN.

[29] *Pézenas Galope*, Bulletin d'information municipal, janvier 1986, p. 8 : «Le logo — comme on dit en langage publicitaire — mis au point par l'agence conseil en communication «Anatome» associe l'image du Poulain, symbole le plus ancien et le plus fort de notre ville, à l'idée de dynamisme, de vivacité et de gaieté qui sont les traits les plus marquants de la population de Pézenas». Propos de M. Pierre GUIRAUD.

[30] Le journal du collège, selon le vœu des élèves, a pris le nom de *Galopin.*

LE BOIS ET LA STATUE SUR LA PLACE PUBLIQUE. LE «CULTE DES ARBRES» DANS L'ITALIE MÉRIDIONALE ET CENTRALE

par Enzo SPERA

L'observation directe (en Basilicate, en Calabre et en Ombrie) et la documentation recueillie (Abruzzes et Marches) sur un certain nombre de fêtes culminant dans la représentation d'actions cérémonielles basées sur l'utilisation des arbres (abattage, transport en procession, greffage ou érection sur la place centrale du village, tir à la cible et/ou escalade), encore vivaces actuellement, nous permettent de soulever et de définir un éventail de problèmes, en nous basant sur une confrontation synchronique et diachronique, et de formuler certaines hypothèses de lecture, en signalant des lignes directrices et des orientations analytiques ouvertes, plutôt que des interprétations rigides.

Une nouvelle lecture de ces fêtes, confrontée avec le filon interprétatif caractérisant l'analyse historico-sociale, nous permet d'avancer quelques considérations d'ordre problématique, peut-être moins séduisantes si l'on cherche à tout prix des certitudes, que l'on peut au contraire «redécouvrir» plus facilement dans un monde «agro-pastoral» guère mieux précisé. Ce monde est encore perçu comme conservateur et statique, un monde où les données folkloriques continuent à s'alimenter d'une sorte d'aura mystique, encore vivace, où la réalité contemporaine peut aller récupérer le rêve d'une pureté perdue et d'un archaïsme primordial. Attitude encore profondément enracinée dans certaines études concernant le folklore italien, en particulier dans le Mezzogiorno, conçu et analysé comme une sorte de port franc de l'histoire.

C'est dans cette optique mythique que l'on a situé certaines fêtes, définies comme «de culte arboricole», en les rapportant directement à la dimension paysanne et agro-pastorale, sans tenir compte du fait qu'il s'agissait, de toute façon, d'actes représentatifs effectués dans le cadre de structures urbaines, même petites comme celles d'un village de quelques milliers d'habitants ; structures dans lesquelles ces actions ont instauré un rapport de complémentarité avec des actions religieuses, et avec des conceptions socio-politiques, dont le sens ne peut se définir qu'au sein justement d'une structure urbaine.

L'une de ces fêtes, le «Mai» d'Accettura (Basilicate), fut signalée en 1961, par un instituteur de l'école primaire de l'endroit, au professeur d'histoire des traditions populaires de l'université de Bari. On lui adressa également un exposé rédigé en fonction des résultats d'une recherche effectuée en 1967 par les élèves, et sollicitée par le directeur, en l'invitant à l'analyser.

Les indications fournies et ensuite publiées par cet instituteur [1] étaient entièrement axées sur des interprétations mythico-archaïsantes, à partir desquelles la fête était «reconnue», et soumise à l'attention, comme survivance directe d'un culte sylvestre primitif, guère mieux défini.

Cette fête, «découverte» et reconnue comme document attestant la survivance d'un culte païen archaïque, avait reçu ce genre d'interprétation sur la base de la lecture du roman-journal de Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (Le Christ s'est arrêté à Eboli), des poésies de Rocco Scotellaro, et surtout de l'essai *Sud e Magia* d'Ernesto De Martino [2], ainsi que de ses premiers comptes rendus sur les recherches qu'il avait effectuées dans la région [3]. Ces essais justifiaient et renforçaient, dans une optique anthropologique, le contenu et le sens des œuvres de Levi, puis de Scotellaro, deux écrivains profondément connotés politiquement qui ont considérablement marqué la formation des intellectuels lucaniens d'après-guerre ; et pas seulement des intellectuels lucaniens, comme le relève, en 1955, *La via del Sud* de Riccardo Musatti, un des essais les plus connus parmi tous ceux qui furent publiés ces années-là sur la question méridionale.

Il faut aussi rappeler que cette voie est celle qu'ont suivie certaines enquêtes sociologiques (par exemple celle sur le famillisme amoral de C. Banfield et de F.G. Friedmann) menées dans plusieurs villages de la région, et justement dans les années cinquante et soixante, sous l'impulsion également des œuvres évoquées précédemment. Dans ces enquêtes, la culture agro-pastorale de la Basilicate est présentée comme un exemple de l'arriération et de l'état de misère, matérielle et morale, des classes paysannes du Mezzogiorno.

La connotation d'archaïcité, d'extra-historicité et de misère morale fut adoptée idéologiquement, bien que de façon sommaire, comme une occasion de revendiquer la légitimité d'une rédemption, au sens global du terme, qui trouvait un répondant dans les écrits et les essais précédemment indiqués.

En effet, ces livres, devenus chez les intellectuels de gauche une sorte de bible laïque, en fonction également des polémiques et des débats qu'ils avaient soulevés, attirèrent l'attention de la nation sur la condition existentielle de la région. Et cela dans la phase délicate d'un changement de régime, à un moment où cette nation était devenue politiquement plus sensible aux demandes des classes populaires désormais devenues, avec les dangers que cela comportait, sujets politiques électoralement actifs.

La première réponse du nouveau régime républicain, réponse politique et éclatante, non dépourvue de connotations populistes et paternalistes, avait déjà été sollicitée par le «scandale» des *Sassi* de Matera (quartiers anciens de la ville, aux maisons creusées dans des grottes, qualifiées de troglodytes par Carlo Levi, et de «honte nationale» par Togliatti en 1948) : leur «rénovation»

(dans le sens d'une acculturation, comme on peut le relever dans les rapports de l'UNRRA-CASAS) accompagnait la réforme agraire, en réponse aux protestations et aux exigences de terre qui avaient débouché, dans l'immédiat après-guerre, sur les luttes paysannes. Certains faits qui se produisirent dans le département de Matera (Irsina, Montescaglioso) et en Calabre furent dans ce sens particulièrement violents et significatifs.

Ainsi donc l'archaïsme et le primitivisme étaient adoptés et utilisés, non sans ambiguïté, comme bases d'une contestation, et pour justifier des revendications sociales et les réponses qui y étaient données ; revendications non dépourvues d'une certaine complaisance, sentant sa victime, et visant à solliciter des interventions supplémentaires de l'État dans la région.

L'industrialisation fut donc présentée comme une occasion de développement économique et socio-culturel, opérant comme unique alternative moderne au soi-disant primitivisme et archaïsme d'une condition rurale dépassée et passive alors que celle-ci exigeait des interventions plus prolongées et articulées, mais politiquement moins voyantes, et moins rentables du point de vue du consensus.

Cette vision interprétative et politique se répand et se consolide et, bien que désormais dépassée et stéréotypée, elle se révèle encore fructueuse et utile dans la présentation d'une certaine image au cours des années soixante-dix. Au point que les associations culturelles et les syndicats d'initiative, gonflant le mythe de la culture paysanne et de son arriération présumée, commencent à jouer la nouvelle carte du tourisme folklorique.

Aussi bien Bronzini que Lanternari, qui citent Frazer et proposent encore l'optique romantique de Herder, donnent de la fête de mai d'Accettura une interprétation archaïsante, renforçant ainsi une vision désormais ancrée dans la culture moyenne des différentes composantes «intellectuelles» de la région, et illustrée par la communication faite par l'instituteur.

À propos de la fête organisée à Accettura en l'honneur de saint Julien, patron local, Bronzini soutient qu' «elle se greffe sur un très ancien rite du culte agraire, tant il est vrai qu'elle ne tombe pas à la date fixée pour la translation (29 avril) mais qu'elle est liée, comme tant de fêtes européennes du culte arboricole, au mois de mai et à la Pentecôte, que les Juifs célébraient sept semaines après Pâques comme «fête de la moisson et des épis [...]. La fête de mai d'Accettura est donc une fête de la nature, liée à d'anciens cultes agraires». En conclusion, il affirme qu'elle est «un épisode du folklore lucanien qu'à partir de l'identification d'un noyau signifiant et de la comparaison de ses éléments cérémoniels, on peut insérer dans le circuit d'une histoire européenne qui remonte sans aucun doute à des temps préhistoriques, et qui a survécu jusqu'à aujourd'hui (même s'il nous est impossible d'établir une

continuité chronologique). Aujourd'hui — et c'est ce qui compte le plus — dans des zones gravement atteintes par des clivages économiques, cet épisode s'est chargé d'aspects sociaux qui lui donnent un sens et une fonction d'opposition au sein de notre civilisation [4]» ; interprétation confirmée par la suite dans un volume [5] contenant quelques ajouts bibliographiques portant sur quelques citations tirées de Frazer, de Tylor et de certains essais de Galanti et de Naselli [6].

C'est cette même position qu'adopte Lanternari lorsqu'il affirme que le Mai est «une des fêtes de printemps païennes typiques, destinées à l'origine à célébrer la fécondité et la fertilité, comme le démontre le symbolisme agro-pastoral du mariage des arbres [7]» ; et, dans un essai postérieur, il répète que le cérémonial d'Accettura est effectué «pour célébrer un mariage d'arbres comme fête archaïque de la fertilité [8].»

Aussi bien Bronzini que Lanternari, en voyant dans le Mai d'Accettura un «mariage» des arbres, se réclament non seulement d'une lecture littérale de *The Golden Bough* de Frazer — qui ne cite cependant que certains exemples asiatiques — mais aussi de l'application qu'en fait Bianca M. Galanti [9] lorsqu'elle parle du «mariage de l'arbre» de Montefogliano. Or, il s'agit là d'un cérémonial totalement différent de celui d'Accettura, que j'ai eu l'occasion d'observer directement en 1987 : deux chênes séculaires, très proches l'un de l'autre, sont reliés par un voile blanc ; le maire lit alors le document par lequel la communauté de Vetralla réaffirme sa propriété sur le bois et sur l'ermitage de S. Angelo, situé à la limite du territoire de Viterbo. Dans sa forme actuelle, sur imitation du «mariage de la mer», le cérémonial de Vetralla a été introduit en 1877, année où fut rétabli, après de longues controverses, le droit original de la commune de Vetralla [10].

Mais outre qu'il considère la fête d'Accettura comme «une expression typique et emblématique du 'collectif' [...] réservé à un monde autre que le nôtre, et subalterne», Bronzini précise qu'il entend par collectif une qualité du «populaire», et que le Mai, «par le syncrétisme touffu de ses motifs, représente presque un *unicum* dans le contexte européen, comme fait folklorique et comme histoire humaine [11].»

En tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'*unicum*, il représente donc un terme stable auquel ramener et assimiler, comme à un archétype réel, toutes les autres fêtes semblables, célébrées dans la région, comme dans la proche Calabre (aire du Mont Pollino), reconnue elle aussi comme une réalité en dehors de l'histoire ; de même, par conséquent, que les villages et les réalités de l'Ombrie, des Marches, des Abruzzes, où existent encore des fêtes semblables au Mai d'Accettura.

Considérer la fête, dans ce cas celle du Mai, comme l'expression d'un «collectif» vague et indéfini qui qualifierait le «populaire» et qui, en tant que tel, définirait un monde subalterne, différent du nôtre, veut dire ne pas reconnaître que les mécanismes et les présences symboliques et culturels, spécifiques ou généraux, qui agissent particulièrement dans une fête (où le religieux et le laïc s'entremêlent profondément et fonctionnellement dans un rapport d'ambiguïté réciproque) appartiennent toujours aux individus et aux événements qui sont à l'origine de sa transmission, et qui font partie de notre monde.

De cette façon, on ne tient pas compte du fait qu'au sein de ce monde, donné par le vécu historique, et qui comprend le nôtre et l'autre, le «fait folklorique», ses personnages et ses événements spécifiques ont toujours agi, même en se contrastant, et qu'ils représentent de toute façon une expression et une représentation de ce même monde. En effet, le fait folklorique est toujours une réponse élaborée dans le cadre des révisions continuelles que connaît tout événement de la culture — au sens anthropologique de tous ses composants — dans les différentes formes de transmission et de re-contextualisation qui s'ensuivent ; et aussi bien la transmission que la re-contextualisation ont lieu dans une histoire qui comprend l'autre et le nôtre.

Les interprétations des deux chercheurs, bien que très fascinantes, et étayées par les vérifications recherchées dans les textes de Frazer et en plus, pour Bronzini, de Mannhardt, repris à la lettre, se situent elles aussi en dehors de toute contextualisation historique, bien que soit tentée une description spécifique des temps et des modalités de l'exécution, des caractères et des rôles des personnages qui réalisent l'événement, ainsi que des données analysées d'un point de vue semi-sociologique et démographique.

Mais, à part cette stricte observance des propositions et des suppositions de Frazer, qui ramène toujours tout à un monde archaïque et à la culture classique, ce qui fait encore plus dévier des interprétations de ce genre, c'est qu'elles appliquent à la lettre, à propos du «collectif» qui qualifierait le populaire, la théorie romantique de la création communautaire figurant chez Herder et chez les frères Grimm : *das Volk dichtet*, à propos de la poésie populaire, et qu'il ne fallait prendre que comme une métaphore, ainsi que le soutient P. Burke [12].

Ces affirmations auraient une raison d'être si seulement nous acceptions comme postulat que la culture populaire tout court, et celle de la Basilicate en particulier, ont toujours été situées en dehors de l'histoire, et ont suivi les parcours d'une autre histoire.

Ce n'est que de cette façon, selon moi, que l'on peut penser, même par l'absurde, la culture populaire comme réellement autre, au sens anthropologique du terme, par rapport à celle que nous considérons comme non populaire, tan-

dis que le caractère subalterne ne peut pas et ne doit pas être conçu, justement au sens historique du terme, comme fondant une hégémonie, dans la mesure où il est la face cachée du même corps.

À ce point de vue, je dois avouer avoir été, moi aussi, captivé par le charme de l'interprétation archaïsante et primitive lorsqu'en 1971, j'ai analysé pour la première fois le Mai d'Accettura, en le voyant comme un document unique de culte arboricole : en effet, c'est dans ce filon interprétatif, en adhérant à ce qu'affirmaient des chercheurs alors tenus pour éminents, que j'ai rédigé une bonne partie du commentaire destiné à un documentaire tourné en 1978 ; même si, quelques années auparavant, j'avais pris comme référence importante, dans un article inclus dans un volume consacré justement au Mai d'Accettura [13], l'essai de Mario Alicata, *Il meridionalismo non può fermarsi a Eboli* (Le méridionalisme ne peut pas s'arrêter à Eboli), où il signalait le risque d'idolâtrer le monde paysan et ses traditions, qui finiraient par replacer encore une fois ce monde «en dehors du processus historique concret» [14].

Mais la lecture que j'avais alors proposée dans ce documentaire, où je partageais la conviction qu'il s'agissait d'un événement emblématique, était en fait en contradiction (mais je ne m'en rendais pas compte) avec ce que j'avais observé et relevé de 1971 à 1978 dans une première phase de recherches effectuées justement sur la présence en Basilicate et en Calabre d'autres cultes arboricoles encore actifs et en grande partie semblables, sinon identiques, au Mai d'Accettura.

Ce documentaire, bien au-delà de certaines naïvetés (que je ne peux passer sous silence, parce qu'elles font partie de mon parcours), reste un document folklorique important en raison des prises de vue de qualité. En effet, confronté à ce que j'ai par la suite relevé sur les images, il met en évidence les transformations et les réadaptations qu'un fait folklorique subit et qu'il accomplit, même s'il est désormais figé dans un schéma qui «marche» du point de vue touristique, et par la façon dont un village s'offre, consciemment désormais, dans la représentation d'un événement accédant à une dimension mythique dans laquelle il tente de reconstruire une prétendue identité culturelle.

Dans les années suivantes, et à plusieurs reprises, j'ai poursuivi ma réflexion sur les fêtes du culte arboricole, en assistant plusieurs fois aux fêtes du Mai d'Accettura, et en complétant mes observations dans neuf autres villages de Basilicate (Oliveto Lucano et Garguso, dans le département de Matera, Pietrapertosa, Campomaggiore, dans le département de Potenza — tous les quatre proches d'Accettura —, Castel Saraceno, Rotonda, Viggianello, Pedali — lieu-dit de Viggianello —, Terranova di Pollino, dans le département de Potenza ; les quatre derniers, ainsi que Alessandria del Carretto, Albidona et Laino Borgo, dans le département de Cosenza, sont situés dans la chaîne mon-

tagneuse du Pollino).

Dans un deuxième cycle de relevés, j'ai étendu mon enquête directe à d'autres régions, en particulier à l'Ombrie : à Castel Giorgio, dans le département de Terni, à San Pellegrino, au lieu-dit de Gualdo Tadino, et à Isola Fossara, tous deux dans le département de Pérouse, où l'érection du Mai est liée à la fête du saint patron ; et à d'autres centres et villages de l'Ombrie, comme Campi di Norcia, en Valnerina, où l'érection de l'arbre sur la place, ou dans des lieux adjacents, est directement liée à la fête du premier mai.

J'ai ensuite recueilli des documents et des références sur ce qui se fait d'identique dans de nombreux villages des Abruzzes (à Sant'Omero et son hameau Poggio Morello, à Nereto, Bellante, Controguerra, Corropoli, dans la Val Vibrata), ainsi que dans les Marches (dans certains lieux-dits de Camerino, à Monsanpaolo del Tronto et à Monteprandone). Dans tous ces villages des Abruzzes et des Marches, l'érection de l'arbre a une signification politique bien précise, depuis les premières années de ce siècle : en effet, on suspend aux branches les drapeaux rouges du P.C.I (et maintenant dans certains cas du P.D.S.), et du P.S.I., raison pour laquelle son utilisation fut interdite sous le fascisme [15].

À ces exemples, — je ne prétends pas ici présenter un relevé complet —, il faut ajouter ceux du Molise, dont on parlait déjà au milieu du siècle dernier.

Pour ses connotations laïques et, selon moi, pour sa réinvention de l'histoire, le rituel de l'arbre sur lequel repose la *Festa Bella* de Spelonga, dans le département d'Ascoli Piceno, présente un grand intérêt : célébrée pendant la deuxième décade d'août, elle évoque la participation de 150 habitants du village à la bataille de Lépante ; fête sans aucun doute introduite au siècle dernier, mais célébrée pour la première fois, selon la tradition, par les 50 survivants de Lépante qui ramenèrent dans le village le drapeau turc, actuellement exposé dans l'église paroissiale du lieu.

Pour proposer une hypothèse interprétative différente des fêtes présumées «de culte arboricole», de type lucanien, c'est-à-dire sur le modèle du Mai d'Accettura, je partirai de certaines considérations s'appuyant sur des recherches effectuées dans le domaine de l'histoire aussi bien religieuse que civile.

À cela s'ajoutent d'autres considérations tirées de la culture populaire au sein de laquelle sont attestés certains comportements cérémoniels traditionnels, encore en vigueur jusqu'à il y a quelques années, et où figurent des références plus ou moins directes aux arbres, ou à des éléments équivalents d'origine végétale, ainsi qu'aux rapports qui sont concrètement établis avec eux ou avec leurs élaborations symboliques. Points de repère que l'on peut relever, par exemple, dans des façons de parler, dans certains stéréotypes décoratifs

figurant notamment dans la production d'objets taillés par les bergers, dans certaines pratiques magico-thérapeutiques et protectrices, dans les créations imaginaires où l'arbre est aussi le lieu de représentations mythiques, ou de celles, mystiques, de visions.

Une recherche effectuée dans le contexte de l'histoire religieuse, intéressant dans ce cas le Mai d'Accettura et les autres fêtes semblables se déroulant en Basilicate, n'a révélé aucun document (visites pastorales, synodes diocésains, lettres *ad limina*, sermons, prescriptions ou autres documents d'origine ecclésiastique) où soit citée, directement ou accessoirement, une cérémonie archaïque et païenne consacrée à la fertilité. Au contraire, dans les nombreux documents où apparaissent des pratiques de magie et de superstition, elles sont toujours durement et opiniâtrement condamnées ; c'est ce qui résulte, par exemple, d'une lettre datant de 1928, dans laquelle l'évêque de Potenza menace de graves sanctions pénales ceux qui pratiquent le «passage de l'épine», comme on l'appelle actuellement, mais qui était alors pratiqué à travers un figuier, pendant la fête de l'Annonciation à Baragiano, près de la chapelle.

Ces menaces n'ont pas obtenu l'effet voulu puisqu'au cours des années trente, l'évêque de Potenza est encore obligé de recourir aux gendarmes pour faire cesser cette pratique qui, malgré tout, était encore vivace en 1983, lorsque j'ai eu l'occasion d'y assister directement, au cours d'une campagne visant à relever la présence en Basilicate et dans les Pouilles de pratiques de ce genre, effectuées sur des arbres (chêne, orme, figuier, griottier) et sur des plantes (ronces), toujours associées au culte de la Madone de l'Annonciation (dans toute la Basilicate et les Pouilles), et de la Madone de la Croix, uniquement dans le cas de Noci, dans le département de Bari [16].

Le seul cas de condamnation dont il reste trace concerne la fête d'Alessandria del Carretto, en Calabre, sur laquelle intervient l'évêque de Cassano Jonico, mais uniquement dans les années cinquante (comme me le signale Domenico Scafoglio), probablement à cause de la publicité dérivant d'un documentaire ethnographique tourné par De Seta en 1951.

Dans le cadre de l'histoire civile, il faut considérer qu'au cours des émeutes populaires, très fréquentes en Basilicate contre le pouvoir des barons et des municipalités, et que ceux-ci maîtrisaient en exerçant continuellement des abus, le premier geste de protestation consistait à occuper les bois, fait attesté dès les premières années du XVIII^{e} siècle.

Ces occupations se répétèrent également au temps de la République parthénopéenne en 1799, à l'occasion de la présence française dans le Royaume de Naples, avec Murat (1806-1815), et aussi tout de suite après l'occupation piémontaise, aux environs de 1860, et enfin à notre époque au cours des troubles de l'après-guerre.

En effet, l'exploitation des bois était et est encore en partie la principale ressource, parfois la seule, pour une bonne partie des communes les plus pauvres de la montagne de Basilicate ; comme elle l'a été pendant tout le siècle dernier et au début de celui-ci, lorsque c'est justement dans les bois lucaniens et calabrais que l'on abattait les chênes chevelus pour en faire des traverses utilisées sur tout le réseau ferroviaire national. Aujourd'hui encore, dans le cadre des différents plans de reboisement et de contrôle du patrimoine forestier résiduel, les bois constituent une soupape de sûreté exploitée politiquement pour pallier le chômage.

Les bois, et tout ce qui s'y rattache, aussi bien concrètement que dans une dimension symbolique et imaginaire, représentent donc un point de repère fondamental dans la culture traditionnelle et dans l'économie de la Basilicate, ainsi que dans celle d'autres régions où sont célébrées ces fêtes dites «de culte arboricole».

Par conséquent, si l'on considère les bois comme lieu de travail où les arbres sont «récoltés», comme le blé est récolté par le paysan, rien n'exclut que l'on suppose que des cérémonials, effectués sur et avec les arbres avant leur abattage, étaient accomplis dans le passé par les bûcherons, même si l'on ne dispose pas de documentation directe à ce sujet.

Mais si l'on accepte cette hypothèse, qui a seulement valeur d'exemple, on pourrait, en paraphrasant en quelque sorte une référence semblable proposée par P. Burke [17], établir un rapport de cet ordre : les hypothétiques cérémonials archaïques effectués dans les bois (auxquels se réfèrent les chercheurs cités précédemment) sont aux fêtes du Mai (sous leur forme spécifique relevée ces dernières années) ce que les saturnales romaines sont aux carnavals populaires observés au cours de ces dernières décennies.

Dans cette équivalence, il y aurait toutefois une différence que je tiens pour fondamentale. En effet, tandis que les saturnales et les représentations modernes du carnaval se déroulaient et se déroulent dans un contexte urbain, ou assimilé, les cérémonials arboricoles archaïques, si l'on accepte les références utilisées, et si on les voit comme antécédents des fêtes du Mai, avaient lieu dans des espaces non urbains, alors que les fêtes auxquelles on peut assister actuellement sont entièrement fonction d'une dimension urbaine (pour réduite que puisse être celle d'un village de montagne). Dans les exemples examinés, les différentes phases des fêtes du Mai interagissent avec cette dimension urbaine, et c'est en elle qu'elles conservent un sens et un rôle, en se rattachant directement à la célébration religieuse, dont elles constituent l'aspect ludique et spectaculaire.

C'est en effet dans la dimension et dans l'espace du village que les différentes composantes sociales peuvent se confronter, et que peuvent ainsi s'ex-

primer, de façon contrôlée, libératrice et manifeste, les différents conflits entre groupes ou entre individus : de la dispute pour avoir la meilleure place près du tronc pendant son transport, aux épreuves de tir à la cible pour remporter les écussons métalliques suspendus aux branches de la «cime», à la démonstration d'habileté technique et d'adresse, s'exprimant aussi bien dans les différentes phases du travail (abattage, transport, érection) que dans l'escalade finale.

On pourrait cependant, par similitude, formuler l'hypothèse de l'existence d'actions cérémonielles accomplies directement dans les bois, par exemple au cours des campagnes d'abattage des arbres. Actions qui ne sont peut-être pas considérées comme dignes d'attention, ou délibérément ignorées officiellement, parce que difficilement contrôlables par les autorités ecclésiastiques, comme cela s'est passé pour celles qui se rattachaient à la moisson.

La cérémonie de la dernière meule de San Giorgio Lucano (département de Matera), dont parle De Martino [18] et le jeu de la faux d'Episcopia (département de Potenza), restent à cet égard exemplaires, à la fois pour certains cérémonials de la moisson et pour la façon dont ils ont été récupérés au sein de fêtes religieuses consacrées au saint patron et à la Vierge.

La première n'existe plus parce qu'elle n'a plus de raison d'être depuis l'introduction de la mécanisation dans les campagnes de San Giorgio Lucano, qui s'est amorcée dans les années soixante. Mais elle a été représentée plusieurs fois au cours des années soixante-dix. C'est alors que j'ai eu l'occasion de l'observer, dans une version «privée» réalisée à la campagne pour eux-mêmes par les vieux moissonneurs, et dans celle qui a été répétée immédiatement après dans le village, comme évocation scénique et ludique, promue par le syndicat d'initiative pour accompagner les célébrations de la fête de saint Roch, patron du lieu. La deuxième, englobée depuis longtemps désormais dans la fête de la Madone de la neige, non loin d'Episcopia, où l'on fait remonter l'introduction du jeu de la faux dans les célébrations religieuses à la légende de fondation du culte marial, se confond également avec la tradition orale d'un épisode de révolte des paysans du siècle dernier.

Il n'y a aucune trace de ces deux cérémonials dans la documentation dont il a été question auparavant, concernant le contrôle de l'Église sur les présences «païennes» dans le territoire lucanien, alors que l'on trouve des traces du «jeu de la faux» dans certaines ordonnances de police remontant aux premières décennies de ce siècle, qui en interdisent l'exécution dans le village au détriment des propriétaires terriens, dans ce cas précis à San Giorgio Lucano. La même interdiction apparaît dans une autre ordonnance parce que, devenu une sorte de défi et d'exhibition d'adresse chez les moissonneurs, le jeu avait provoqué la mort d'un homme dans les campagnes de Colobraro.

L'hypothèse précédemment avancée peut donc être pertinente par analogie avec ce que nous avons relevé pour la moisson, mais aussi en raison de la forte présence d'autres actions et pratiques cérémonielles encore vivaces dans les décennies passées : c'est le cas des différentes *passate* (traversées de troncs d'arbre), précédemment évoquées, qui se sont conservées surtout grâce à leur resémantisation survenue dans des contextes de culte chrétien.

En outre, il suffit de penser à la fonction de la bûche nuptiale, gros tronc placé devant la porte de la jeune fille à laquelle on fait sa cour, et qui est largement attestée dans les régions méridionales. Il ne s'agit là que de citer quelques exemples, sans vouloir faire entrer en jeu la tradition presque équivalente de «planter le mai», se rapportant cette fois aux différentes phases de la cour, et à ses dérivations dramatiques (par exemple le *Bruscello*), tradition pratiquée particulièrement en Toscane et dans les autres régions de l'Italie centrale, mais qui n'est pratiquement pas attestée dans les régions méridionales.

Dans cette revue rapide, la coutume relevée dans l'Apennin des Marches qui consiste à planter un hêtre, un chêne ou un peuplier à l'occasion de la naissance d'un aîné mâle, usage autrefois présent aussi en Basilicate, reste tout aussi significative. Pour ne rien dire enfin de la représentation dramatique de la mi-carême, «scier la vieille», effectuée en Ombrie avec un tronc d'arbre.

À ces observations il faut ajouter une considération fondamentale, au sujet du mythe populaire du pays de cocagne, ou de *Bengodi*. Le mythe de ce pays où l'on peut manger et avoir du bon temps sans travailler, qui est peut-être né au Moyen Âge, devient une sorte de représentation physique, tangible et joyeuse, du paradis terrestre [19]. Il correspond au désir de revanche des masses pauvres, déshéritées et affamées, désireuses d'obtenir dans cette vie tout ce qui fait le bonheur matériel.

Cette image mythique contrastait avec les instigations à l'ascétisme et à la pénitence adressées aux masses populaires, et qui contrastaient avec le pouvoir et l'éclat de l'Église. Image mythique et fantastique qui se nourrissait sans doute aussi des contenus de la conception du paradis dans la culture islamique, alors en expansion.

Sous cet autre nom de *Bengodi*, les rêves qui deviennent réalité dans le pays de cocagne, lieu où le vin coule dans les rivières, où les montagnes sont en fromage, les vignes attachées avec des saucisses, sont très répandus, tant il est vrai qu'ils figurent déjà dans la nouvelle de Boccace *Calandrino e l'elitropia* [20].

À la Renaissance, la fête de cocagne, au cours de laquelle on offre de la nourriture, est assez répandue en Italie. «Le sac de la cocagne était un spectacle colossal dont jouissaient, chacun à sa façon, les différents groupes qui y

assistaient et/ou y prenaient part. Le peuple pilleur vivait l'illusion de l'abondance, le plaisir de la grande bouffe communautaire, la tension de l'épreuve et la satisfaction de l'approvisionnement ; le pouvoir contemplait dans ce spectacle sa propre gloire, il jouissait du prestige que sa prodigalité rituelle lui rapportait, de la puissance qu'il manifestait à travers ce don [21].»

Les visions imaginaires du pays de cocagne deviennent des stéréotypes bien précis dans les représentations orales et iconographiques, assimilées et recontextualisées dans les codes expressifs populaires, et pas seulement populaires ; au point que les descriptions de ce pays merveilleux, où l'on peut avant tout apaiser sa faim, sa soif de justice, s'affranchir du travail, figurent souvent, se répètent de différentes façons, et pendant longtemps dans des textes littéraires, [22] et sont fixées dans des gravures [23].

Ces visions trouvent dans les représentations carnavalesques leur principal véhicule de diffusion et de réalisation temporaire, en harmonie avec les fonctions d'inversion et de renversement qui se rattachent, dans la culture agro-pastorale, à la fonction de refondation du temps et des cycles productifs.

Le pays de cocagne, par tout ce qu'exprime sa conception, se charge d'une connotation transgressive adhérant totalement à ses significations implicites, en particulier dans la fête citadine ; en elle se réalise la représentation de l'exceptionnel, dont la portée destructrice peut être contrôlée par la formalisation cérémonielle.

Dans les estampes représentant le pays de cocagne, et qui reprennent aussi les descriptions de Boccace, l'arbre qui donne des fruits toute l'année figure toujours, comme on peut le voir sur une estampe anonyme datant de 1606, et sur une autre du XVIII[e] siècle, éditées par Remondini. À ce type d'arbre s'en ajoutent d'autres qui «réalisent tous les plaisirs que l'on désire», et «font tous les vêtements que l'on veut», comme dans la xylographie de Giuseppe M. Metelli, de 1703.

Il s'agit donc d'un paradis terrestre, qui refuse la représentation d'un paradis tout spirituel tel qu'il est proposé par l'Église. Dans cette ritualisation polémique du thème, l'arbre apparaît déjà dans le *Bugiardello*, livre très répandu au XVI[e] siècle, et c'est l'arbre du paradis : «Dans le Paradis, là près de la porte, il y a des arbres sans fin, très hauts, leur feuillage est en massepain, d'autres sont en gâteau, et de toute autre sorte [24].»

Le mât de cocagne, par sa référence précise au lieu où il pousse, devient un élément spectaculaire qui caractérise les fêtes populaires et les foires, occasions et lieux où l'on peut exprimer son désaccord en jouissant d'une impunité relative.

Dans les représentations de fêtes populaires, par exemple dans le tableau du XVII^e siècle, «Fête populaire», de J. Lingelbach, le mât de cocagne, autour duquel le peuple danse, apparaît comme élément important et centre de la scène ; il en va de même dans la gravure que D. Kondel exécute au siècle dernier, en s'inspirant d'une autre gravure du XVI^e siècle. Mais dans ce cas, l'arbre, qui pourrait être un arbre du «Mai», ne porte pas de fruits particuliers, et le seul élément intéressant est la danse, la ronde effectuée autour du tronc.

Ce motif de la danse revient dans un dessin français anonyme, du XVIII^e siècle, désigné comme «Danse autour de l'Arbre de la Liberté», où trois couples de gens du peuple dansent, en se tenant par la main, autour d'un petit arbre qui porte à son sommet un bonnet phrygien et dans ses branches des cocardes [25].

Mais à l'iconographie des arbres de l'abondance alimentaire et gratuite s'oppose, bien que de façon limitée, une image plus sévère et moralisante, comme celle que propose une estampe de D. Campagnola, datant de 1518 : au sommet de l'Arbre des fruits de la Fortune, parmi les branches duquel on trouve de tout, des couronnes royales aux instruments de musique, des livres aux outils, des symboles des arts aux armes, se tient une figure aux yeux bandés, la Fortune justement ; elle frappe les branches et en fait tomber les «fruits», que se disputent les individus qui les attendent au pied de l'arbre.

Ce genre de représentation moralisante relève d'une production parallèle d'images dans lesquelles l'Arbre de Mai, antécédent symbolique réabsorbé par le mât de cocagne, figure comme signe diabolique, comme dans la «Nef des fous» de Jérôme Bosch.

On retrouve ce même ton moralisant dans une xylographie du XVI^e - XVII^e siècle, «Le mât de cocagne», qui représente trois garçons grimpant sur un arbre dont la cime touffue porte une oie. La scène se déroule sur une place, entourée de quelques maisons, avec des femmes penchées à la fenêtre. «[...] ce qui frappe, c'est le contraste entre la scène ludique des trois garçons qui escaladent l'arbre pour s'emparer du prix, et la gravité des témoins, à l'air mûr et doctoral, occupés à commenter l'événement [28]», contraste accentué, dans ce dessin au trait, par le noir des vêtements des témoins.

Ici aussi l'arbre — qui peut encore coïncider avec l'arbre de Mai — de même que l'oie accroupie sur sa cime, sont liés au thème de la folie, mais aussi de l'inutilité des joutes amoureuses, telle l'audace exhibée par les deux jeunes gens, dont ne sont témoins que des jeunes femmes (l'Arbre de Mai servait aussi pour faire sa cour).

De plus, dans le motif allégorique du Jeune sot qui tente de s'élever — comme on peut le lire dans des vers commentant une estampe de 1564, de N. Nelli, représentant deux jeunes gens qui grimpent à un arbre, et dont l'un

tombe par terre — ce qui est représenté et condamné, c'est l'ambition et l'esprit de compétition mis en œuvre pour accéder à des grades et à des rôles non autorisés.

Cette condamnation s'exprime justement par l'utilisation d'un symbole fort, tel que celui de l'arbre, comme le montrent les représentations de l'arbre de la folie de certaines gravures françaises et vénitiennes du XVI^{e} siècle, qui reprennent la représentation de l'arbre biblique du mal et des vices, et certaines fantaisies sur le mât de cocagne.

Le mât de cocagne, qui par certains aspects régénère et resémantise les thèmes de l'Arbre de Mai, en les enrichissant et en les transformant en fonction du thème utopique de la conquête du «bien vivre», devient le simulacre de la force de destruction et de contestation perpétuellement étouffée dans les fêtes populaires.

En tant qu'interruption temporaire et exceptionnelle des rythmes du travail et de la vie quotidienne, en tant qu'occasion de rencontre entre gens divers, d'échange de nouvelles, de confrontation, de dialogue politique, la fête, et en particulier le carnaval, devient en effet un moment privilégié qui permet d'exprimer des exigences de renouvellement. Demandes formulées non seulement par le biais des métaphores, dont le mât de cocagne est l'un des exemples les plus éloquents, mais aussi de façon concrète et violente [27] justement en des circonstances où l'inversion des rôles et la protestation sortent de la métaphore pour devenir réelles.

Dans le sens et la fonction de fête que revêt le mât de cocagne convergent également les thèmes d'une autre métaphore, qui les comprend : significatifs, largement utilisés dans les représentations carnavalesques, ce sont ceux qui se rapportent au monde à l'envers.

Mais le sentiment de destruction et de contestation que l'on retrouve dans ces fêtes ne se base pas sur une conscience politique, comme nous le dirions actuellement, tant il est vrai que protestations et révoltes sont toujours récupérées assez rapidement.

La connotation politique, qui fait du mât de cocagne un symbole structuré, commence à se définir en France sous la Révolution, et elle n'est pas immédiate. Ces arbres, très hauts et droits, que l'on continue à appeler «Mai», sont dressés sur les places et devant les maisons des puissants. Ce sont de longues perches, avec parfois quelques touffes restantes à leur sommet, où l'on retrouve encore la spontanéité des premières actions révolutionnaires. Évoquant la potence, ils expriment bien la valeur agressive et de défi du «Mai». Ce n'est qu'après quelques années que l'on utilise de petits arbres, essentiellement des chênes avec leurs racines, afin qu'ils durent [28].

Le mythe populaire du pays de cocagne existe aussi en Italie du Sud : c'est ce qu'on peut déduire de la diffusion des mâts de cocagne, présents un peu partout dans les fêtes patronales, et de ce qui existe dans la tradition orale des testaments de Carnaval, largement attestés dans la littérature folklorique recueillie au siècle dernier (dont on a d'abondants témoignages bibliographiques). Documents recueillis récemment, et en particulier en Basilicate, qui se concluent par la description de la façon dont Carnaval veut que soit préparée sa sépulture : textes qui renvoient directement à la représentation, limitée, de la ripaille perpétuelle dans le pays de cocagne. Tout aussi nombreux, toujours en Basilicate, sont les textes se rapportant au monde à l'envers, véhiculés par la tradition orale [29].

Dans l'analyse de ce type de fête, qui inclut la représentation du pays de cocagne, la composante urbaine, même si elle est minime, devient importante. En effet, les éléments de protestation et de démolition qu'elle exprime ont un sens si on les rapporte à des représentations, sinon du pouvoir, du moins d'une vie plus tolérable et agréable.

Dans cette optique, il est donc fondamental de suivre ce qui se passe dans un centre urbain par excellence, siège du pouvoir absolu, comme Naples, capitale d'un royaume qui comprend presque toutes les régions du Mezzogiorno.

Il existe à ce sujet une étude de Domenico Scafoglio, *La maschera della Cuccagna* (Le masque de Cocagne), à laquelle je renvoie, qui analyse la façon dont le mythe du Pays de Bengodi, ramené à sa dimension alimentaire, passe de l'utopie populaire à la cocagne d'Etat. Se rapportant au Pays de Bengodi, dont on trouve des traces dans la tradition populaire napolitaine de la moitié du siècle dernier, il affirme qu' «il est probable que les vice-rois de Naples ont pensé à ces matériaux fantastiques (en récupérant, par leur biais, certains archétypes fondamentaux de l'imagerie populaire) lorsqu'ils ont inventé pour le peuple leur Cocagne, plus fastueuse et complexe, entre la fin du XVII^{e} siècle et les premières années du XVIII^{e} [30].»

La cocagne napolitaine devient une occasion importante de spectacle pour les Napolitains de toutes les classes sociales, toujours plus réclamée par les masses les plus pauvres, les gueux et la canaille. Elle suit le modèle des fêtes et des machineries de fête de la Renaissance et surtout du baroque, destinées à des célébrations, à Florence par exemple, ou dans la Rome du XVII^{e} siècle.

La cocagne napolitaine était montée dans un premier temps sur des chars, puis sur des structures fixes, sur le Largo del Palazzo, actuellement Place du Plébiscite, devant le palais royal des Bourbons, où par le passé on mettait à sac les chars-cocagne, toujours en la présence du roi, élément indispensable à la réalisation de la fête.

Dans ces mises en scène, parmi les différentes allégories chaque fois renouvelées, étaient représentées des divinités liées aux mythes de l'Âge d'or, comme Saturne et Cérès, «souvent remplacées par la figure du roi lui-même, dipensateur de la «graisse». [...] Une institution importante du carnaval populaire [...] faisait son apparition, [...] le mât de cocagne. Il pouvait y en avoir plusieurs, formés de poteaux très hauts, qui portaient, à trente mètres de hauteur, des aliments recherchés et des vêtement de luxe, garnis d'or (disposés sur des tortillons, d'où ils pendaient). [...] La cocagne des Bourbons interprétait les besoins utopiques du peuple, mais elle les sélectionnait, en leur surajoutant l'utopie du pouvoir. [...] L'idéologie du régime bourbonien assimile l'époque de Charles II et de Ferdinand IV à l'Âge d'or, et fait du Pays de Cocagne l'emblème de leur règne [31].»

Les cocagnes bourboniennes sont mises en scène jusqu'en 1778, date à laquelle elles sont supprimées, vingt ans après leur inclusion dans le carnaval et après environ un siècle de célébrations.

Par la suite, à l'occasion de la révolte contre les Bourbons en 1799, et par imitation de ce qui se passe en France, de très nombreux arbres de la Liberté sont plantés dans les villages du Royaume. Aux soulèvements qui aboutissent à la très brève République parthénopéenne participent non seulement les masses paysannes, mais aussi les représentants des classes aisées, et surtout les classes intermédiaires, auxquelles s'ajoute le bas clergé, quelquefois même quelques évêques, comme le note Pietro Colletta dans son ouvrage : *Storia del Reame di Napoli* (Histoire du Royaume de Naples).

C'est contre ces arbres que tire la soldatesque du cardinal Ruffo qui, en remontant depuis la Calabre, reconquiert en quelques mois le Royaume au nom des Bourbons. À Matra, l'Arbre de la Liberté est abattu entre le 6 et le 7 mars, et le clergé jette la cocarde ; au début de mai, le cardinal est à Altamura, important bourg des Pouilles, grenier du royaume [32].

La restauration qui s'ensuit est très dure. Au cours de ces événements, le peuple se trouve dans une situation ambigüe et incohérente, partagé qu'il est entre les idéaux républicains et son désir de révolte jamais assouvi. Du reste, le peuple de Naples et du royaume connaît peu les idées républicaines à travers la propagande de la bourgeoisie, dont il dépend d'ailleurs en grande partie, et à laquelle il accorde peu de crédit. Ces idées bourgeoises ne sont écoutées que parce qu'elles sont assimilées à une utopie libertaire et égalitaire, plus générale et prépolitique, constituant une occasion de demande et d'obtention immédiate de biens.

Là où les couches populaires adhèrent à l'utopie républicaine, l'Arbre de la Liberté est adopté comme symbole de la nouvelle fête. Dans ces actions, immédiatement adoptées, je crois que l'on peut également apercevoir un geste

de réappropriation d'une chose que le peuple considérait désormais comme sienne, en tant qu'institutionnalisée en sa faveur. De sorte que, par certains aspects, dans ce symbole de changement radical, apparemment nouveau, se renouvellent et se resémantisent certaines références figurant déjà dans les mâts de cocagne que les Bourbons à Naples et les petits seigneurs de la province ont abolis vingt ans auparavant, après en avoir offert la jouissance au peuple. En 1799, à Naples, fait très significatif, un Arbre de la Liberté est planté justement devant le Palais Royal, là où depuis 1759 étaient plantées les cocagnes, devenues permanentes.

Par la suite, sous le règne de Murat, l'Arbre de la Liberté est de nouveau planté dans les villes et villages de la région, comme dans beaucoup d'autres dans tout le royaume. Après 1815, quelques-uns sont abattus, d'autres survivent à la Restauration. D'autres sont plantés après l'expulsion définitive des Bourbons, après 1860. Comme cela arrive en France, où l'Arbre de la Liberté apparaît dans tous les moments de regain révolutionnaire, jusqu'au début du XX^{e} siècle, même si dans ce cas les proportions du phénomène sont moindres.

À Alessandria del Carretto, département de Cosenza, il existe une fête semblable au Mai d'Accettura, célébrée à l'occasion de la Saint-Alexandre, saint patron du lieu. Sur la seule place, devant la mairie, il y a un grand orme, dont on dit au village qu'il a été planté à l'occasion de la venue des Français dans le Royaume de Naples, c'est-à-dire juste après 1806.

La rapidité avec laquelle ces arbres sont dressés dans le royaume de Naples, dans les quelques mois que dure la République parthénopéenne, et au cours des époques suivantes, n'est certes pas fortuite ; on ne peut pas penser non plus que la référence à la France puisse être acceptée si rapidement partout.

Les références symboliques dont se charge l'arbre, planté et abattu à plusieurs reprises, dans ces circonstances où s'expriment la protestation et le bouleversement de l'ordre établi, s'entremêlent en se renforçant selon les circonstances, en s'appuyant sur ce qui vit encore dans la mémoire et dans l'imagerie collective, en rapport avec :

- les cérémonials forestiers et champêtres, comme les Arbres de Mai, liés à l'exploitation des bois, dont la présence n'est ni nettement présente ni documentée en Basilicate, mais dont il reste des traces dans certains usages traditionnels ;

- les mâts de cocagne, dont l'érection au cours des carnavals paysans et des foires se charge des mêmes valeurs protestataires, cette fois comme représentation du pays mythique de Bengodi ;

- la cocagne bourbonienne qui prévoit l'érection, comme on l'a déjà vu, de quatre mâts, dont le sens et la valeur représentative récupèrent et utilisent

les références préexistantes, bien qu'en les restructurant dans leur signification politique plus que dans leurs aspects formels.

Tous ces éléments, avec leurs significations contradictoires, s'entremêlent et agissent directement en vertu de leur force expressive structurale et imaginaire, s'enracinent facilement dans la mémoire et dans les comportements qui sont mis en œuvre à chaque occasion de subversion et de renversement ; actions qui, par les caractéristiques spécifiques de l'occasion qu'elles représentent, se manifestent comme moments de fête dans les célébrations populaires et chorales, dont elles deviennent le symbole. En effet, la fête en soi, en tant qu'institution, représente justement la chute et la suspension du quotidien, aussi bien dans un contexte religieux (fêtes du saint patron et assimilées) que laïc et civil.

L'introduction, puis l'interruption des fêtes de cocagne, ont dû sans aucun doute se produire aussi dans les villes et villages de province, où le baron ou le petit seigneur de l'endroit imite ce qu'il voit faire à Naples ou qu'il sait qu'on y fait.

Mais dans les villes et villages de province, l'imitation n'a lieu qu'en des formes et sur un ton plus limités (il suffit d'observer l'architecture de cette période pour s'en convaincre) : elle se réduit à l'érection du mât de cocagne, dispensateur de nourriture pour ceux qui arrivent à y grimper. L'arbre destiné à la fête, offert à l'utilisation collective comme signe supplémentaire de grandeur et de générosité, est prélevé dans les bois privés, souvent agrandis par des annexions abusives de territoires domaniaux.

On pourrait relever aujourd'hui des éléments qui étayent cette hypothèse, par exemple dans certaines caractéristiques et modalités selon lesquelles sont organisées les fêtes actuelles où figurent des arbres. Dans certains endroits, comme Alessandria del Carretto, Laino Borgo, ou d'autres centres du Pollino du versant lucanien : Viggianello, Pedali, Rotonda, Terranova del Pollino, l'arbre n'est pas appelé «Mai», comme à Accettura, mais *'ntinne* : antenne, ou simplement *apitu :* sapin (même si actuellement on n'abat que des hêtres parce que les derniers sapins sont protégés).

À Pedali, comme à Alessandria del Carretto et à Laino Borgo, où on le désigne communément comme mât de cocagne, le tronc, écorcé comme partout ailleurs, est enduit de graisse pour rendre plus difficile l'escalade vers sa cime touffue ; cime appelée *rocca* ou *rocchetta* (bobine) par analogie avec la quenouille, et dans les branches de laquelle sont suspendus des aliments divers.

À Alessandria del Carretto, seul village où à ma connaissance on pratique cet usage, on offre, non sans connotations ostentatoires, des rameaux de sapin si petits qu'ils tiennent dans la main : ils sont chargés de friandises et d'autres

denrées alimentaires, comme le mât dressé un peu plus loin, et décorés de papier d'argent, rubans de couleur, cocardes. Présentés sur les marches de l'église paroissiale, «par dévotion au saint», ils sont vendus aux enchères en même temps que d'autres produits (blé, vin, fromage, chevreaux, etc.). L'argent obtenu est destiné au saint patron, pour contribuer aux frais de la fête.

Voir dans ces rameaux des résidus directs de lointains cérémonials des fêtes de mai sans tenir compte des resémantisations d'ordre catholique, peut constituer une lecture hâtive et superficielle.

Par contre, ces rameaux d'Alessandria del Carretto ont des liens étroits avec, par exemple, l'offrande d'un rameau dans la période précédant Pâques au cours des cérémonies de fiançailles : orné même de petits objets précieux, il est offert avec ostentation à la jeune fille, comme gage, mais aussi comme indication d'un statut social. C'est ce qui se passe dans différentes localités du Mezzogiorno, et que l'on a pu observer dans la province de Bari.

À Alessandria del Carretto, en tant qu'imitation en miniature de l'arbre ramené au village et planté en l'honneur de saint Alexandre, les rameaux sont le support, au sens scénographique dirai-je, de l'offrande votive faite à l'église et montrée au reste de la communauté. Dans ce sens, ils sont aussi un élément soulignant la dévotion et le dévouement individuels, le statut économique des personnes, le plus souvent des femmes, qui se chargent de leur décoration et de leur exposition.

La signification de ces offrandes alimentaires, qui contrebalancent dans un certain sens ce qui est récolté au sommet du mât, peut être située dans une ligne interprétative proche de celle qui concerne les offrandes alimentaires distribuées et exigées dans la période de carnaval, offrandes toujours destinées aux plus pauvres, de même que l'escalade du mât de cocagne est réservée à ceux qui peuvent prétendre à l'obtention des prix en victuailles, en courant le risque de tomber — au-delà de la signification de la compétition, occasion elle aussi d'exhibition individuelle, qui a un sens dans une réalité fortement liée à l'économie forestière ; le risque constitue lui aussi un élément spectaculaire, bien que cynique, pour ceux qui y assistent. Domenico Scafoglio relève la même chose dans les cocagnes bourboniennes, notant la jouissance qu'elles procuraient aux nobles et aux riches Napolitains [33].

De plus, tous les «Mais» portent des victuailles dans les branches de leur cime, même si au cours des dernières décennies les aliments et les animaux vivants ont été remplacés par des plaques métalliques numérotées. Cette substitution est directement liée à une caractéristique de ces fêtes telles qu'elles sont organisées en Basilicate : ceux qui disposent d'un fusil, organisés en équipes, tirent sur les prix accrochés aux branches, comme on peut le voir dans les villages lucaniens, se mesurant avec adresse, en une véritable compé-

tition de tir. Dans le passé, ceux qui étaient autorisés à posséder un fusil étaient peu nombreux, et ils n'étaient certes pas des hommes du peuple ; c'est à ceux-ci, bûcherons et paysans les plus pauvres, qu'on laissait le risque de l'escalade. Cette substitution n'a pas eu lieu seulement dans les villages les plus petits et les plus pauvres, comme Alessandria del Carretto, Pedali, Laino Borgo.

Mais même dans les autres villages lucaniens, le «Mai» et la «Cime», qui y est encastrée et fixée par un pieu en bois, étaient appelés dans leur ensemble mâts de cocagne, comme j'ai eu l'occasion de le relever au cours d'interviews avec certains participants, dépourvus de l'emphase avec laquelle en parlent les élèves des écoles locales, les associations culturelles, les syndicats d'initiative, les administrateurs et les personnes «instruites», à la suite des conférences, des documentaires de télévision, des publications, et de tout ce qui a contribué à la vulgarisation de la fête d'Accettura en tant que survivance d'un ancien culte arboricole.

Il faut dire en outre que le mât appelé «Mai» ou «Antenne», pour gros et élevé qu'il soit, a en réalité perdu les éléments connotant un arbre, son écorce et ses branches, pour devenir un grand poteau nu qui, par sa structure formelle, rappelle davantage les images du mât de cocagne que celles d'un «Mai».

À part quelques informations se rapportant au monde classique, et certaines représentations iconographiques médiévales, nous ne savons d'ailleurs pas grand-chose sur la façon dont étaient faits les «Mais», comme arbres, dans les cérémonials où ils constituaient le centre de l'action dans les rites de printemps où ils étaient peut-être alors plus en harmonie avec la conception mythique et culturelle d'où ils émanaient.

Bref, nous ne savons pas si des structures comme celles que nous connaissons aujourd'hui, figurant dans le genre de fêtes que nous analysons ici, étaient de véritables arbres, laissés dans leur siège naturel, comme il résulte d'une certaine iconographie médiévale, ou s'ils étaient amenés et dressés dans les centres urbains. C'est là à mon avis une différence fondamentale, parce qu'elle sous-tend deux attitudes profondément différentes quant à la relation établie et entretenue avec l'élément végétal. En réalité, on ne sait rien, ou pas grand chose, sur la façon dont étaient faits les Arbres de Mai avant leur transformation et leur insertion dans des actions dramatiques, sur le modèle toscan, ou ombrien, par exemple comme le *segalavecchia* (scie la vieille) de la mi-carême : au début de la représentation, la vieille, qui incarne la vieille épouse, appelée «chêne», est abattue [34].

En Ombrie, à Castel Giorgio et à Isola Fossara, où j'ai observé des fêtes semblables, ou bien au Mai d'Accettura, l'arbre que l'on dresse, même si on l'appelle «Mai», est désigné et inclus dans la fête comme mât de cocagne,

dans l'escalade duquel se mesurent les jeunes gens du lieu.

Sans compter la dimension spécifique de type carnavalesque, que l'on retrouve dans les fêtes de Mai, et à Accettura en particulier, où je l'ai relevée — mais aussi ailleurs —, on dit, en se rapportant aux violences qui ont lieu dans la phase finale du transport du grand tronc dans le village : *u sciurn' du cecer' fritt', ce l' pij' se staj' citt'* (le jour des pois chiches frits, celui qui les reçoit — les coups — doit se taire) ; le «jour des pois chiches frits» désigne en Basilicate le carnaval.

En effet, cette définition a toujours indiqué le moment ludique, compétitif et agressif de la fête, en général et en rapport avec la présence de l'arbre, avant même que l'on commence à parler de survivances archaïques et primitives de cultes arboricoles, et avant qu'on n'attribue la connotation de «spectaculaire» aux différentes phases de l'abattage, du transport (à bras, ou à l'aide de bœufs), de la superposition des deux troncs, et de leur érection.

Ces phases, et le travail nécessaire à leur exécution, ont toujours été des actions normalement effectuées par les bûcherons dans leurs différents travaux d'abattage et de transport. La seule différence est qu'à l'occasion de la fête, le travail est offert à la communauté et en particulier au saint et qu'elle sert également à mettre en évidence le rôle que joue chacun des participants dans la réalisation du travail, et au sein des différents groupes qui l'effectuent.

Et cela bien au-delà des interprétations que nous pouvons donner à des actions de cette sorte : elles ne nous semblent spectaculaires que parce que nous ne les connaissons pas, et en même temps elles nous semblent absurdes par la peine qu'elles exigent, à laquelle nous ne sommes plus habitués, à laquelle nous n'assistons même plus. De même que les habitants des villages où l'on continue à célébrer ces fêtes n'y sont plus habitués, eux non plus.

Dans cette phase, les techniques anciennes et les vieux outils, remplacés par des techniques et des outils plus modernes, sont en passe de devenir les objets d'une récupération culturelle, que je qualifierais plutôt de récupération d'une image ; de la même façon que les bœufs, de moins en moins disponibles, sont remplacés par des tracteurs par ceux qui y travaillent effectivement et physiquement, mais que ce changement est mal vu par ceux qui veulent au contraire conserver un cachet ancien.

À ce sujet, il faut remarquer — et c'est là un élément que je considère comme très indicatif — que dans tous les centres où la fête du Mai est encore célébrée, dans toutes ses formes locales, le mât de cocagne ne figure nulle part, même pas comme élément de récupération folklorique dans les différentes fêtes organisées par les partis politiques.

Les références évoquées jusqu'ici, de façon très condensée en regard de la complexité des transformations qu'elles ont subies au cours de l'histoire, soulèvent toutes un problème : est-il opportun et logique de tenir encore pour «archaïques» et «primitifs» des cérémonials du genre du «Mai», non seulement tel qu'il est célébré à Accettura, mais aussi dans toutes ses autres manifestations, du moins en ce qui concerne un territoire très relativement homogène comme l'aire lucano-calabraise, à laquelle on peut assimiler les aires de l'Apennin central et méridional ?

Si l'on accepte l'interprétation archaïsante du Mai d'Accettura, elle devrait valoir également pour les autres fêtes semblables, chose que je ne considère en aucun cas comme acceptable. Sinon il faudrait admettre que les réalités locales n'ont jamais eu de lien avec des faits historiques qui ont toujours été largement véhiculés, même dans le soi-disant monde populaire. Or, dans la tradition orale populaire et dans la mémoire historique collective, on relève des traces, parfois consistantes, qui remontent par exemple aussi bien à l'image d'opulence et de puissance véhiculée justement par les cocagnes bourboniennes qu'à des usages introduits pendant la république cisalpine, puis reproposés et mis en œuvre dans des contextes historiques, sociaux et politiques différents.

Ces facteurs agissent toujours sur la structure et la signification de fêtes aussi articulées sur le social que celles que nous avons analysées ici, surtout si nous considérons que la fête moderne, et peut-être pas seulement moderne, doit être vue dans sa valeur d'institution historique et culturelle plus que de catégorie [35]. L'exemple de la cocagne bourbonienne est à cet égard emblématique.

C'est dans ce sens qu'en se référant à l'introduction de nouvelles institutions festives, et à des comportements relatifs à des objets ou à des significations archaïques, il faut dire que tous se mêlent aux références, aux symbologies et aux métaphores traditionnelles qui les ont précédés et qui sont présentes en eux. Il s'agit d'un mélange instable, qui a sans aucun doute ses temps propres, caractéristiques d'un code expressif qui s'élabore (il est peut-être plus correct aujourd'hui de dire qui s'élaborait) plus lentement que celui de la culture des classes au pouvoir, mais dont il n'est pas totalement détaché, et avec lequel il a de nombreux éléments en commun. En effet, les deux codes communiquent dans un rapport d'échange, comme justement à travers l'institution de la fête et les conflits se rapportant à la gestion du pouvoir.

Dans la fête institutionnalisée, les deux réalités se rencontrent, en jouant chacune un rôle différent, mais avec des finalités très proches et complémentaires. Dans cette institution commune de liaison et de fusion, dans laquelle les composants sociaux d'une communauté s'unifient de différentes façons, la tradition et l'innovation jouent pour tous de la même façon. Ce jeu se déroule

selon les occasions et le sens que la conservation et l'innovation prennent dans ce contexte, respectivement en faveur ou au détriment de l'utilisation de la fête, ou d'un événement équivalent, à laquelle veut recourir chacun des différents composants.

Ces différentes réadaptations adviennent chaque fois selon un processus métamorphique qui resignifie tout, ou presque, en agissant sur un niveau chaque fois différent, qui prédomine sur tous les autres et en réduit le sens. C'est là un caractère typique de la représentation populaire qui écrase la perpective et qui opère des transpositions dans la représentation orale selon les mêmes modalités que dans l'iconographie.

Pour donner un exemple de ce que je viens d'affirmer, en me limitant par souci de brièveté à la Basilicate, je rappellerai que dans la culture populaire méridionale figurent simultanément certains documents tirés de la tradition orale, relevés au milieu du XIX^{e} siècle et au cours du XX^{e}, où la référence à l'arbre comme métaphore est profondément ancrée.

Je me rapporte à certaines expressions figurant dans les lamentations funèbres, dans lesquelles le mari mort est désigné comme arbre ou poutre de la maison, ou encore à la façon dont est nommé le bien-aimé dans certaines chansons d'amour : *Arbri retto mio, cummi ti canto* (mon arbre bien droit, combien je te chante), ou bien : *Arbro ca tanto caro ti tinia* (arbre que si cher j'avais) [36].

Dans ce contexte, deux références au «Mai» et à son aspect juvénile et de renouvellement sont tout à fait intéressantes et significatives : on les trouve dans un chant largement répandu justement en Basilicate. Je me rapporte à *Verde Oliva e Conte Maggio* (Verte Olive et Comte Mai) où figure une référence à l'arbre de Mai, mais représenté comme personne. Ce qui démontre que la référence originale à l'élément végétal fait fonction de métaphore d'une action dramatique, et qu'elle a subi les mêmes transformations symboliques que l'on relève, par exemple, dans les «Mais» lyriques et épiques de l'Italie centrale, même s'il y a des différences.

Mais dans ce cas il y a plus, dans la direction que j'ai suivie ici. Le chant lucanien, qui a d'évidentes connotations dramatiques, fait partie du répertoire carnavalesque, et on peut le rapprocher sous bien des aspects aussi bien de la *Canzone di Zeza* (chanson de Zeza) napolitaine [37] que du plus lointain *Bruscello-Mogliazzo* de Rondone et Rosalba.

Il existe un autre élément significatif, que l'on peut faire remonter au règne de Murat, et qui démontre que les points de repère auxquels on recourait à l'époque relevaient de l'imaginaire populaire, dans lequel ils ont été resémantisés, pour arriver jusqu'à la fin du siècle dernier, époque à laquelle ils ont été relevés. Je me réfère dans ce cas à la formule prononcée pour célébrer le

mariage, transmise comme souvenir presque mythique du règne de Murat, et relevée en Basilicate au début du siècle :

L'homme : *Albere senza foglie*
quest'è la mia moglie (arbre sans feuilles, voilà ma femme)
La femme : *Albere mie fiurite*
quest'è lu miu marite (mon arbre fleuri, voilà mon mari) [38].

Dans cet exemple, désormais vidé de tout sens réel, mais inséré dans une dimension imaginaire se situant en contraste avec la réalité sociale et politique des premières années de ce siècle, marquées par un important phénomène migratoire, affleure une sorte de rêverie sur une époque passée mythique dans laquelle un arbre suffisait comme référence rituelle et légale pour la célébration du mariage. La référence évoquée dans cet exemple est justement l'Arbre de la Liberté.

Tous ces éléments, bien qu'épars, doivent être considérés dans leur enchevêtrement confus. Dans cet état plastique, ils constituent une sorte de bouillon de culture où peut s'accomplir la métamorphose des expressions «traditionnelles» qui englobent et réadaptent, selon les contextes, les nouvelles institutions de fête.

Qu'on les considère tous ensemble ou séparément, dans le sens qu'ils prennent au sein d'un imaginaire tout aussi métamorphique, populaire — mais pas seulement —, tous ces éléments, provenant de contextes culturels divers, de sollicitations sociales et politiques diverses, ne doivent pas constituer la preuve que les fêtes de «Mai» peuvent être interprétées comme une occasion où survit la référence originelle au pays de cocagne à travers son arbre ; de la même façon, ils ne sont pas un document de la survie de l'Arbre de la Liberté ; et, encore moins, renvoient-ils à un rituel archaïque de printemps.

Ces réadaptations, que l'on perçoit comme des changements progressifs, ont entraîné, surtout à l'époque moderne, entre le XVIII^{e} et le XX^{e} siècle, l'adoption de certains symboles forts, comme référents culturellement «plastiques» et polysémiques, profondément ancrés dans l'imaginaire.

Même le rapport que l'on établit entre le Mai d'Accettura et les jours de l'Ascension et de Pentecôte, manquant dans toutes les fêtes semblables, doit être replacé dans cette optique et analysé en rapport avec les histoires locales qui lient le village au culte de son patron, saint Julien, comme le montre très clairement une étude encore inédite de Giuseppe Filardi [39].

La caractéristique de fête du printemps et de la nature que l'on a attribuée au Mai d'Accettura ne tient pas vraiment compte du fait qu'il s'agit d'une fête qui a tous les caractères d'un événement n'ayant de sens que s'il se produit

dans un contexte urbain, auquel il est clairement destiné.

Quant à sa connotation de fête de culte arboricole, elle réside essentiellement dans le fait que le «Mai» est ici directement lié aux cérémonies religieuses du cycle pascal : Pentecôte et Ascension. Mais ce rapport, qui n'existe qu'à Accettura, manque totalement dans les autres «Mais», qui sont tous (en Calabre, en Basilicate et en Ombrie) des éléments de base de la fête, toujours destinés à remplir des fonctions ludiques, compétitives, ostentatoires : compléments nécessaires à la réalisation exceptionnelle des fêtes religieuses, célébrées comme à Accettura en l'honneur des saints patrons locaux.

Si le rapport avec le cycle pascal était l'un des caractères fondamentaux de ce genre de fête, nous devrions également le retrouver sinon dans toutes, du moins dans une partie des autres fêtes semblables. Alors que celles-ci tombent au contraire les jours consacrés à la célébration des différents saints patrons locaux.

Mais nous pouvons ajouter deux autres considérations sur le «Mai» d'Accettura, concernant les rapports de la double célébration et de la double fête qui ont lieu pour la Saint-Julien.

Le 27 janvier est le jour où la liturgie célèbre saint Julien. Ce jour-là, on organise encore dans le village une fête ayant toutes les connotations d'une fête de patronage : procession, fanfare, étendards et confréries, bien que désormais sur un ton mineur. Le 27 janvier tombe en plein carnaval : rien n'exclut donc que les célébrations du carnaval aient coïncidé autrefois avec la fête, y compris celle du mât de cocagne par imitation des cocagnes de Naples, comme nous l'avons déjà dit.

Le culte de ce saint est attesté dans le village dans la première moitié du XVIII[e] siècle, comme le confirme une recherche historique de G. Filardi [40]. Certains événements liés à l'authenticité des reliques, vénérées depuis longtemps, débouchent sur une série d'événements spécifiques qui amènent à la reconnaissance de leur authenticité le 29 avril 1797. À cette occasion furent organisées de grandes réjouissances, qui coïncidèrent probablement avec la fête de l'Ascension, hypothèse plausible si l'on estime à un mois à peu près le temps nécessaire à l'organisation des célébrations, et qu'en 1797 l'Ascension tombait un 25 mai. Étant donné le caractère exceptionnel de cet événement, on peut même penser qu'à cette occasion, les fêtes ont intéressé les couches populaires auxquelles on concéda des comportements festifs exceptionnels.

Mais au-delà de ces hypothèses, bien que très séduisantes et encore toutes à vérifier, même s'il est difficile ou même impossible de le faire à cause de l'absence — pour l'instant — de documents, il reste que la fête de saint Julien est introduite, ou du moins sa présence est attestée à l'occasion de ce qu'on a appelé la translation des reliques, le 27 avril 1797, année à partir de laquelle

l'attention «festive» se porte de la période hivernale à celle qui est liée au cycle pascal. Tandis que la fête liturgique hivernale reste active et inchangée.

La fête de printemps semble donc davantage une fête célébrée pour marquer une reconnaissance d'authenticité contre l'autorité et le scepticisme de l'évêque qui avait mis en doute l'authenticité des reliques d'un saint déjà vénéré localement : un saint un peu particulier mais qui s'accorde bien, à ce que raconte l'hagiographie populaire, à un imaginaire populaire : un imaginaire aux composantes non chrétiennes qui devaient être évangélisées. D'où leur «sanctification» qui pouvait se réaliser plus aisément en les insérant dans le rituel pascal, plus «puissant» et significatif. La fête est donc une réponse dans laquelle le village se confirme lui-même dans les péripéties du refus puis de la reconnaissance de la part de l'évêque ; elle se colore également d'un esprit de revanche de la part du clergé local. Dans cet esprit de revanche et de reconnaissance de la première célébration s'exprime donc pleinement le sens même que la fête d'Accettura conserve encore.

En parallèle, il faut également relever que le Mai, bien qu'il soit consacré au saint, entre en conflit avec la gestion religieuse de la fête. En effet, les actions qui concernent le Mai ne sont pas vues d'un bon œil par les représentants locaux de l'Église, du moins d'après ce qui a été relevé à plusieurs reprises entre 1971 et 1985. L'arbre de Mai n'est pas définitivement planté, c'est-à-dire qu'il ne prend pas la position verticale tant que la procession de saint Julien n'arrive pas.

Au plan historique, c'est sur la dimension strictement urbaine de ces fêtes qu'il faut enquêter de façon plus précise et plus approfondie. Enquête qui doit tenir compte non seulement des éléments proposés jusqu'ici, mais aussi des rapports réciproques de transformation et de métamorphose existant entre les éléments laïcs et ceux de la formalisation religieuse. Toutes les fêtes appelées populaires, celles-ci encore plus que les autres, sont toujours le résultat d'un lent et incessant compromis. De plus, la composante urbaine constitue une partie essentielle de la fête qui reste toujours, qu'elle soit laïque ou religieuse, une institution historique et culturelle plastique et malléable. De même que la présence de l'effigie du saint patron, périodiquement exposée devant l'église et à laquelle la communauté se sent liée dans un rapport de dépendance conçue comme réciproque, est une sorte de contraction iconique des rôles que chacun joue dans l'organisation urbaine globale.

Dans cette logique, la présence de l'Église dans les villages de province est plus incisive dans l'organisation de la fête religieuse qui demeure une de ses institutions, qu'elle gère donc directement. En même temps, le clergé, le plus souvent culturellement en harmonie avec ses ouailles — il provient souvent des classes intermédiaires ou inférieures — est par nature plus disponible et tolérant dans le contrôle formel des comportements. C'est en raison de ces

caractéristiques que l'Église, totalement exprimée par ses représentants locaux dans les villages, peut absorber et resémantiser selon sa propre optique tout ce qui devient référence signifiante dans la réalité locale.

Voilà donc que pour ces motifs contradictoires, les mâts de cocagne des fêtes populaires, pré-bourboniennes et bourboniennes, ritualisés par la suite comme arbres de la Liberté, dressés et abattus à plusieurs reprises, n'ont pas conservé une référence politique et idéologique univoque, du moins dans leurs réalisations périphériques. Mais ils ont toujours représenté l'expression d'une tension libertaire et égalitaire, restée au niveau de la contestation, quel que soit le régime dominant.

Pour cette raison, pour leur apnée politique, et parce qu'on peut les rattacher de façon très générale à des exigences et des ostentations de rôles, exprimées par ceux qui participent à la cérémonie, ces arbres, dans les échanges et les transformations continuelles du sens que prend leur assomption symbolique, doivent être considérés comme un creuset de métaphores, de références entremêlées, même de façon contradictoire.

Dans ce mélange plastique et changeant, on trouve le mât de cocagne, l'arbre de Mai, de la Liberté, dont aucun ne peut être nettement et individuellement reconnu. Dans leurs récupérations successives, ces arbres sont aussi, et peut-être surtout, l'expression ludique de la fête. Mais celle-ci est récupérée sous le contrôle des différents pouvoirs locaux de l'Église. C'est pour cette raison, je pense, qu'ils n'ont jamais été considérés comme des dérivations dangereuses des cultes païens du printemps. De plus, à l'époque bourbonienne, ils étaient justement aussi l'expression du pouvoir royal auquel le pouvoir ecclésiastique était directement lié, surtout dans ses couches élevées et moyennes. C'est en effet le cardinal Ruffo qui mate la révolte de 1799.

Mais il faut dire que c'est en définitive le bas clergé qui adhère en grande partie aux idéaux républicains et aux propositions libertaires de l'occupation française [41]. Il ne pouvait donc pas s'opposer à l'introduction du mât de cocagne dans la fête religieuse car, justement à cause de son caractère polysémique, il pouvait être proposé selon les circonstances.

L'arbre est donc dans l'économie globale de ces fêtes un élément qui se prête à tous les moments politiques : comme il l'a été à Accettura avec une administration municipale communiste, et comme il l'est actuellement avec une administration démocrate chrétienne, toutes deux intéressées à proposer et à exploiter sur le plan politique et touristique une image mythique, culturellement forte et profitable.

L'arrivée des arbres de «Mai» sur la place, leur érection, deviennent des actions d'auto-représentation par lesquelles le village se rattache à l'image du saint, en harmonie avec ce que le catholicisme a toujours fait, récupérant et

resignifiant tout ce qui peut lui servir. Dans ce sens, on comprend mieux la raison de la bénédiction que les prêtres donnent à l'arbre dans certaines de ces fêtes, au cours de son transport au village : c'est un geste à travers lequel l'arbre et ses valeurs ludiques, compétitives et ostentatoires, sont englobés dans le contexte du contrôle exercé par la religion sur la réalité et la culture du village.

Mais si l'Église, par sa capacité de resignifier tout ce qui lui est extérieur, [42] peut rendre acceptable une image, un symbole désormais si lié aux aspects ludiques et contestataires que l'arbre de la fête continue à exprimer, de même la culture populaire traditionnelle accepte, en y introduisant des modifications même mineures, l'utilisation que le pouvoir continue à faire de ses expressions propres, intéressée qu'elle est concrètement et pragmatiquement plus au contenu des actions du cérémonial de la fête (aspects ludiques, suspension du quotidien, exhibition individuelle, etc.) qu'à ce qu'il peut signifier, au-delà de ses exigences d'expression, en harmonie avec sa dimension culturelle et imaginaire.

Ce n'est pas par hasard qu'en Ombrie et dans le Sud, ces fêtes sont directement liées à des institutions religieuses qui ont exprimé leur contrôle justement dans des milieux urbains, plus qu'elles n'ont pu le faire dans les campagnes, où des pratiques extra-liturgiques et cérémonielles ont pu se transmettre, même si c'est sous une forme représentative et ludique, comme dans le cas du jeu de la faux précédemment évoqué (observé également à Episocpia et à San Paolo Albanese).

Dans le Sud, où le régime des Bourbons était profondément lié au pouvoir ecclésiastique (utilisé dans de nombreuses occasions comme instrument de contrôle politique, social et économique), et en Ombrie, anciennement État du pape, les «Mai» d'Accettura et d'Isola Fossara, d'Alessandria del Carretto et de Castelgiorgio ne sont pas des cérémonials autonomes associés à la fête du saint patron ; mais ils sont l'une des modalités selon lesquelles la fête s'exprime dans ce qui est la composante ludique, compétitive et de renversement du quotidien, qui a pris un sens dans ces villages au sein du statut spécifique de la fête locale, historiquement signifiant.

Ces considérations servent donc de prétexte pour formuler des hypothèses supplémentaires cherchant à établir la position et le sens que de tels événements ont conservés et élaborés ; pas seulement en eux-mêmes, mais en rapport avec les dynamiques spécifiques implicites dans leur façon de se présenter continuellement, et de «se faire» actions de fête. Actions dont l'existence a toujours adhéré aux différentes phases de la transformation des langages représentatifs du «se faire» de la fête, des motivations qui les ont fait naître et des justifications par lesquelles elles ont été par la suite transmises et réélaborées.

Traduction de Odile Martinez

Notes

[1] N. SCARANO, *Il Maggio di S. Giuliano*, dans *Corriere Jonico*, n° 4-6, 1974.

[2] Milan, Il Saggiatore, 1959.

[3] Édités dans *Società* en décembre 1952.

[4] G. B. BRONZINI, *Il Maggio di Accettura come fatto folclorico e come vicenda umana*, dans D. NOTARANGELO (dir.), *Il Maggio di Accettura*, Palo del Colle, Liantonio, 1975, pp. 20-21, 37.

[5] G. B. BRONZINI, *Accettura : il contadino, l'albero, il Santo*, Galatina, Congedo, 1979.

[6] B.M. GALANTI, *Lo «sposalizio dell'albero» a Montefogliano (Viterbo)*, dans *Lares*, XVI, 1950, pp. 68-71 ; C. NASELLI, *Sul culto degli alberi in Italia*, dans *Studi di Folklore*, Catane, Cisafulli, 1953, pp. 43-85.

[7] V. LANTERNARI, *Folklore e dinamica culturale*, Naples, Liguori, 1976, p. 117.

[8] ID., *Festa, Carisma, Apocalisse*, Palerme, Sellerio, 1983, p. 58.

[9] B. M. GALANTI, *op. cit.*, pp. 68-71.

[10] C. CRISPINI, *Vetralla. Storia e Tradizioni*, Vetralla, Amministrazione Comunale, 1984.

[11] G. B. BRONZINI, *Il Maggio di Accettura, op. cit.*, pp. 15-16.

[12] P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milan, Mondadori, 1980, p. 24.

[13] D. NOTARANGELO (dir.), *Il Maggio di Accettura*, Palo del Colle, Liantonio, 1975, p. 66.

[14] M. ALICATA, *Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli*, dans *Cronache meridionali*, 1954, I, 9, p. 16.

[15] G. DI DOMENICANTONIO, *L'albero del primo maggio*, dans *Studi e Ricerche*, 2, 1979, pp. 5-12.

[16] A. DI NOLA, *L'arco di rovo*, Turin, Boringhieri, 1983 ; E. SPERA, *Comparatici minimi e comparatico di «passata» in Basilicata e nella Murgia barese*, dans *L'amicizia e le amicizie, Atti del Quinto Congresso Internazionale di Studi Antropologici, Palermo 24-26 Novembre 1983*, Facoltà di Lettere e Filosofia (estratto), 1983.

[17] P. BURKE, *op. cit.*, p. 24.

[18] E. DE MARTINO, *Furore Simbole Valore*, Milan, Il Saggiatore, 1962.

[19] G. COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna*, Turin, Einaudi, 1956, p. 159 ; J. LE GOFF, *L'immaginario medievale*, Bari-Rome, Laterze, 1988 (Paris, Gallimard, 1985), pp. 85 et sv. ; P. CAMPORESI, *Il paese della Fame*, Bologne, Il Mulino, 1985, pp. 71-116 ; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, Turin, Einaudi, 1976, pp. 89-91.

[20] *Décaméron*, troisième nouvelle de la huitième journée.

[21] D. SCAFOGLIO, *La maschera di Cuccagna. Spreco, rivolta e sacrificio nel Carnevale napoletano del 1764*, Naples, Colonnese, 1981, pp. 37-8.

[22] G. COCCHIARA, *op. cit.*, pp. 184-7 ; P. CAMPORESI, *op. cit.*, pp. 71-116.

[23] F. NOVATI, *La storia e la stampa nella produzione popolare italiana*, Bergame, 1907 ; TOSCHI, *Stampe popolari italiane, dal XV al XX secolo*, Milano,1964 ; A. BERTARELLI, *L'imagerie populaire italienne*, Paris, 1929 ; B. PREMOLI, *Le radici dell'Albero della Libertà*, Catalogo della mostra del Museo AA.TT.PP. di Roma 24 maggio - 22 giugno, Rome-Florence, Istituto dell'Enciclopedia Italiana - Paoletti, 1990.

[24] A. DI NOLA, *Storia e Simbologia dell'albero*, dans *Almanacco del Partito Democratico della Sinistra*, Roma, 1992, p. 200.

[25] M. OZOUF, *Du mai de la liberté à l'arbre de la liberté : symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne*, dans *Ethnologie française*, 5, 1975, p. 15.

[26] B. PREMOLI, *op. cit.*, p. 99.

[27] Y.-M. BERCÉ, *Festa e rivolta*, Cosenza, Pellegrini, 1985 (1ère éd., Paris, Hachette, 1976) ; E. LE ROY LADURIE, *Il carnevale di Romans*, Milan, Rizzoli, 1981 (1re éd., Paris, Gallimard, 1979).

[28] M. OZOUF, *op. cit.* et ID., *La festa rivoluzionaria*, Bologne, Patron, 1982 (Paris, Gallimard, 1976) ; M. VOVELLE, *Le metamorfosi della festa*, Bologne, Il Mulino, 1986 (Paris, Aubier-Flammarion, 1976).

[29] E. SPERA, *Licenzia vo', Signora. Materiali per lo studio del Carnevale in Basilicata*, Bari, Facoltà di Magistero - Nonopiano, 1984.

[30] D. SCAFOGLIO, *op. cit.*, p. 13.

[31] ID., pp. 21-23.

[32] R. GIURA LONGO, *Breve storia di Matera*, Matera, BMG, 1981, p. 102 ; T. PEDIO, *La Basilicata durante la dominazione borbonica*, Matera, Montemurro, 1961, pp. 30-35.

[33] D. SCAFOGLIO, *op. cit.*, pp. 38 et sv.

[34] M. FRESTA (dir.), *Vecchie segate ed alberi di Maggio*, Montepulciano, Ed. del Grifo, 1983, pp.38-45.

[35] C. GALLINI, *Festa*, dans A. ATTISANI (dir.), *Enciclopedia del teatro del '900*, Milan, Feltrinelli, 1980, p. 417.

[36] CASETTI-IMBRIANI, 1871, pp. 32, 92.

[37] E. SPERA, *Licenzia vo'...*, pp. 54-60.

[38] M. PASQUARELLI, *Note di folklore calabro-basilicatese*, dans *Folklore Calabrese*, 5, II, 1916, p. 6 ; G. COCCHIARA, *op. cit.*, p. 81.

[39] G. FILARDI, *Il culto e la festa di San Giuliano ad Accettura* (titolo provvisorio del dattiloscritto gentilmente fornitomi dall'autore).

[40] G. FILARDI, *Appunti per la storia di Accettura. Documenti religiosi (sec. XVI-XIX)*, dans *Bollettino della Biblioteca Provinciale di Matera*, 13, VIII, 1987.

[41] T. PEDIO, *Uomini aspirazioni e contrasti nella Basilicata del 1799*, Matera, Montemurro, 1973.

[42] S. GRUZINSKI, *Guerra alle immagini*, dans *Prometeo*, 19, V, 1987 ; C. BERNARD, S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Paris, Seuil, 1988.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les ouvrages déjà cités en notes, voir :

M. ANTONELLI, *Vieni o maggio*, Milan, Angeli, 1988

M. BACTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Turin, Einaudi, 1979

J.C. BAROJA, *La estación de amor*, Madrid, Taurus, 1979

C.-M. BIANCO DEL NINNO (dir.), *Festa. Antropologia e Semiotica*, Florence, Guarldi, 1981

A. Bertarelli, *Le stampe popolari italiane*, Milan, 1974

G. Cocchiara, *Il mondo alla Rovescia*, Turin, Einaudi, 1963

P. Colletta, *Storia del reame di Napoli*, Milan, Rizzoli, 1967

V. Dini (dir.), *Cultura del Carnevale e della festa*, Bologne, Il Lavoro Editoriale, 1987

G. C. Donno (dir.), *Storia e Immagini del 1° maggio*, Manduria-Bari-Rome, Lacaita, 1990

A. Fontana, *La scena*, dans *Storia d'Italia*, Turin, Einaudi, 1972

M.-F. Gueusquin, *Le mois des dragons*, Paris, Berger-Levrault, 1981

T. Minciotti Tsoukas, *I «torbidi del Trasimeno» (1798)*, Milan, Angeli, 1988

R. Musatti, *La via del Sud*, Milan, Ed. di Comunità, 1955

A. Panaccione (dir.), *Sappi che oggi è la tua festa*, Venise, Marsilio, 1986

A. Panaccione, *Un giorno perché. Cent'anni di storia internazionale del 1° maggio*, Rome, Ediesse, 1990

E. Spera, *Sei artisti col Maggio di Accettura*, dans D. Notarangelo (dir.), *Il Maggio di Accettura*, Palo del Colle, Liantonio, 1975

E. Spera, *Commento al documentario Il Maggio di Accettura di Mario Carbone*, Rome, D.Ar.C, 1978

E. Spera, *La «Canzone di Zeza» a Pomarico, a S.Mauro Forte e a Peschici*, dans *Bollettino della Biblioteca Provinciale di Matera*, I, 1, 1980, pp. 31-49.

H.M. Velasco Maillo, J.-L. Garcia Garcia (dir.), *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas,* Madrid, Ministerio de Cultura, 1991

IV
INVENTION ET RAYONNEMENT DE LA FÊTE

LES VILLES SUR LA PLACE PUBLIQUE EN OMBRIE : FÊTES RÉINVENTÉES À PARTIR DE DOCUMENTS HISTORIQUES OU DE L'AUTOCITATION PAYSANNE

par Fiorella GIACALONE

Figurant comme occasion cérémonielle du calendrier folklorique et/ou liturgique, ou comme réitération rituelle d'événements historiques locaux, la fête répond depuis toujours à des besoins collectifs et de socialisation ou à des formes de consensus social. C'est en cela qu'elle est un signe faisant apparaître les changements qui ont caractérisé et qui caractérisent l'histoire de la ville, en marquant les événements capitaux d'un point de vue politique, religieux, culturel. Parler de la fête veut dire actuellement s'interroger sur les processus d'innovation, de réinvention, de refonctionnalisation de l'action rituelle à travers laquelle la ville parle d'elle-même.

La recherche anthropologique sur les nouveaux phénomènes de la fête est encore marginale en Italie, par rapport à l'intérêt pour les fêtes traditionnelles. Mais on dispose des réflexions théoriques de C. Gallini, de G. L. Bravo et de A. Falassi, et quelques congrès ont été organisés sur certaines fêtes urbaines et sur les nouveaux rites.

Pour contextualiser ces processus, j'analyserai certaines fêtes de l'Ombrie. Cette région de l'Italie centrale a de profondes racines dans la culture paysanne, arrachées et dévalorisées en raison de l'exode rural qui a marqué les années cinquante et soixante, au cours desquelles se sont développées les villes liées aux petites industries et au tertiaire [1].

La culture agro-pastorale a été progressivement mise à l'écart, ainsi que ses valeurs, ses croyances, ses fêtes : en revanche, les villes à structure médiévale ont vu augmenter l'afflux de touristes (Assise, Orvieto, Gubbio, Todi, Città della Pieve, etc.).

Il existe actuellement en Ombrie plusieurs types de fêtes :

- les fêtes traditionnelles, liées aux saints patrons et au cycle calendaire ;
- les «nouvelles fêtes», que l'on peut partager en deux catégories :
  - les fêtes laïques à caractère historique, basées sur la récupération de cortèges costumés, joutes d'armes, *palio* de l'arbalète, tournois chevaleresques. Ces fêtes s'inspirent de documents d'archives, où l'on choisit un événement significatif de l'histoire médiévale ou baroque de la ville. Elles intéressent de nombreux centres touristiques de la région et s'ins-

pirent des deux fêtes les plus importantes : le *Calendimaggio* (fête de Mai) d'Assise (1954) et la *Quintana* (quintaine) de Foligno (1946), auxquelles ont peut joindre les *Ceri* (cierges) de Gobbio, qui n'ont jamais cessé d'être la plus importante fête traditionnelle de l'Ombrie ;

- les fêtes laïques liées au calendrier, nées depuis dix ans dans plus de vingt villages et petites villes, au cours desquelles on exhume les principales activités agricoles : moisson, battage, vendange, en utilisant de vieilles machines agricoles, ou en portant en procession des outillages désuets utilisés dans les cycles du tissage, du blé, de la vigne.

Les nouvelles fêtes reflètent les profonds changements socio-économiques d'une région qui ne peut plus se reconnaître exclusivement dans une structure agraire, mais qui sent qu'elle y a ses racines culturelles. L'aspect religieux a une importance moindre, car l'événement qu'il s'agit d'évoquer est l'histoire locale, ou bien des travaux divers. Ce fait est imputable non seulement aux phénomènes de sécularisation, mais aussi aux administrations municipales et provinciales de l'Ombrie, essentiellement gérées par les partis de gauche. Cette laïcisation de la vie sociale et la perte de sens du rituel catholique se reflètent dans ces fêtes, où le rite est utilisé en tant que reconstitution de l'histoire locale.

Comment ces fêtes peuvent-elles donc nous aider à interpréter les changements et les transformations des modèles culturels ? De quelle façon le tourisme a-t-il modifié les formes de participation ? Comment les cultures locales peuvent-elles retrouver un rôle actif, et des symboles identitaires ? Comment la mémoire joue-t-elle dans les deux cas en tant que source et racine de la fête ?

LES FÊTES À CITATION HISTORIQUE

Les premières fêtes basées sur la citation historique (*Calendimaggio* et *Quintana*) sont nées dans les années cinquante, à l'initiative d'académies locales et d'associations culturelles, qui ont cherché à reconstituer la fête avec une rigueur philologique toujours plus marquée : musique médiévale ou baroque, gastronomie d'époque, costumes empruntés à la peinture ancienne, reconstitution de milieux et d'instruments de musique.

En reproposant ces deux fêtes, les organisateurs eux-mêmes ont utilisé les termes d'«exhumer» (Foligno) et de «ressusciter» (Assise), termes qui désignent un rapport avec des époques «mortes», sans aucune vie dans la mémoire, pouvant être récupérées à partir d'une analyse historique et philologique. Bien qu'elles soient nées d'une évidente distorsion historique et d'exigences

touristiques, ces fêtes sont devenues un moment identitaire fort, dont ont émergé de nouvelles formes d'agrégation et de nouveaux besoins d'appartenance.

Comme l'observe Del Ninno, on peut se poser la question de savoir «ce qui pousse une ville à élaborer des décors factices, des constructions symboliques destinées à disparaître en très peu de temps ou bien, lorsqu'elles subsistent, à se poser comme représentation d'un nouveau modèle communautaire» qui interagit dynamiquement avec le tissu social [2].

Le *Calendimaggio*, qui dure trois jours, est le fruit d'une synthèse complexe de répertoires de la culture urbaine médiévale (défilés en costumes du XV^e^ siècle, chants, musiques et danses, corporations de métiers) et d'éléments de la culture paysanne (tir à l'arc, ritournelles *a rispetto* – échangées entre groupes masculins et féminins –, chants *a recchia* – composition populaire –, rites printaniers de mai) ; né comme tentative de «faire la fête» à partir d'un bricolage entre l'histoire locale (la «commune» médiévale, son autonomie politique) et la tradition paysanne (alimentation, fêtes de mai), il est devenu lui-même tradition et modèle à imiter pour les autres petites villes. À cette occasion, la ville se divise en deux quartiers (*Nobilissima parte di sopra* et *Magnifica parte di sotto*), qui se disputent la conquête du *palio* (l'étendard), dans des compétitions pour l'élection de *Madonna Primavera* (la Dame du Printemps), la reconstitution des lieux de travail médiévaux (les «scènes»), les défis musicaux.

C'est une fête profondément sentie, qui implique une grande partie de la population pendant plusieurs mois, et que l'on considère comme la «fête traditionnelle» d'Assise, la seule, entre autres, qui ne soit pas en rapport avec saint François, auquel est lié le tourisme prospère de la ville [3].

La *Quintana* est en revanche une fête baroque, qui s'inspire d'une joute équestre, datant de 1603 (et dont on a retrouvé le «règlement»), dans le but de décrocher un anneau de la statue de la *Quintana*. La ville est partagée en dix quartiers qui luttent pour emporter le *palio*. On a ici aussi un riche cortège costumé (environ un millier de figurants), qui participe à l'attribution du *palio*. La joute évoque les luttes de l'Occident contre les «Infidèles» (Turcs, Sarrasins), qui ont longtemps fait partie de l'histoire de l'Europe.

En effet, la joute du XVII^e^ siècle naît et se développe comme «jeu de guerre», parodie de la lutte entre chrétiens et musulmans qui prit fin historiquement à la fin du XVI^e^ siècle (Lépante, 1571), mais qui se poursuivit comme jeu chevaleresque au cours du siècle suivant, comme le laisse entendre le nom même de la *Quintana*, appelée *belli simulacrum*. En se posant comme représentation, imitation, simulation de la guerre, la *Quintana* a pu être reproposée comme rivalité à l'intérieur de la ville même (compétition entre les différents

quartiers), en devenant un motif de cohésion permettant de canaliser les tensions dans un rite-spectacle collectif [4]. Le fait que cette joute avait lieu au XVII[e] siècle à l'occasion de la fête du saint patron (saint Félicien), en plein carnaval, nous confirme que la *Quintana* était une fête à caractère cathartique. À cette occasion, la joute prenait figure de «guerre diabolique», efficacement représentée par l'image du sarrasin [5]. La présence de saint Félicien, le *defensor civitatis* de Foligno (il s'agissait d'un évêque-guerrier), permettait le déroulement du cérémonial cathartique sous sa protection religieuse et civile. Le fait de reproposer cette compétition dans les années cinquante et soixante à Foligno, dans une phase de grande expansion démographique et de développement urbain, a permis de regrouper la ville autour d'une fête fondamentalement unitaire, basée sur la vie de quartier.

Dans les deux cas, la ville redéfinit ses espaces : la structure urbaine est réaménagée pour permettre de préparer la fête, d'en jouir ; les quartiers organisent les «tavernes» pour les repas, préparent les costumes, pavoisent les fenêtres aux couleurs du quartier ; les rues deviennent le lieu où se déroule un grand spectacle théâtral, ludique et alimentaire.

La place de la mairie devient un «espace neutre» qui n'appartient à aucun quartier, car c'est un lieu destiné aux compétitions, donc collectif. Mais la place est aussi le symbole de la ville, de son histoire civile et religieuse, le décor des fêtes traditionnelles. Plus le territoire de la ville s'étend, ne faisant plus de la place le seul lieu de rencontre privilégié (politique, sportif, culturel, social), plus la fête le reconnote en tant que centre, réel et idéal, sur lequel le rite se fonde. La valorisation de l'espace urbain tient compte des exigences touristiques, et tend à mettre en évidence des milieux «typiques» et des architectures «d'époque» ; mais pour ceux qui élaborent et vivent cette fête, le quartier devient un lieu reconnu et vécu, cadre de socialisation et de travail.

La fête laïque d'inspiration médiévale s'organise en remontant à l'époque du pouvoir politique des Communes, temps de floraison religieuse (mouvement franciscain) et culturelle (musique, danses, chants). Le choix d'une période significative de l'histoire de la ville permet de réagencer un rite chargé de pratiques symboliques, auquel on attribue une fonction de «refondation». En effet, le choix de la période et de la compétition correspond à des recherches historiques bien précises.

Comme le remarque Hobsbawn, la «tradition inventée» est un ensemble de pratiques symboliques nouvelles qui cherchent à affirmer une continuité avec le passé, même lorsque tout est fictif : la référence au passé est nécessaire pour donner un fondement à une situation nouvelle ; sa répétitivité est donc obligatoire [6].

Le temps de la fête historique s'inspire d'une époque précise, médiévale ou baroque, qui ne peut pas évoluer ou changer. Le document dont ces fêtes s'inspirent est une relique laïque justificative, sur laquelle fonder la fête, et autour de laquelle on redéfinit l'image globale de la ville. En effet, les transformations économiques et les stratifications sociales ne permettent pas de s'identifier seulement avec la culture paysanne.

La relique laïque est tellement lointaine qu'elle autorise un sentiment d'appartenance collective, connaissable par le biais de l'interprétation historique et des pratiques de fête. Le Moyen Âge et le Baroque deviennent des époques mythiques auxquelles tout est rapporté, dans un jeu collectif qui raconte un passé «héroïque», passé où chacun peut réinventer pour soi-même un rôle et un titre par le biais du déguisement. L'action scénique permet de décrire, de visualiser, d'interpréter l'histoire.

La fiction du déguisement permet de substituer à la réalité présente une réalité reconstituée, selon un imaginaire puissant et partagé, au sein du contexte rituel et temporel de la fête. Dans la reconstitution d'une époque, la réalité est remplacée par une fiction aussi impossible que voulue, au point de devenir un point de repère de la redéfinition historique et civile de la ville.

En tant que région, l'Ombrie est plus une réalité géographique qu'un «continuum culturel» : selon les zones, les événements politiques ont été différents, ainsi que l'influence du pape lorsque la région faisait partie de ses États. Les Ombries sont différentes, avec des variations profondes. Une certaine identité de l'Ombrie s'est peu à peu élaborée après l'Unité italienne, lorsqu'on a cherché à retrouver certaines caractéristiques communes, concentrées dans les termes «verte, sainte et guerrière», concepts en mesure d'unifier toutes les diversités locales dans une matrice paysanne commune, liée à la présence de saints et d'évêques-guerriers.

Dans une région qui apparaît comme «inexistante», des Académies et des cercles culturels tentent au XX^e^ siècle de restituer une mémoire historique citadine, de valoriser le patrimoine artistique local, de redécouvrir les traditions municipales et populaires, en organisant des fêtes médiévales-populaires, ou en rebaptisant les rues, que l'on enlève aux héros du *Risorgimento* [7].

La mise en œuvre de cette récupération de l'histoire locale est liée à l'esprit de clocher qui caractérise les villes de l'Ombrie, s'appuyant sur une autonomie administrative qui ne tolérait pas, même au XIX^e^ siècle, la fonction centralisatrice de Pérouse.

Le *topos* de la verte Ombrie est passé dans le cours de l'histoire à travers le métayage, l'idéologie ruraliste du fascisme, les luttes agraires des communistes dans les années cinquante, pour aboutir à la dimension écologiste et pacifiste qui a comme centres propulseurs saint François et Assise, stimulée

par les forces politiques et religieuses elles-mêmes : une enveloppe, que celle de l'Ombrie verte et sainte, valable en toute saison.

Les deux fêtes illustrent bien ce parcours, car le *Calendimaggio* est la représentation scénique de l'Ombrie verte et sacrée (rites de mai et culte franciscain), alors que la *Quintana* rappelle l'Ombrie sacrée et guerrière (lutte contre les Infidèles).

Dans leur diversité, le *Calendimaggio* et la *Quintana*, pris comme modèles, soulignent nettement le lien d'appartenance des citoyens à leur fête, à laquelle participe, à des titres divers, environ 90% de la population. La ville devient pendant des mois un énorme chantier dans lequel sont utilisées des compétences multiples, aussi bien intellectuelles (expositions, colloques, musiques), pratiques et techniques (couturières, électriciens, restaurateurs, porte-étendards, jockeys, arbalétriers), éliminant de la fête toute différence de classe. Les quartiers deviennent des ateliers et des lieux d'agrégation sociale, alors qu'habituellement les immeubles en copropriété sont des lieux d'indifférence réciproque : la participation devient un fait personnel, plus que familial, qui donne naissance à des groupes, des amitiés, des amours, surtout chez les jeunes.

La fête retrouve ce caractère «pédagogique» d'apprentissage transmis par les plus chevronnés, essentiel pour qu'elle puisse continuer à se renouveler : autour du jeu se crée l'image de la ville, car la fête est, pour ses habitants, le symbole de l'identité de la ville elle-même [8].

Mais la ville moderne parle aussi d'individualité, de narcissisme, de formalisme. De ce point de vue, les fêtes historiques offrent l'occasion de s'exhiber, dans le déguisement en costume d'époque ; le goût de la forme et de l'apparence trouve aussi à s'exprimer dans l'éclat des étoffes et des lieux reconstitués. En outre, les épreuves, la compétition entre quartiers qui en découle, représentent l'aspect cathartique de la fête, au cours de laquelle la tension accumulée est exprimée et surmontée. La fête redéfinit une identité du «nous», qui divise les quartiers au cours de la compétition, mais qui débouche en réalité sur un sentiment collectif d'appartenance à un «nous» urbain.

Cette tendance est confirmée par une autre fête, le *Palio di ferragosto* (*Palio* du 15 août) de Città della Pieve, basée sur l'évocation de la vie de Pietro Vannucci (le Perugino), de son atelier de peinture, des luttes politiques du XV^{e} siècle, la reconstitution d'échoppes d'artisans de la Renaissance, la représentation d'un procès intenté par l'Inquisition à une «sorcière» qui est ensuite brûlée en place publique. Cette fête, dont le caractère historique et les fins touristiques sont évidents, est née en 1960, à l'occasion de la fête du saint patron, en l'honneur des habitants émigrés qui rentraient au pays [9]. À cette occasion, on organisait «la joute de l'habitant lointain», dans laquelle un jeune garçon,

en costume du XV^e siècle, portait une clé que le maire confiait à un émigré de retour, comme symbole de la «réappropriation» de la ville de la part de ses habitants lointains. Il est clair, dans ce cas, que la fête historique naît des besoins collectifs d'appartenance qui plongent dans un passé lointain et mythique en mesure de restituer ce «nous» perdu à cause aussi de l'émigration et de la désagrégation d'un tissu social perçu comme homogène.

La fête recherche et propose de nouveaux langages permettant d'exprimer ce rapport entre historique et social à travers la métahistoricité d'un modèle communautaire plus désiré que réel. La fête s'exprime par une pluralité de langages, comme le relève Vovelle : [10] parlé, écrit, visuel, musical, corporel. Si le temps de la fête est un temps de représentation, au cours de ces fêtes il y a place pour tous les langages. Mais en plus de la dramatisation «improvisée», typique de la fête traditionnelle, on trouve aussi dans ce cas le langage cinématographique. On a un sujet (la relique historique), un scénario (les défilés, les scènes, les joutes), un décor (aménagement urbain basé sur les couleurs des quartiers, les tavernes utilisées comme restaurants), une mise en scène.

La séparation entre acteur et spectateur se fait plus nette, et l'espace urbain est divisé en fonction des scènes, comme si on devait les faire «tourner» par les cameramen de la télévision qui sont là pour filmer le spectacle : le cortège, lui aussi, évolue selon un ordre préétabli, en fonction des prises de vue. Ce sont les langages du corps (le jeu, l'alimentation, l'allure) et les langages visuels (les ornements, les costumes, les couleurs) qui prévalent.

LA FÊTE DE L'AUTOCITATION PAYSANNE

Dans les villages et les bourgades moins riches en biens artistiques, et davantage liés à la structure agraire du fermage (aujourd'hui disparu), le besoin de conserver le souvenir du monde rural s'est exprimé dans les années soixante-dix par l'accumulation, de la part d'intellectuels locaux, de petites collections d'objets appartenant à la culture paysanne. Dans cette dernière décennie, à l'initiative des habitants eux-mêmes, sont nées des fêtes, quasi légitimées par ces collections muséologiques, qui ont remis en honneur certaines fêtes anciennes du calendrier. Les phases de la moisson, du battage, de la vendange deviennent alors objets d'un spectacle où l'on illustre le fonctionnement de machines vieillottes (d'avant la guerre) et où l'on porte en procession, comme des reliques, de vieux outils servant au tissage, au travail du blé, de l'huile et du vin.

Un exemple nous est donné par la fête du battage de Piosina, bourgade de cinq cents habitants près de Città di Castello : née de l'intérêt de certains habitants pour leur passé paysan, elle est devenue un pôle d'attraction pour les

écoles, la mairie, la presse. Le dépliant déclare : «il a suffi de savoir qu'à Piosina on «battait» comme autrefois pour qu'un grand nombre de gens accourent, comme à un chant d'amour, que le temps avait oublié, mais pas effacé [11].»

Le besoin de retrouver un passé, qui n'a pas encore complètement disparu de la mémoire, et qu'il s'agit de faire revivre pour soi-même et pour les jeunes, fait figure d'élément porteur ; le choix du battage est significatif, car le cycle du blé était le plus exigeant des travaux agricoles, et le plus chargé de significations symboliques. La reconstitution du rythme de travail qui, pour beaucoup, a été celui de leur jeunesse, met en œuvre une dimension de la nostalgie, importante dans une société qui a vu se transformer trop rapidement ses activités économiques et ses modèles culturels. La fête devient une pause de la pensée, une réflexion sur ce que l'on a été, un message pour ceux qui n'ont jamais vécu cette époque et qui ne peuvent se l'approprier que dans la dimension de la fête.

Le cœur de la fête, même d'un point de vue touristique, c'est la nourriture, liée à la «kermesse», basée sur un plat particulier, comme l'oie rôtie. Dans de nombreuses fêtes des villages de l'Ombrie, on retrouve ces «kermesses» alimentaires, qui ne sont pas forcément liées à un aliment traditionnel, mais qui imitent souvent des modèles citadins et touristiques. Le fait de se centrer sur l'alimentation, plus que sur les aspects formels, comme dans les fêtes précédentes, marque une continuité avec la fête traditionnelle, où l'«orgie alimentaire» était souvent l'axe porteur du rite, dans des cultures pauvres où l'abondance alimentaire était justement réservée à certains moments de l'année.

Le blé, symbole du cycle agricole, devenu aujourd'hui secondaire sur la table des familles italiennes, est présenté non plus comme offrande alimentaire à l'église, mais comme symbole d'une époque, d'un monde, pour évoquer un rapport avec la terre, «comme fragment précieux d'une civilisation, dans la cour d'une vieille ferme, pour rappeler un lien qui n'a jamais disparu du cœur de l'homme, car chaque jour, le blé, devenu pain, exprime la certitude d'un amour véritable [12].» C'est dans ces mots à l'accent rhétorique que l'on trouvera la motivation de la fête : la recherche d'un lien avec une histoire faite de travaux pénibles, d'attentes, de souvenirs vécus avec nostalgie.

Les habitants de l'Ombrie aiment la bonne chère et le vin, éléments typiques des sociétés paysannes liées aux fruits de la terre et aux besoins alimentaires ; ils sont aussi très attachés aux aliments traditionnels, comme le pain sans sel.

Cette tendance alimentaire est confirmée par la présence, dans toute la région, de nombreux restaurants installés dans des fermes, des caves à vin ou à charbon d'époque médiévale, rénovées et adaptées à leur nouvel usage. Souvent, on sert dans ces endroits une cuisine «typique», qui marie l'authenticité

des produits aux caractéristiques de la cuisine de l'Ombrie, comme l'exige le marché touristique. Il résulte d'une enquête récente [13] qu'en Ombrie, même les noms des restaurants s'inspirent de la dimension paysanne et dialectale – *Il Mulino* (Le Moulin), *Dal mi'cocco* ou *La Pecchiarda* (dénominations dialectales), *La Taverna di Cinicchio* (La Taverne de Cinicchio, brigand local du XIX[e] siècle), *Il Coccio* (La Terrine) — ou de la tradition médiévale — *La Taverna, La Locanda dei Priori* (L'Auberge des Prieurs), *Il Castello* (Le Château), *Ristorante Jacopone* (Jacopone da Todi, poète mystique), *Alla Balestra* (À l'Arbalète) — marquant à quel point les Ombriens sont liés à leur histoire comme à leurs habitudes alimentaires.

Dans une autre fête, celle de la Saint-Jean, dans le petit village de Grello (Gualdo Tadino), on évoque les feux du solstice d'été dans la course des brancards, chargés de meules de paille incendiées, comme épreuve de courage chez les jeunes. Ceux qui participent à l'épreuve ont un habillement «primitif», fait de peaux, comme saint Jean-Baptiste, mais avec les couleurs de leur quartier, comme dans les fêtes à caractère historique.

Avant la course, les habitants du village, revêtus de costumes de paysans, hypothétiques puisqu'inventés, portent des outils en procession sur des brancards : outils servant au tissage, tours de potier, lavoirs, meules à huile. La fiction rituelle consiste à représenter des actions désuètes en exposant des objets désormais destinés aux musées, dans un habillement qui n'a jamais été utilisé, mais qui correspond au stéréotype du «paysan de l'Ombrie».

La fête conjugue ainsi des éléments de la culture paysanne traditionnelle (feux de la Saint-Jean, *guazza odorosa* — infusion d'herbes diverses utilisées pour soigner la peau des animaux domestiques —, métiers traditionnels) avec certains éléments des fêtes à connotation historique (la division en quartiers, les couleurs qui marquent l'appartenance, le jeu du déguisement) en tenant compte des nouveaux besoins touristiques (la «kermesse» alimentaire).

Les participants se comportent «comme s'ils accomplissaient» des actions rituelles : laver, filer, faire le pain. Dans cette procession figurée, comme le note Di Nola à propos de la fête de Marta (Latium), «les représentations mimiques et mimétiques d'événements divins sont remplacées par l'imitation d'histoires humaines liées au travail des différentes catégories [14].»

En dehors du quotidien, les objets peuvent être montrés comme des reliques, comme des mots formant des phrases jamais plus prononcées, mais qui peuvent justement signifier le temps, mesurer la distance, retrouver la mémoire.

Ce bricolage, basé sur l'utilisation nostalgique des outils, la kermesse alimentaire de masse et le cortège historique refolklorisé nous signalent la difficulté des habitants des villages à trouver une identité : pas vraiment paysans,

pas tout à fait citadins, employés dans le tertiaire ou les services, mais encore liés au lopin de terre qu'ils continuent à cultiver pendant leurs loisirs. L'investissement imaginaire est ainsi entièrement joué sur le quotidien, le travail quotidien relu comme mythe et vécu comme fait exceptionnel.

Les pratiques symboliques mises en œuvre semblent avoir pour but une autocitation paysanne, qui autorise une identification sociale entre des groupes appartenant à différentes catégories sociales : la culture paysanne devient un mythe de référence pour l'individu et le groupe. La récupération du travail agricole intervient comme point de repère identitaire au moment où il ne fait plus partie de la vie des participants : il peut donc représenter un événement métahistorique, puisque situé hors du quotidien.

Comme le relève Marc Abeles, en parlant des fêtes «à l'ancienne» : «il y a une folklorisation, une théâtralisation des anciennes coutumes, qui attire les foules [...]. Mais le processus est plus complexe : avec la fête à l'ancienne s'opère la découverte de la culture locale-référence. La fascination des acteurs pour leur propre mise en scène en témoigne. Ce n'est pas le public qui fait le succès de la fête, la réussite tient à l'enthousiasme des villageois : ils y jouent leur identité, ils y récupèrent une mémoire [15].»

CONCLUSION

Bien que différentes dans leurs pratiques et dans leurs contenus, les fêtes historiques et les fêtes basées sur la réactivation folklorique ont un élément en commun : dans les deux cas, la fête, c'est-à-dire le moment exceptionnel, naît et se développe comme récupération du quotidien. Un quotidien recherché avec une minutie philologique dans un cas, et dans l'autre revécu avec le goût du souvenir et le sentiment de nostalgie. La fiction rituelle de l'occasion de fête, le «comme si», autorise une opération de déhistorification par laquelle le quotidien devient spectacle, déguisement. Mais n'est-il pas vrai qu'actuellement, le rapport entre quotidien et fête est profondément changé ? Que la fête ne connote plus un moment exceptionnel sur le plan alimentaire, ou un temps de pause ? En d'autres termes, ne devrions-nous pas nous interroger de nouveau sur la façon dont change la signification même de la fête dans une société du bien-être et de l'excès ?

La ville choisit et parle le langage du quotidien du passé pour représenter le fête, car, dans le présent, cette distinction est plus nuancée, et donc encore plus difficile à représenter comme acte rituel. Dans une société en phase de transformation comme la nôtre, le quotidien ne signifie plus la finitude, l'immuable ; il est remplacé par un temps précaire, instable, qui ne donne plus le sentiment d'une appartenance à un temps et à un lieu reconnaissables [16]. En

revanche, le passé garantit la stabilité, la sécurité, le réagencement d'une mémoire collective que l'on peut partager.

Si, comme le souligne Chiara Gallini, la fête n'existe pas comme catégorie mais comme institution historique et culturelle, il faut redéfinir le rapport entre la production économique et les niveaux de partage symbolique dans ses différentes articulations [17].

«La fête, observe C. Gallini, est une institution au sein de laquelle on échange et on partage des biens symboliques d'origine et de nature diverses, et où des moments particuliers de la vie individuelle et collective se solennisent. En elle, le fait communicatif se réalise presque toujours en faisant une large place aux expressions d'un imaginaire qui est souvent canalisé dans les formes du ludique et du spectaculaire, et qui à son tour ne s'exprime que dans les termes d'un «espace» et d'un «temps» idéologisés comme sacrés [18].» Et comme la fête n'est pas immuable, il faut analyser de quelle façon «une fête peut continuer à exister dans un contexte social déterminé en conservant en apparence sa forme intacte, ou à peine changée, mais en se transformant totalement quant à son sens. C'est-à-dire qu'une fête peut être refonctionnalisée par un nouveau groupe social, qui peut transmettre un scénario, consolidé par la tradition, à de nouveaux sujets sociaux, qui en transforment le sens [19].»

C'est pour cela que la «nouvelle» fête peut s'offrir comme référence à la tradition populaire (fêtes de l'autocitation paysanne) en transformant le sens même de l'itération rituelle, ou bien comme réinvention d'un passé lointain récupéré comme tradition, mais géré par des formations sociales complètement nouvelles, à travers des biens symboliques liés à la culture urbaine (fêtes à citation historique).

La fête capitaliste n'est plus marquée par les thèmes de la transgression sociale et sexuelle, par le gaspillage alimentaire, car elle se présente comme une entreprise organisée à des fins touristiques et promotionnelles, contrairement à la fête traditionnelle qui n'est généralement pas rentable du point de vue économique.

Comme la fête opère essentiellement comme échange de biens symboliques, il faut cerner les éléments qui remettent en jeu l'expression d'un imaginaire, communicable et partageable, qui se réalise dans la refondation de la société elle-même, à travers un modèle municipal ou communautaire, et métahistorique.

Le rite proposé est en effet celui de l'unanimité, qui est restituée par le biais d'un document historique qui définit les termes du serment, la fraternisation, la définition des frontières territoriales, la valorisation des corporations et des métiers. C'est ainsi que les codes à travers lesquels la fête s'exprime sont divers et s'articulent sur plusieurs registres : registre historico-social, déclaré

et fondateur ; registre économico-social, qui redonne une valeur économique à l'identité citadine ; registre visuel et spectaculaire, qui recourt à de nouvelles formes communicatives et médiatiques ; registre ludique et alimentaire, qui a valence de jeu cathartique et qui permet les regroupements territoriaux au niveau du quartier.

Si les nouvelles fêtes se basent sur des processus de refonctionnalisation des symboles, il devient crucial de chercher à définir les lieux en tant qu'entités culturelles distinctes, en fonction du processus que Luciano Gallino appelle «nationalismes régionaux». En se reflétant dans une autre image de soi, qu'elle soit exhumée ou réinventée, les cultures locales renforcent le sentiment d'une appartenance ethnique, qui redevient une étape importante dans le kaléidoscope des régions européennes. Devant les profondes transformations économiques et culturelles que vit actuellement l'Occident, les cultures locales, confrontées au risque de l'indifférenciation urbaine, redécouvrent un sentiment d'appartenance, à travers le passé, récent ou lointain, mais de toute façon partageable.

Le Moyen Âge revient comme référence symbolique jusque dans les mouvements politiques, comme la Ligue lombarde, qui a en vue une identité spécifique, basée sur le serment de Pontida, symbole de l'autonomie des Communes par rapport à l'Empereur. Si pour la Ligue, le Moyen Âge devient une occasion de sécession entre les régions italiennes, d'une discrimination supplémentaire entre Nord et Sud, les fêtes de l'Ombrie, qui ne sont pas liées à des mouvements politiques, semblent choisir des symboles du passé pour retrouver les sources d'une appartenance locale.

Dans ce sens, la dimension cognitive de l'action rituelle, sa valeur didactique, reprend de l'importance. Par leur utilisation de matériaux anciens, les nouvelles traditions expriment de nouveaux langages, pour se faire comprendre dans les différents contextes. Les objets et les pratiques, dépassant les limites de l'utilitaire, peuvent déployer leur sens symbolique et devenir source de nouvelles fictions rituelles, [20] dans lesquelles agit le «comme si» de ce que nous avons été ou, mieux, de ce que nous aurions voulu être. Le présent permet de voir le «ce que nous sommes» comme dépôt de la mémoire, souvenir de documents historiques et d'histoires personnelles, mais dans tous les cas, souvenir de la collectivité. Dans les deux cas, l'auto-représentation mimétique sert à montrer ce que l'on veut du «soi» communautaire, pour se dire soi-même, avant même qu'aux autres, que l'on appartient à une histoire qui parle de nous.

Cette interprétation de la fête ouvre alors d'autres domaines à notre questionnement. Si la redécouverte ou la modernisation de la tradition est un phénomène fréquent, il faut comprendre dans quel sens elle est fonctionnelle au présent, de quelle façon elle peut répondre aux besoins d'orientation cogniti-

ve, affective, morale, comme le remarque G. L. Bravo. En d'autres termes, de quelle façon les fêtes sont-elles promotrices de valeurs, de normes, de langages cohérents par rapport au tissu social ? Quelle incidence peut avoir dans ce parcours la perte d'une forte identité idéologique et politique, liée à l'Église catholique et aux partis, qui autorisaient une appartenance à des groupes dotés d'une grande force agrégeante et symbolique ? L'attention aux nouveaux rites, aux pratiques symboliques, urbaines et non urbaines, peuvent nous apporter d'autres clés nous permettant d'interpréter la complexité sociale, la contradiction entre mobilité sociale et besoins d'identité territoriale, entre la construction d'une Europe unie et le retour des particularismes locaux, entre productivité capitaliste et mythe de la société paysanne.

Traduction de Odile Martinez

Notes

[1] T. Seppilli, *La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali*, dans *Folk. Documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali*, Rome, Eri, 1977, pp. XXIX-XLV.

[2] M. Del Ninno, *Vescovi, guerrieri e contadini. Umbria*, dans A. Falassi (dir.), *Le feste, le terre, i giorni*, Milan, Electa, 1988, p. 121.

[3] V. Bazzoffia, *Il Calendimaggio ad Assisi : nascita, struttura, funzioni e forme partecipative di una recente istituzione festiva*, Thèse de l'Université de Pérouse, Institut d'ethnologie et d'anthropologie culturelle, 1987.

[4] F. Giacalone, *La Quintana tra guerra, gioco e potere. Un'analisi storico-antropologica*, dans *Quaderni dell'Ente Giostra*, n° 2/3, 1986, pp. 77-83.

[5] F. Bettoni, *Carnevale interpretato. «Inquintana», «cerei» e «palij» a Foligno nel XVII secolo,* dans *Quaderni dell'Ente Giostra*, n° 1, 1983, pp. 57-86.

[6] E. J. Hobsbawn, T. Ranger, *L'intervenzione della tradizione*, Turin, Einaudi, 1987, p. 3 (titre original : *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983).

[7] F. Bracco, E. Irace, *La memoria e l'immagine. Aspetti della culture umbra tra Otto e Novecento*, dans R. Covino et G. Gallo (dir.), *L'Umbria*, Turin, Einaudi, 1989, pp. 610-658.

[8] C. Cristoferi, *Azioni di Giostra*, Pérouse, Quaderni della Regione dell'Umbria, 1988.

[9] C. Palmerini, *Il palio di ferragosto a Città della Pieve. Processi di formazione, struttura organizzativa e modalità di svolgimento di una recente istituzione festiva*, Thèse de l'Université de Pérouse, Institut d'ethnologie et d'anthropologie culturelle, 1982.

[10] M. Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier-Flammarion, 1986, pp. 240 et sv.

[11] Dépliant de la fête, 1988.

[12] Dépliant de la fête, 1988.

[13] A. Mariani, *Il revivalismo rural-folklorico negli esercizi di consumo alimentare del Perugino, della Valle Umbra e della Conca Ternana : denominazione, assetto, culinaria*, Thèse de l'Université de Pérouse, Institut d'ethnologie et d'anthropologie culturelle, 1988.

[14] A. Di Nola, *La festa e il bambino*, Rome, Eri, 1991, p. 87.

[15] M. ABELES, *Le local à la recherche du temps perdu*, dans *Dialectiques*, n° 30, 1980, p. 37.

[16] E. SPERA, *Il senso e l'immagine della festa : il quotidiano e l'eccezionale*, dans A. VIGGIANO, *I sentieri del sacro. Aspetti della cultura popolare in Basilicata*, Turin, Edizioni del Capricorno, 1991, pp. 15-29.

[17] C. GALLINI, *Festa*, dans A. ATTISANI (dir.), *Enciclopledia del Teatro del 900*, Milan, Feltrinelli, 1980, p. 417.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

[20] E. J. HOBSBAWN, *op. cit.*

BIBLIOGRAPHIE

Outre les ouvrages déjà cités en notes, voir :

F. BETTONI, B. NARDI (dir.), *Riti e ceremonie dei Giochi cavallereschi nell'Italia medioevale e moderna*, dans *Atti del II Convegno Biennale sui giochi storici*, Ascoli Piceno, 1989.

C. BIANCO, M. DE NINNO (dir.), *Festa. Antropologia e semiotica*, Florence, Guaraldi, 1981.

G. L. BRAVO, *Festa contadina e societa complessa*, Milan, Angeli, 1984.

L. CANONICI, *Il Calendimaggio di Assisi e il folklore dell'Umbria nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco*, Terni, Ape, 1982.

C. CRISTOFERI, *Azioni di Giostra*, Pérouse, Quaderni della Regione dell'Umbria, 1989.

A. FALASSI, *Le feste, le terre, i giorni*, Milan, Electa, 1988 (Le tradizioni Popolari in Italia).

G. FORTINI, *Calendimaggio di Assisi*, Pérouse, s.d.

F. GIACALONE, *Feste umbre : il tempo, lo spazio, i bambini, il cibo*, dans C. CONTE (dir.), *La festa Il cibo L'incontro*, Pérouse, Arnaud-cidis, 1993, pp.47-69.

M. LIMITI, *Umbria folklore*, Pérouse, Sigla Tre, 1983.

M. SENSI, *Feste e fire, Giochi e Giostre a Foligno sul calar del Medioevo*, dans *Quaderni dell'Ente Giostra*, n° 1, 1983, pp. 7-42.

La società in costume. Giostre e tornei nell'Italia d'Antico Regime, Catalogo della mostra, Foligno, 27 settembre-29 novembre 1986, Foligno, Ed. dell'Arquata, 1986.

T. SEPPILLI, *Il tempo e lo spazio della festa*, dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, n° 2, Studi storico-antropologici, 1984-1985, pp. 9-13.

LA FÊTE VIRGINENCO À ARLES AU XIX[e] SIÈCLE

par Dominique SERENA-ALLIER

Au cours du XIX[e] siècle, en Provence comme dans beaucoup d'autres contrées européennes, s'affirme un mouvement régionaliste qui revendique la renaissance de la langue locale et exalte la singularité culturelle. Ce mouvement est dominé par le Félibrige, issu en 1854 à Fontségugne de la collaboration de jeunes écrivains provençaux soucieux de rénovation syntaxique et de publications en langue vernaculaire.

L'idée de «renouveau littéraire, politique et social des peuples du Midi» s'impose peu à peu et n'est pas sans incidence sur la vie quotidienne. Vont se multiplier des cérémonies festives, signes de cette évolution. Félibrées, jeux floraux, fêtes historiques ou de souvenirs, fêtes de la Sainte-Estelle, etc., sont autant de célébrations d'une identité reconquise. Frédéric Mistral (1830-1914), figure emblématique de ce mouvement, après avoir chanté sur le mode épique les traditions provençales, contribue activement à cette «Renaissance». Il dote même en 1896 sa province d'un grand musée d'ethnographie, le Museon Arlaten.

Le propos se veut scientifique. Anthropologie, ethnographie, histoire et littérature se mêlent pour décrire le cadre de vie, les travaux et les jours des provençaux. Cependant, la valorisation des modes de vie est sous-jacente au propos muséographique. Même si le concept nouveau à l'époque de «musée d'ethnographie régionale» séduit beaucoup en Provence, Frédéric Mistral n'est pas pleinement satisfait. Ne déclare-t-il pas à Mèste Eyssetto dans le journal l'*Aïoli* du 17 janvier 1896 : «Le musée de la vie vivante est encore à créer». Il va donc imaginer, à partir de ce musée inauguré en 1899, lors de la Sainte-Estelle, une manifestation qui serait «la vie», qui conserverait l'usage du costume traditionnel. C'est la *Festo Virginenco*, fête des jeunes filles portant pour la première fois le costume traditionnel.

Dans l'élaboration de cette cérémonie, l'expérience acquise lors de la création du musée lui est précieuse. En effet, dès la rédaction du manuel de collecte avec le docteur Émile Marignan [1], Mistral n'a pas manqué de mentionner les objets qui révèlent les fêtes provençales les plus représentatives : masques de la Fête-Dieu à Aix-en-Provence, harnachements de la Saint-Éloi, bûches de Noël, etc. Il faudra donc qu'un objet symbolise cette fête. Puis, lors de la réalisation du premier programme muséographique, il consacre toute une salle aux fêtes qui rythment l'année, moments privilégiés dont l'image est le souvenir le plus efficace. Mais c'est aussi dans ce lieu clos qu'est le musée, qu'il perçoit très tôt que les objets, araire, costume ou mobilier, amulette ou

pâtisserie figurée, par le jeu pervers de la vitrine, appartiennent déjà à un autrefois et par là même sont exclus du quotidien.

Or, le poète de Maillane, qui a toujours gardé un enthousiasme militant, s'insurge depuis 1884 [2] contre l'abandon du costume traditionnel féminin qui lui paraît être un des signes manifestes d'identité culturelle. Il a constaté que les jeunes filles du pays d'Arles, à la coquetterie légendaire tant de fois remarquée et mentionnée par les voyageurs, délaissent la mode locale au profit de celle diffusée par les journaux de mode parisiens et préfèrent acquérir leurs vêtements dans les maisons de couture qui offrent des «modèles prêt-à-porter». Il est donc indispensable, non seulement d'accumuler dans des vitrines châles de mousseline, caracos de satin et rubans de velours, mais aussi de réunir et de célébrer au musée même les jeunes filles devenues pubères qui portent pour la première fois le costume traditionnel et qui s'engagent à le porter. Cette première cérémonie se déroule le 17 mai 1903. Vingt-huit jeunes filles originaires d'Arles ont répondu à l'appel du poète.

Pauline Véran, Mèste Eisseto, Claude-André Férigoule, Honoré Dauphin et Léo Lelée, membres du comité du Museon Arlaten cette année-là, participent à l'organisation de cette manifestation qui reste presque confidentielle. Seuls quelques félibres amis, la reine du Félibrige, Marie-Thérèse de Chevigné, le prince Roland Bonaparte et sa fille Marie, alors pressentie pour être à son tour reine du Félibrige, Jeanne de Flandreysy, entourent Frédéric Mistral lors de la remise aux jeunes filles des diplômes et d'une broche à l'effigie de Mireille.

Cependant, l'élaboration de la fête, prévue en 1904, son déroulement, les propos tenus, révèlent de manière plus évidente les finalités assignées par Mistral à cette cérémonie qui n'a cessé d'évoluer jusqu'à aujourd'hui. Le comité d'organisation s'est considérablement élargi. Outre le premier comité de 1903, qui se trouve renforcé par la présence de Marius Jouveau et surtout de Joseph Bourilly, un réseau de délégués est mis en place. Dans une brochure éditée le 28 novembre 1903, est défini le rôle de ces derniers. Ils doivent non seulement inviter et encadrer les jeunes filles, dont une liste sera établie pour le 28 février, mais aussi en être les garants. En effet, «sont impitoyablement éliminées ou exclues d'avance toutes celles qui prendraient les coiffes dans le seul but d'être admises à la fête sans l'intention sincère de garder définitivement le costume local». Par exemple, Folco de Baroncelli et Joseph d'Arbaud parraineront les jeunes habitantes des Saintes-Maries-de-la-Mer. Ce mode d'organisation autorise un recensement géographique plus large des participantes.

Ainsi, en 1904, les trois cent cinquante jeunes filles furent recrutées dans une trentaine de communes situées dans treize cantons. Les délégations les plus nombreuses proviennent d'Alleins, Aureille, Barbentane, Les Baux, Boulbon, Beaucaire, Châteaurenard, Eyguières, Fontvieille, Fourques, Jon-

Fig. 1. Photographie de Lilamandeto de Maillane, âgée de 15 ans. Mention manuscrite de F. Mistral : "Dans ses 15 ans était Mireille" (*Miréio*, cant I). Il s'agit du portrait type des jeunes filles portant le costume traditionnel. Cette jeune fille avait été remarquée par F. Mistral qui fit réaliser ce portrait (Museon Arlaten, Arles Clichés, B. Delgado).

quières, Maillane, Maussane, Mollégès, Montfrin, Mouriès, Noves, Paradou, Saint-Andiol, les Saintes-Maries-de-la-Mer, Saint-Pierre de Mézoargues, Saint-Rémy de Provence et Tarascon. S'esquisse là une cartographie de ce costume dont Frédéric Mistral précise les variantes locales [3] gommées plus tard lors de la folklorisation. Elle se superpose en grande partie à celle de l'ancien archevêché d'Arles, disparu en 1790, auquel le poète fait souvent allusion.

Le public participant à cette manifestation qui se déroule sous le soleil au théâtre antique en ce lundi de Pâques 1904 est lui aussi considérable. Aux dires des journalistes, nombreux à mentionner la fête dans les colonnes des journaux régionaux, plus de quinze mille personnes venues en voiture ou en chemin de fer envahissent la ville dès 10 heures du matin et se pressent autour de la tribune officielle. Là, en début d'après-midi, après les aubades traditionnelles dans toute la ville, le comité d'organisation, F. Mistral, M. T. de Chevigné, le capoulier du Félibrige P. Duvoluy, le chancelier P. Marieton et de nombreux félibres accueillent ces jeunes filles, «signes vivants de la Provence lumineuse». Des représentants de l'État et des collectivités marquent par leur présence le caractère officiel de la manifestation.

Tout comme l'année précédente, le poète remet à chaque demoiselle, ovationnée par la foule, une broche et un diplôme tandis que le ténor Jaume entonne l'*Arlatenco* et que les jeunes maillanaises font résonner la chanson écrite pour l'occasion par Frédéric Mistral. La composition graphique du diplôme révèle les liens entre cette fête du costume et la renaissance de la langue. Sous l'étoile à sept branches du Félibrige, vers à soie et papillons illustrent ce rite de passage, désormais public, auquel se soumettent ces jeunes filles tandis qu'une représentation du théâtre antique d'Arles, sous un ciel étoilé, rappelle la fêtes des cigaliers de 1877, au cours de laquelle T. Aubanel avait déclamé de nuit son poème «La Vénus d'Arles» [4]. Enfin, l'inscription fait de chacune de ces jeunes filles une nouvelle héroïne de Mistral, la sœur de Mireille. La fête se poursuit, comme souvent en Provence, par des jeux aux arènes où courses de taureaux et jeux d'habileté des gardians alternent. Enfin, c'est au bal des noisettes [5] que se conclut cette journée mémorable. Dès le lendemain, les commentaires élogieux se répandent aussitôt dans les villages et dans les cercles érudits des villes. Désormais, porter le costume traditionnel, c'est dire haut et fort son appartenance à une Provence fière de ses racines et fidèle à sa langue. Paul Marieton écrit à ce propos : «Fête singulière, ratée comme fête et cérémonie, parce qu'elle a eu trop de succès, excellente comme preuve de la faveur croissante du Mistralisme [6].»

Cependant, Frédéric Mistral, lors de cette cérémonie régionaliste, veut aussi affirmer les rapports du pays d'Arles avec l'antiquité, reprenant ainsi les propos des érudits qui, depuis le XVIII[e] siècle, traquent les réminiscences

Fig. 2. Diplôme conçu par Léo Lelée en avril 1904 pour la fête parthénienne, fête du costume remis aux jeunes filles par F. Mistral et M. T. de Chevigné (Museon Arlaten, Arles Clichés, B. Delgado).

grecques et romaines dans la vie quotidienne. Il ne manque pas de souligner que cette fête est «parthénienne» et que ces jeunes filles sont celles de Pallas. Lors du discours prononcé au cœur même du théâtre antique, dont le dégagement vient de s'achever, il déclare : «Au pied de la Vénus d'Arles, par la bouche du poète Eschylle Sophocle Euripide, s'est rendu à la Beauté un hommage solennel, un culte national». En écho, les commentateurs de cette manifestation cèdent avec délice aux comparaisons. Sermis Santy, dans la *Revue forézienne* de mai 1904 écrit : «Une longue théorie s'est avancée, théorie de jeunes provençales au profil de médailles, nobles d'allure et merveilleuses de costume», tandis que Jean Provence, dans le *Journal d'Avignon* (n° 7 du 14 avril 1904) affirme : «Toute la Provence s'est déversée en Arles la Fertile (Théliné) dans la petite Rome gauloise... Durant ce lundi de Pâques, les choses mortes ont ressuscité». Il s'agit donc d'une fête à l'antique dont la référence la plus explicite est la cavalcade de 1899. Au cours de cette manifestation qui suivit l'inauguration du Museon Arlaten, le char de la ville d'Arles, dû à A. et L. Véran, abritait sous un dais une déesse tutélaire tenant l'étendard de Constantin, entourée de muses et de vestales entretenant le feu de la cité, et de jeunes filles portant le costume local du XVIII^e^ et du début du XIX^e^ siècle [7]. L'antiquité expliquerait, justifierait l'ethnographie ; ce détour par l'histoire, rendu visible lors de ces fêtes, marquera les esprits. Ainsi, le profil athénien déjà chanté par Mauzaize [8] deviendra un des canons de la beauté arlésienne au cours du XIX^e^ siècle, encore aujourd'hui revendiqué dans certains groupes folkloriques.

À partir de 1905, la fête parthénienne fut confiée à l'association *Escolo Mistralenco* qui, dans ses statuts, avait aussi pour mission de sensibiliser les jeunes à la culture régionale. L'inauguration du deuxième Museon Arlaten, qui coïncide avec le cinquantième anniversaire de l'édition de *Mireille*, contribuera en 1909 à donner un nouvel éclat à cette fête, vite assombrie par la guerre. Après 1920, c'est sous l'égide d'un comité des fêtes que l'on retrouve certains membres du comité d'organisation de la *Festo Virginenco* qui se voient le jour des fêtes autour du costume traditionnel. Mais des fêtes qui concernent plus Arles que les communes et cantons alentour. Au tournant des années 30, ce comité élira même la Reine d'Arles, nouvelle Mireille. Ambassadrice de la cité, cette rosière provençale perdra sa couronne lors de ses épousailles mais sera l'image pérenne de «l'arlésienne» ; elle mériterait une étude plus approfondie. Héritière, avec ses demoiselles d'honneur, de ces jeunes filles fêtées en 1903 et en 1904, cette jeune fille assiste aujourd'hui à toutes les manifestations officielles sous le regard attentif de toute une population. Sa présence montre que la *Festo Virginenco*, quoique élaborée par les milieux félibréens érudits, par son contenu symbolique, a pu s'inscrire durablement dans l'imaginaire collectif.

Notes

[1] É. MARIGNAN, *Instruction pour la récolte des objets d'ethnographie du pays arlésien.*, Arles, Jouve, 1896.

[2] *Armana Prouvencau,* 1884.

[3] F. MISTRAL et J. BOURILLY, *Chant de la Festo Virginenco* (1904), dans *Revue de Provence,* n° 97, janvier 1907.

[4] T. AUBANEL, *Les filles d'Avignon.*, 2e éd., Paris, p. 116.

[5] Ce bal tire son nom des noisettes que l'on se jetait en guise de confettis.

[6] CRITOBULE (E. VIAL) *Paul Marieton d'après sa correspondance*, t. III, Paris, Crès, p. 60.

[7] Médiathèque d'Arles, fonds ancien, MS 1075.

[8] E. MAUZAIZE, *Voyage au bout de la bouillabaisse,* Paris, 1885.

DES FÊTES CITADINES DANS LES CAMPAGNES : LES GÉANTS PROCESSIONNELS DANS LES ALPES AUTRICHIENNES

par Klaus BEITL

Lorsque Marie-France Gueusquin m'a demandé de participer d'une façon active aux journées d'étude de la Société d'Ethnologie française, organisées par elle dans le cadre de l'exposition «Cités en fête», je me suis trouvé ramené à mes sources d'ethnologue européen, car la thèse de doctorat que j'avais préparée, lorsque j'étais stagiaire à Paris, au Musée National des Arts et Traditions Populaires, il y a trente-cinq ans, traitait en effet des *Umgangsriesen* (les géants processionnels) en Europe. Curieusement, j'ai même retrouvé, dans mes archives, un document qui le prouve : l'invitation de la Société d'Ethnologie française de l'année 1958, conviant ses membres à une conférence que je présentais sur les géants processionnels : phénomène et interprétation d'un type de masque européen. Parler des géants processionnels dans le cadre du programme de nos journées «Fête et identité de la ville» peut donc, comme vous vous en rendez compte, être aussi un fait d'identité autobiographique d'ethnologue.

Dans la présente contribution, je compte vous parler des fêtes citadines à la campagne en traitant du thème des «géants processionnels dans les Alpes autrichiennes». Pour y parvenir, j'ai choisi trois approches.

PREMIÈRE APPROCHE

Elle consiste à reprendre rapidement l'interprétation que j'ai proposée à l'époque des géants processionnels en tant que phénomène traditionnel de la culture populaire spécifiquement urbaine. Pour accéder à la signification de ces mannequins d'apparence humaine, plus grands que nature, animés par un ou plusieurs porteurs, que l'on sort à des dates précises, et que l'on promène dans des processions religieuses ou dans des cortèges laïques, on doit faire appel à la notion de mythe, dans sa plus large acception. Ce qui nous conduit à les interpréter comme symbole d'identité des cités.

Outre le thème de Goliath, qui apparut principalement au Haut Moyen Âge, ce phénomène se manifeste en de nombreux endroits par des légendes qui donnent une explication du géant local. Si l'on parcourt l'ensemble de ces traditions orales, il apparaît clairement que ces légendes étiologiques s'organisent toutes autour d'un certain groupe de motifs. En effet, ce sont toujours des

personnages réels ou imaginaires originaires de l'histoire locale, qui, par leurs exploits de fondateurs, de bâtisseurs, de défenseurs ou de libérateurs de la ville en question, se sont attirés la durable reconnaissance de leurs «concitoyens». D'autres représentations «mythiques» s'attachent aux géants sans pour autant avoir trouvé la même élaboration narrative que les premières.

Dans le cas du mannequin, dénommé «Gayant» à Douai, qui figure parmi d'autres géants, on reconnaît en lui le «grand-père» dont tous les natifs de la ville se considèrent comme les enfants ou petits-enfants. De même, nous connaissons des couples types, ou une famille type, qui servent de représentants d'un groupe populaire local ou professionnel ainsi que de «géants» porteurs des blasons municipaux, ce qui donne aux mannequins la valeur d'un emblème, d'un palladium, ou encore de symbole d'identité de la communauté urbaine en question.

Derrière ces multiples traditions orales différenciées, qui sont liées aux personnages des «géants», on peut reconnaître une pensée unique et commune. Le type mythologique primitif qui contient toutes ces représentations évoquées et que l'on peut considérer comme le point de départ de la tradition orale, se retrouve dans les récits ayant trait à un héros, auteur d'un exploit particulier, par lequel il agit d'une manière déterminante sur le monde de la communauté locale, sur ce petit univers urbain pourrait-on dire.

Cet exploit se situe généralement à l'origine de l'histoire d'une implantation urbaine, où le héros intervient en infléchissant le destin de celle-ci, lors d'une situation désespérée. Par cet exploit de fondateur ou de sauveur, il devient le «Père» de la communauté en expansion.

On peut affirmer que chaque ville, dans la mesure où elle est touchée par le phénomène de la représentation et du rite des géants processionnels, nous donne un clé valable pour les autres, et constitue, pour ainsi dire, le «modèle mythique». Cette ville modèle est un monde replié sur lui-même, autour duquel se développe le jeu particulier des mythes : mythes de la création, fondation des épreuves critiques et du salut de la ville. Le héros, venu de l'extérieur, qui accomplit cette fondation ou cette défense, est un être surhumain qui, conformément aux normes de la pensée primitive, est représenté par des traits physiques surpassant l'ordre normal de la grandeur humaine, c'est-à-dire gigantesques.

Le héros-géant fonda le monde clos de la ville, en créant son extension spatiale. Cet espace, pour se conserver intact, a besoin d'être recrée dans le temps, c'est-à-dire chaque année, car les phénomènes d'essence mythique sont aussi soumis aux formes d'appréhension de l'espace et du temps.

Le géant-créateur doit donc assurer la pérennité de la ville en répétant chaque année son acte créateur. On le représente sous la forme d'un manne-

quin gigantesque, que l'on promène annuellement dans le cadre d'une procession, autour ou à travers la ville, en vue d'établir une communion entre ce personnage mythique et rituel et l'ensemble de la communauté locale.

DEUXIÈME APPROCHE

L'analyse et l'interprétation des faits recueillis sur la tradition populaire des géants processionnels montrent que ce sont les villes qui s'affirment dans les us et coutumes de cet emblème gigantesque. Ce fait peut être vérifié par un document tout à fait extraordinaire, appartenant à la fois à l'art appliqué et à l'historiographie. Parmi les tapisseries des fameuses collections du Kunsthistorisches Museum de Vienne se trouvent les dix panneaux de la série dite de «Don João de Castro», que nos collègues portugais connaissent certainement bien. Ces tapisseries, datant de la première moitié du XVI^{e} siècle, furent tissées, d'après les cartons du dessinateur flamand Pieter Coecke van Aelst (Alost, 1502 - Bruxelles, 1550), dans un atelier bruxellois par Bartholomeus Adriaensz. On y trouve relatés les événements historiques du siège et de la libération de la ville fortifiée portugaise de Diu, aux Indes, assiégée en 1546 par les forces turques, sous le commandement du sultan de Cambaia (Gujarât) et par la flotte turque de Süleyman Pacha. Ces événements ont été également décrits dans une œuvre littéraire contemporaine de l'historiographe portugais Gaspar Correa, *Lendas de India*, éditée par l'Academia des Ciencas de Lisboa en 1922. Parmi les dix tapisseries qui illustrent les différents moments de la bataille et de la prise historique de Diu, quatre tapisseries représentent des scènes du fastueux cortège triomphal du vainqueur Don João de Castro, désormais vice-roi portugais aux Indes. Ces scènes se déroulaient à l'intérieur des murs de la ville fortifiée de Diu.

Cette pompe militaire a trouvé en son temps un vif écho et a été décrite par les historiographes dans tous ses détails, de sorte que nous pouvons très bien en lire les images à l'aide de textes explicatifs contemporains. C'est ainsi que l'on voit dans la quatrième scène de la pompe militaire, sans entrer dans les détails, la parade quitter la grande place de Diu et se diriger, avec les vastes machines de guerre tirées par des éléphants, vers une rue longeant les murs de la ville. À côté des *Bombadeiros*, au premier plan, les artilleurs portugais défilent sous la conduite de leur colonel. On aperçoit, au centre de la ville, deux groupes de danseurs de morisque avec leurs tambourins et leurs clochettes fixées aux jambes, ainsi que des danseurs d'épées : deux groupes bien connus dans les traditions populaires, surtout des villes anciennes et qui, depuis longtemps déjà, sont des sujets d'études folkloriques spécialisées.

Mais ce qui nous intéresse ici surtout, ce sont les représentations de deux mannequins de géants processionnels accompagnés d'un petit personnage masqué en diable, courant avec sa fourche devant le défilé. Le texte de Gaspar Correa ci-après est très explicite : *Hiao diante da gente armada a gente do mar com lanca e rodellas, e adiante junto d'aralharia hiao os bombadeiros sens botafogos. Diante de tudo isto hiao folias, il parle de e pellàs, e figuras de gigantes, e dancas d'amazonas e villaes, e monos, e muytos diabretes e cousas de folgar.*

Comment doit-on interpréter ces témoignages historiques, iconographiques et littéraires ? Ma brève réponse résume une étude que j'ai faite antérieurement. On doit savoir que l'artiste Pieter Coecke van Aelst mettait son talent de dessinateur à la disposition des villes pour la mise en scène des fastueux cortèges, les *Ommegangen*, et des Joyeuses Entrées, les *Blijde Inkomsten*, alors à leur apogée, de la même façon que le faisaient ses pairs, à l'époque de la Renaissance bourguignonne, aux Pays-Bas. Il a ainsi fourni, en 1550, les dessins pour l'œuvre gravée de Cornelius Grapheus, consacrée à la Joyeuse Entrée du prince Philippe d'Espagne à Anvers en 1549. C'est presque en même temps que lui a été confiée la tâche de dessiner les cartons de la série des tapisseries consacrées aux faits d'armes et au triomphe de Don João de Castro.

On célébrait chaque année à Anvers, depuis 1399, l'*Ommegang* le 15 août, jour de l'Assomption. Cette célébration donnait alors lieu à maintes manifestations théâtrales et défilés de chars, de contenu religieux. Depuis 1479, on sortait, pendant ces processions, le géant biblique Goliath et son petit adversaire David. Ce fait est également attesté à Ath, comme me l'a appris Jean-Pierre Ducastelle.

À partir de ces documents historiques, il est possible de conclure que l'usage de l'emblème du géant processionnel dans un cortège militaire triomphal à l'intérieur des murs d'une ville libérée, par ses fonctions ludiques habituelles, servait à affirmer la libération et la possession même d'une ville coloniale portugaise des temps anciens.

TROISIÈME APPROCHE

Passons, à travers le temps et l'espace, à l'aire de répartition actuelle des géants processionnels au centre de l'Europe, dans quelques bourgs et villages de la province autrichienne de Salzbourg. Les onze cas attestés actuellement sont tous localisés dans la vallée de Lungau, et l'analyse morphologique et fonctionnelle de ces faits donne une image très homogène que je résumerai de la manière suivante : il s'agit toujours d'un mannequin anthropomorphe deux

ou trois fois plus grand que nature ; son armature est constituée de lattes de bois et de cerceaux revêtus de carton-pâte et de tissu ; un homme, logé à l'intérieur, le porte sur ses épaules et l'anime pour la danse ; il peut aussi faire bouger la tête du géant qui est fixée à l'extrémité d'une longue tige. La dénomination des différents géants est toujours identique : c'est celle du géant biblique Samson, sauf l'exception historique de la ville de Ramingstein où le géant philistin Goliath est accompagné du pâtre hébreu David. (À Ath, on retrouve les trois personnages). L'apparence donnée est par conséquent étroitement liée à l'iconographie du géant biblique Samson. C'est un guerrier armé à l'antique, avec un casque, une cuirasse, une cape, une lance et une épée, avec, comme attribut biblique spécifique, la mâchoire d'un âne.

Selon les plus anciens témoignages, Samson apparaissait aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles avec un grand nombre d'autres représentations scéniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans le cadre de processions religieuses qui avaient lieu à l'occasion de la fête du saint patron d'une localité, d'une confrérie *(Kirtag prantag)* ou de la fête du Saint-Sacrement.

Après les interdictions édictées en 1786 par l'empereur Joseph II, puis en 1802, lors de toutes les représentations théâtrales et religieuses s'organisèrent des cortèges laïques indépendants où Samson apparaissait seul. Les déambulations de Samson ont encore lieu aujourd'hui, à la date de la kermesse locale. Cependant, la procession religieuse ayant lieu le matin, Samson est promené séparément l'après-midi.

Afin de définir encore les formes actuelles des cortèges de géants en Autriche, il faut dire que les défilés ont lieu en été, et que les géants parcourent entièrement la localité en exécutant danses et révérences devant les notables, à certains endroits désignés.

N'oublions pas les liens existant entre les mannequins et les récits légendaires, lesquels nous donnent l'explication populaire de l'origine des géants au-delà du personnage biblique : la personnification d'un guerrier local qui s'est conduit en héros au cours de la lutte de l'archevêque de Salzbourg contre Marguerite Maultausch, comtesse du Tyrol.

Pour revenir sur la question tant géographique qu'historique des géants processionnels dans les Alpes autrichiennes, on constate que la zone d'implantation correspond plus ou moins à la vallée de Lungau. On peut en déduire que le phénomène des géants processionnels, en Autriche, s'intègre dans le cadre d'une unité géographique et administrative bien précise. Le Lungau, district de la province de Salzbourg, se trouve aux confins des provinces de Carinthie, de Styrie et de Salzbourg. Il est axé sur le cours supérieur de la Mur et coupé du reste de la province de Salzbourg et de Carinthie par les massifs de Tauern traversés par de rares cols. Ce n'est qu'à l'Est, vers le cours de la Mur, que le

Lungau, dont le chef-lieu est Taumweg, s'ouvre sur la Styrie. Autrefois, cette région dépendait de l'archevêché de Salzbourg et se caractérisait déjà par son isolement du centre administratif de Salzbourg. Il fallut attendre la sécularisation des domaines archiépiscopaux, dans les premières années du XIX^{e} siècle, pour que le Lungau passe sous la domination autrichienne, comme le reste de la province. On peut donc affirmer que, depuis le siècle des Lumières, les géants processionnels ont continuellement joué un rôle dans les coutumes saisonnières du Lungau.

Par contre, notre connaissance de la situation avant le XVIII^{e} siècle n'est pas aussi satisfaisante. Cependant les archives de Tamsweg et la *Chronique des Capucins* nous offrent des indications suffisantes qui nous permettent d'affirmer l'existence de telles mascarades et d'expliquer l'origine de leur implantation dans le Lungau à cette époque. Il ressort de ces documents que l'introduction des mannequins de géants processionnels doit être attribuée aux Pères capucins qui y avaient établi une mission dans la première moitié du XVII^{e} siècle. Ils furent envoyés là par l'archevêque de Salzbourg, le 9 septembre 1633, afin de fonder un monastère à Tamsweg. Ils avaient pour mission d'y implanter l'activité missionnaire et d'assurer le succès de cette activité que les ordres mendiants avaient menée à bien, dans le cadre de la Contre-Réforme, durant plus de vingt ans. Jusqu'en 1643, le monastère accueillit des capucins de la province de Bavière. Puis, vu la situation géographique du Lungau, l'ordre des capucins à Rome décida de rattacher le monastère à la province de Styrie.

C'est grâce aux efforts du supérieur des capucins de Tamsweg, le père Max Deggendorf, que s'effectuera en 1635 la reconstitution de la «Confrérie du Corpus Christi et de Saint Léonard», laquelle était très répandue, avant la crise religieuse, au-delà des frontières du Lungau. Il est important de souligner qu'à cette confrérie reconstituée incombait la tâche de réaliser les tableaux et les scènes de théâtre pour la procession du deuxième lundi après la Fête-Dieu. Il est certain que c'est dans le cadre de ces manifestations que le personnage du géant Samson a fait son apparition. D'ailleurs la *Chronique des Capucins* du paysan Andrä Kocher (mort en 1786), de Lasaberg près de Tamsweg, rapporte qu'il y avait des chars triomphaux, des groupes costumés à pied et, au vingt-septième rang, à la suite d'une délégation de gardes, «Sämsan».

En conclusion, on peut dire que l'usage des mannequins de géants dans les processions est d'abord religieux, mais qu'à partir du début du XX^{e} siècle, à la demande instante de la population, il devient laïque. Cette coutume fut introduite par les capucins bavarois envoyés au début du XVIII^{e} siècle par l'archevêque de Salzbourg pour propager la Contre-Réforme. On sait que de tels mannequins étaient auparavant connus en Bavière, notamment dans la ville d'Ingolstadt, dès 1507. Les capucins ont donc introduit la représentation des

géants bibliques, Samson et Goliath, ainsi que d'autres scènes de la sainte Écriture, dans des processions dont ils avaient eux-mêmes rétabli l'usage dans le chef-lieu de la vallée de Tamsweg d'abord, puis dans les bourgs et les villages environnants où la tradition coutumière restait intégrée dans la vie collective d'une population de montagne, tradition restée vivace jusqu'à nos jours. On peut donc affirmer que les géants processionnels des régions des Alpes autrichiennes sont restés les symboles d'une même identité, tant pour les communautés campagnardes que pour les communautés urbaines, au moment des fêtes.

SAINTS MUTANTS ET FÊTES MIGRANTES EN GRÈCE. ÉVOLUTIONS ET NOUVEAUTÉS DANS LA CITÉ D'ATHÈNES, VILLE DE MÉTÈQUES

par Yvonne DE SIKÉ

Sous ce titre un peu ambigu sont regroupées quelques réflexions, ainsi que des exemples, concernant l'impact de la vie urbaine sur les traditions populaires et sur la transformation d'anciens rites ruraux en «hit-parades» de la modernité. L'exemple grec est particulièrement frappant au niveau du changement des mentalités, compte tenu de l'urbanisation récente du pays marquée par une évolution galopante.

L'augmentation démesurée de la population d'Athènes au cours du XX^{e} siècle, au point de regrouper actuellement presque la moitié de la population du pays, impose une forme particulière d'ethnologie urbaine et un nouveau mode de recherche. Récente et massive, cette urbanisation implique, évidemment, une transplantation des fêtes rurales dans l'*asty* ou, le plus souvent, une récupération des fêtes populaires par les média qui les transforment, suivant les modes de pensée dominants, en événements de portée sociologique déterminante, voire nationale.

La population est dans sa grande majorité urbaine, dans le sens géographique du terme, mais seule une petite partie est vraiment bourgeoise. La majorité des habitants perpétue dans les innombrables banlieues et les quartiers périphériques la vie provinciale, marquée d'une forte endogamie qui favorise la segmentation sociale. Enfin, une autre fraction de la population de migration récente reste marginale dans le sens qu'elle reproduit les conditions de la vie agraire aux marches de la grande zone urbaine.

Saints mutants et fêtes migrantes organisées par cette large couche de néo-athéniens — de métèques, au sens ancien du terme —, sont, certainement, une stratégie de défense de ces citadins non bourgeois, dont le but est de minimiser les carences affectives, voire émotionnelles, provoquées par les difficultés inhérentes au contexte social des métropoles tentaculaires. Mutants sont les saints qui adoptent une nouvelle vocation pour mieux s'adapter dans le contexte urbain tandis que le terme de «fêtes migrantes» désigne deux phénomènes de «translation» apparemment divergents : le transfert des fêtes traditionnelles et dans le temps et dans l'espace.

Un ensemble de raisons historiques et économiques a imposé aux migrants ruraux ou aux réfugiés de guerre des regroupements en noyaux denses socialement homogènes afin de mieux s'intégrer dans les réalités urbaines. Ces

groupes ont reproduit pendant longtemps et officieusement, à défaut d'assimilation dans la société bourgeoise, les fêtes traditionnelles, tandis que la deuxième génération, soucieuse d'acquérir le vernis de la civilisation, a le plus souvent violemment rejeté ces modèles de vie traditionnelle.

Les tendances centripètes de la vie urbaine et la recherche de racines, phénomène typique de cette fin de siècle, ont soudé aux noyaux «traditionalistes» des migrants même les personnes qui s'étaient entre-temps éloignées des «vieux» après une réussite professionnelle et une ascension sociale. Ces «nouveaux bourgeois » se font un plaisir de participer aux associations culturelles qui prennent actuellement le relais des groupes d'entraide créés par les migrants au cours de la toute première phase de leur installation dans les quartiers extérieurs d'Athènes.

Souvent, cette deuxième génération mène actuellement le combat pour la reconnaissance de la diversité régionale de la culture tout en étant imprégnée d'un sentiment d'identité orgueilleux, combiné avec une surévaluation des traditions anciennes. D'une certaine façon, la valorisation de cultures régionales est mise, par détournement, au service de la continuité de l' hellénisme. Les fêtes paysannes et les coutumes qui les accompagnent sont reproduites en milieu urbain sous les auspices de mass-média ravis d'explorer leur diversité et d'affirmer, à l'occasion, l'identité nationale. Dans cette mouvance se reproduisent en province d'autres fêtes presque oubliées qui, par l'ambigüité de leur contenu, témoignent des mutations de notre époque.

Ainsi, plusieurs *panighiria,* (célébrations), s'organisent dans les faubourgs d'Athènes ou dans des villages perdus loin du centre, avec l'adhésion rapide du public, acquise grâce aux suggestions de la presse et de la télévision et au nom de la «tradition» redécouverte. En effet, les commentaires autour de ces saints mutants et des fêtes migrantes sont dans un premier temps très élogieux et forgent l'adhésion du public : «la translation des fêtes est un acte spontané, convenable et utile», «elle renforce les contacts sociaux et elle tonifie le sentiment religieux», «il serait souhaitable que toutes les associations culturelles organisent des manifestations spontanées (!) afin de renforcer le sentiment d'identité nationale». Quant à la télévision, toujours en quête de nouveauté, elle ne tarde pas à transformer en «événements» les célébrations négligées ou discréditées il y a peu de temps encore.

On observe évidemment aussi des changements de contenu de certaines fêtes sous l'impact de l'occidentalisation accrue de la société grecque. Saints et traditions s'accommodent donc pour mieux correspondre aux vents de la modernité.

Il serait fastidieux de s'étendre ici sur de multiples exemples de saints mutants et de fêtes migrantes ; c'est pourquoi nous nous limiterons à quelques

cas démonstratifs de la rapidité d'évolution des mentalités au cours des dernières décennies.

SAINT BASILE SACRIFIÉ SUR L'AUTEL DU MODERNISME

Le 1er janvier, l'Église orthodoxe célèbre dans son calendrier la circoncision de Jésus ; elle fête ce même jour la mémoire de saint Basile le Grand, évêque de Césarée, «docteur œcuménique», défenseur de la foi chrétienne face à Julien l'Apostat, le dernier empereur romain attaché au paganisme [1]. Ce Père de l'Église orientale, parvenu, grâce à sa brillante éducation et à la vivacité de son esprit, à une synthèse de la philosophie grecque ancienne et des principes du christianisme, a été judicieusement placé à cette date-clef du calendrier qui marque le passage d'une année à l'autre. À l'instar de Janus, saint Basile assure la cohésion entre le passé et l'avenir ; il symbolise le renouveau spirituel sans rupture, la foi nouvelle qui ne renie pas l'esprit du monde antique.

Mais pour le peuple grec, attaché aux rites millénaires du nouvel an, rites de passage et de présage, saint Basile est le médiateur par excellence entre l'homme et la Chance, divinité indomptable et imprévisible, héritage des cosmothéories du monde antique. Et dans le même ordre d'idées, le saint assure le renouveau annuel de la nature : dans les «calendes» du nouvel an (chants enfantins d'étrennes), le saint venu de la lointaine Césarée pour enseigner les lettres aux jeunes, fatigué du voyage, «s'appuie sur son bâton qui instantanément fleurit, et devient arbre aux branches verdoyantes donnant refuge aux perdrix et autres oiseaux du printemps... ».

Saint Basile pour autant ne venait jamais chargé des cadeaux distribués traditionnellement aux enfants dans la nuit du nouvel an pour attirer sur eux richesse et bonheur. Son image restait fidèle à l'iconographie religieuse qui le représente ascétique, quasi immatériel, conformément aux canons de la peinture byzantine. Cependant l'invasion en Europe du Père Noël, création hybride venue d'Amérique, change radicalement l'image du Père de l'Église : saint Basile devient jovial et joufflu, dans sa houppelande rouge bordée de fourrure. Abandonnant sa Césarée natale, il descend lui aussi du grand Nord pour satisfaire une jeunesse gavée de nouveautés, avide de modernité comme seule peut l'être cette classe d'âge aux abords de la Méditerranée. Les parents, dans une première phase, malgré les «traditions», leur propre vécu, leurs souvenirs d'un saint Basile décharné, éducateur bienveillant de la jeunesse, se sont accommodés d'un Santa Claus américain, conforme à l'air du temps. L'innovation s'introduit directement des États-Unis en Grèce dans les années cinquante. Elle se répand très vite dans les campagnes d'un pays frappé par les

misères d'une guerre civile, où les enfants profitent souvent de l'aide humanitaire distribuée surtout pendant les fêtes par le biais de Santa Claus joviaux appelés néanmoins Saint Basile pour mieux réconcilier les traditions des bienfaiteurs et celles des assistés.

Néanmoins, dans le reste du monde occidental, Santa Claus ou Père Noël réalisent leurs tournées bien avant la nuit du nouvel an. Ils commencent à visiter les foyers pour apporter les cadeaux aux enfants, entre la Saint-Nicolas (6 décembre) et la nuit de Noël [2]. Ainsi le modèle de Saint Basile même déguisé, ne semblait-il pas performant. Les cadeaux devaient arriver à leur destination avant la date du 1er janvier, Saint Basile, à son tour, ne se prêtait pas malgré tout à venir avant l'heure. Aussi cet amalgame de traditions mal ressenti s'est-il de nouveau décomposé : d'une part, saint Basile revient tristement, avec des chants et des étrennes raréfiés en milieu urbain, à l'occasion de sa fête pour assurer une année de santé, de bonheur et de prospérité pour tous ; d'autre part, une figure mal définie, habillée en Père Noël, «débarque» début décembre de Finlande ou d'une autre région polaire pour s'installer aux carrefours d'Athènes et y faire la publicité des grands magasins, pour inciter les passants à acheter des cadeaux pour les jeunes et les moins jeunes, car depuis peu les cadeaux s'achètent et s'offrent pour Noël «comme partout dans le monde». La nuit du nouvel an y perd de sa magie traditionnelle. Le ciel ne s'ouvre plus en cette nuit unique de l'année pour dévoiler l'avenir. Les hommes ne scrutent plus les étoiles, la Chance se trouve ailleurs. Saint Basile le Grand n'est plus un éducateur de renom, l'éducation moderne ayant entre-temps modifié ces prototypes et ces modèles.

La Chance s'exprime encore à cette date-clef à travers le gâteau de Saint-Basile, correspondant à la galette des Rois des traditions françaises. Coupé en parts égales distribuées au hasard à toutes les personnes du groupe, ce gâteau contient une pièce de monnaie d'or, fausse ou vraie, qui désignera celui des convives qui est favorisé : ce «jeu» de désignation du chanceux a lieu d'abord en famille, puis parmi les amis, les collègues de travail et ainsi de suite jusqu'à épuisement des différents groupements d'intérêts, officiels ou officieux, comme une concrétisation des liens de sociabilité et de convivialité au sein des différentes fractions de la société. Saint Basile ayant quitté l'habit du modernisme conserve ses prérogatives de médiateur entre le passé et l'avenir. Mais, pour combien de temps encore... ?

PARRAINS ET SAGES-FEMMES : DU FÉMINISME AVANT L'HEURE

Le 8 janvier, la Sainte-Domna est proposée de nos jours comme un exemple de gynécocratie : «Les femmes dans tous leurs états», «Les amazones en action», «Les femmes au pouvoir», affirment les slogans qui entourent une fête qui fait couler beaucoup d'encre, dans une ambiance de *women's liberation*. Avant de reconstituer le cadre traditionnel de la fête, il est intéressant de donner une description conforme aux apparences.

En fait, c'est sous l'impact d'un féminisme urbain et intellectuel que se pratique de nos jours en Macédoine, la «gynécocratie», la mise en action du pouvoir temporaire des femmes ; ainsi se revitalise une fête traditionnelle à l'organisation et à l'animation de laquelle seules les femmes participent. Il s'agit du «jour de la vieille» ou du «jour de la sage-femme», célébré jadis en Roumélie Orientale, province de la Bulgarie actuelle, par des populations aussi bien grecques que bulgares. Elle a été transplantée en Grèce après la Première Guerre mondiale, une fois fixé le tracé des frontières entre les pays balkaniques et à la suite du reflux des minorités grecques dans l'espace hellénique.

La fête est actuellement organisée dans quelques localités rurales de Macédoine, aux environs de Serres, où se sont regroupées les familles des anciens réfugiés de guerre. Oubliée ou négligée pendant un demi-siècle, elle bénéficie actuellement d'une grande publicité, car dans son aspect profane elle donne, le temps d'un jour, le pouvoir aux femmes et leur assure l'impunité (morale) d'un libertinage accru.

À cette fête participent activement, suivant la tradition, les femmes mariées en état de fécondité virtuelle, à l'exclusion des jeunes filles. La personne honorée n'est point la sainte de ce jour mais la sage-femme, personnalité d'une grande importance dans le cadre des sociétés traditionnelles. Chaque femme apporte à la sage-femme de la fête des cadeaux utiles pour l'exercice de son métier : savon, serviettes, etc., mais aussi gâteaux, boissons et victuailles. En entrant dans le local convenu (jadis la maison de la sage-femme servait de lieu de réunion), chaque femme verse d'abord de l'eau d'une aiguière afin que la sage-femme se lave rituellement les mains, comme elle le faisait avant chaque accouchement ; puis elle «embrasse l'objet» que proposent les assistantes de la sage-femme, des femmes âgées de l'assemblée : il s'agit d'un phallus fait d'un poireau ou d'une saucisse. La sage-femme est toujours, selon la tradition, sur un trône décoré de fleurs et de fruits secs, les autres femmes s'adonnent alors à des chants et échangent des histoires gaillardes. Suivent de riches repas abondamment arrosés de vin et, quand l'humeur est suffisamment allègre, les femmes envahissent le village, en chassent les hommes, gesticulent vivement, attisent les spectateurs avec des remarques très salaces, souvent

sous la protection d'un déguisement improvisé ; alors commence la partie profane de la fête. Ces nouvelles bacchantes n'omettent pas de conduire jusqu'à la fontaine publique les jeunes mariées de la commune pour les asperger d'eau vive.

Un esprit féministe récent voit dans ce débordement vocal et gestuel une preuve du pouvoir, même temporaire, de la femme. Néanmoins, le caractère de la fête est évident : il s'agit bien d'un rite de fécondité qui jadis se pratiquait, comme disent les anciennes, «pour le bien-être et pour avoir des enfants sains». Point d'initiation sexuelle du fait de l'absence de jeunes filles. Le libertinage et les excès gestuels sont considérés dans plusieurs cultures et depuis des siècles comme les meilleurs garants rituels de la fécondité féminine.

La fête n'avait franchement pas l'esprit d'une revendication féministe dans le cadre de la société traditionnelle où la femme jouit toutefois d'un grand prestige, surtout dans le monde rural. L'essence de la fête est autre : c'est un rééquilibrage des rapports de forces entre deux générations, deux sexes, deux formes de parenté, l'une réelle, l'autre spirituelle, voire virtuelle.

En fait nous n'avons que peu d'informations sur la vie de sainte Domna ; supposée originaire de Carthage, elle passe une vie de nonne dans un monastère de l'Orient byzantin, au temps de l'empereur Théodose le Grand, après un séjour dans la capitale. Par contre, un grand monastère de Constantinople lui était dédié et une tradition populaire lui attribuait le privilège d'avoir assisté la Vierge pendant son accouchement. Sainte Domna n'est certes pas la seule à avoir remonté le temps pour être dotée d'une telle tradition.

Le cas de cette sainte prend une signification pertinente quand on le considère par rapport à deux autres fêtes précédentes : l'Épiphanie, le 6 janvier [3], et la fête de saint Jean-Baptiste, célébrée par l'Église orthodoxe le 7 janvier [4].

L'Épiphanie est la célébration de la manifestation simultanée de la Trinité : le Fils reçoit le baptême, le Père se manifeste par sa voix, tandis que le Saint-Esprit, sous forme de colombe, descend sur le Fils en présence de Jean-Baptiste, qui participe activement au mystère, et d'autres fidèles qui assistent à la scène. Jean-Baptiste devient ainsi le parrain de Jésus. En fait l'institution du parrainage est très importante dans les traditions balkaniques. De même que Jean-Baptiste est devenu, par la volonté de Dieu, le parrain du Fils, de même le parrain devient le parent par excellence d'un enfant avec des devoirs envers lui devant les hommes et devant Dieu. Cette parenté spirituelle implique l'interdit de l'inceste entre les personnes ainsi liées et évidemment un ensemble d'obligations d'ordre profane. C'est probablement à cause de l'importance de l'institution du parrainage que saint Jean est la troisième per-

sonne par ordre d'importance, après Jésus et la Vierge, dans l'Église orthodoxe.

Or, si le parrain, le père spirituel, est honoré le 7 janvier dans la personne de saint Jean-Baptiste, on devrait automatiquement se poser la question de la fête de la marraine qui, loin d'être une simple obligation d'ordre moral et social, avait jadis comme charge d'assumer le rôle de premier témoin de l'existence d'un être humain. La marraine se confondait souvent avec la sage-femme, surtout en cas d'accouchement difficile ou de faiblesse du nouveau-né : en réalité, elle proclamait le sexe et le prénom de l'enfant [5], d'abord auprès du père, exclu de la couche de la parturiente, ensuite devant les autres parents constituant la lignée de la famille et enfin son témoignage intégrait le nourrisson dans la société en tant qu'enfant légitime.

La fête de la sage-femme est donc placée le 8 janvier, à la suite de celle du parrain divin, sans lien apparent ou obligatoire avec la célébration de la Sainte-Domna. Deux semaines après Noël, elle ferme donc le cycle qui s'ouvre avec la naissance du Christ juste après le solstice d'hiver. Le reste, c'est-à-dire les «manifestations orgiaques», tellement mises en avant actuellement, est inhérent au cycle saisonnier, à la ségrégation des sexes pendant la fête, et aux réminiscences des traditions «dionysiaques» anciennes, placées au début janvier, encore vivantes dans toute l'aire du sud-est européen et ceci indépendamment de l'origine ethnique de ceux qui les pratiquent.

SAINT ZÉNON, L'ACQUISITION ET LA PERTE DU POUVOIR

Le 10 février est le jour de la Saint-Charalambe. Son culte était autrefois très populaire car, à l'instar de saint Roch, il protégeait de la peste et du choléra. À en juger par la date de construction de plusieurs églises et chapelles qui lui sont dédiées, le culte de ce saint originaire d'Asie Mineure se répandit suivant les vagues d'épidémies. Et, comme au cours du XX^{e} siècle la peste et le choléra semblent jugulés, le saint, tout en restant très populaire, a perdu son aura de guérisseur et en même temps le fondement de son culte.

Aussi un saint secondaire, saint Zénon, fêté lui aussi le 10 février, a-t-il pris la relève en devenant le patron des postiers. La poste grecque s'est récemment mise sous son patronage car il figurait comme un saint militaire chargé de transporter le courrier impérial de Constantinople en Cappadoce.

Cette fête, fériée pour les postiers, a néanmoins disparu mystérieusement du calendrier en 1983, malgré les protestations et les grèves du corps des intéressés réputé pour ses performances en matière de revendications syndicales.

UN SAINT RASSEMBLEUR : LES RÉFUGIÉS D'ASIE MINEURE ET LE CULTE DE SAINT POLYCARPE (23 FÉVRIER)

Polycarpe fut élève de Jean l'Évangéliste et premier évêque de Smyrne, doté par la tradition de facultés miraculeuses comparables à celles de saint Élie. Son prénom (*polycarpia*, abondance de fruits) et la date qu'occupe sa fête dans le calendrier agricole font de lui un saint agricole par excellence : «il donne des fruits aux arbres et aux jardins», disent les uns, en accrochant des pierres sur les arbres ; «il assure une bonne moisson», disent les autres, croyant que toute semence de ce jour donne des plantes prospères.

Ce culte agraire, bien implanté sur la côte de l'Asie Mineure et dans les îles adjacentes, fut transporté avec les réfugiés de guerre en Grèce en 1923, mais son contenu fut modifié avec le temps. Installés autour d'Athènes où ils ont créé de nouvelles banlieues, ces réfugiés se sont vite convertis aux activités tertiaires. Saint Polycarpe a suivi le même chemin. Dans les nouvelles églises bâties en son honneur, le saint devient le rassembleur, le protecteur, le consolateur. Patron de multiples associations culturelles, il sert de prétexte à des rassemblements, des festins et des manifestations folkloriques qui, à défaut de faire revivre les traditions micrasiatiques, deviennent l'occasion de lancements de livres et de documents audiovisuels sur «les patries perdues».

Évidemment dans un esprit de convivialité s'organisent de nos jours à Athènes festins, soirées dansantes, dîners, etc., sous l'égide d'une association culturelle de néo-Athéniens. Le recrutement de ces associations se fait sur la base d'une origine commune, combinée parfois avec un deuxième dénominateur, à savoir des critères socio-économiques. Le but explicite en est la volonté des membres de l'association de rendre hommage au saint patron de la localité d'origine, ou de le fêter ensemble suivant les coutumes «ancestrales». Souvent, ces manifestations ont lieu à une date différente ou décalée par rapport à la fête du saint patron considéré, d'une certaine façon, comme l'un des facteurs de réussite de ces émigrés, victimes ou bourreaux de l'exode rural.

Le rôle implicite de ces festivités, allant de la mise en place de rapports de force entre les participants aux manipulations des structures sociales et à l'élaboration de nouvelles stratégies de mariages, est évidemment beaucoup plus complexe. Il serait trop long d'analyser ici l'importance de ces fêtes nouvelles qui fleurissent inopinément dans le calendrier urbain.

UNE SAINTE POUR ATHÈNES

Limitons-nous à un dernier exemple de festivité urbaine qui sert de critère dans les règles de la stratification sociale, et ceci à l'occasion des noces. Il

s'agit de l'engouement des nouveaux bourgeois, pour ne pas dire des nouveaux riches, de la société athénienne à se précipiter dans l'église de sainte Philothéi pour célébrer les mariages . La fête est constante dans ce quartier situé au centre d'un faubourg riche de la ville. En réalité, rares sont les usagers qui s'intéressent et à la sainte et à la date de sa fête, le 19 février. Et pourtant, c'est elle la patronne chrétienne d'Athènes.

Certes Philothéi n'est pas comparable à Athéna, la déesse de la sagesse, mais la ville du XVI[e] siècle n'avait rien non plus de l'éclat de l'*asty* de la période ancienne. Rigoula [6] Venizelou, tel était son nom civil, était une jeune fille d'une éducation exceptionnelle, descendant d'une riche famille athénienne installée au pied de l'Acropole dans la seconde moitié du XVI[e] siècle. Convertie au monachisme, elle fonda à proximité de l'église familiale de Saint-André, à Plaka, un monastère féminin qu'elle dota de sa fortune personnelle. Ce monastère, devenu un centre d'éducation pour les jeunes filles, se transforma rapidement en noyau de réveil national et de résistance face aux occupants turcs.

Indifférente aux menaces des autorités musulmanes, elle continua son œuvre de conversion à la cause hellénique jusqu'au 2 octobre 1589, date à laquelle elle fut martyrisée. Elle fut canonisée en 1600 et depuis, plusieurs légendes sont associées à son nom et à son action. Divers toponymes lui sont attribués : *Psychico*, où les voyageurs en route vers Athènes trouvaient un point de récréation dans le bosquet qui entourait le puits qu'elle avait ouvert dans une des propriétés familiales ; [7] *Kalogréza*, lieu de la nonne, etc., tandis que, à Philothéi même, on identifie dans un amas de ruines le prieuré où elle vécut.

Si les utilisateurs de la petite église de Philothéi se préoccupent peu de la vie de la sainte, elle n'est pas oubliée du petit peuple qui lui attribue des vertus de guérison ou de «dispensatrice de patience» à ceux qui souffrent. «L'acceptation d'un mal vaut souvent sa guérison», décrète par ailleurs un dicton populaire. Dans un fascicule dédié à sainte Philothéi, les gens des milieux défavorisés trouvent un vague espoir ou une croyance que la sainte pourra œuvrer pour transformer le lecteur en «bien-aimé» de Dieu, comme le suggère l'étymologie de son prénom.

Notes

[1] L'Église catholique fête la mémoire de saint Basile le 2 janvier.

[2] Il est intéressant de noter ici que dans les pays communistes a prévalu, dans les dernières décennies, à la suite de syncrétismes multiples, la figure du Père Gel, figure emblématique de la mythologie slave, bienveillante, placée au cœur de l'hiver. Père Gel s'est vu lui aussi endosser le costume de Santa Claus tout en s'activant la nuit du nouvel an.

[3] Rappelons ici que pour le monde orthodoxe, l'Épiphanie est la fête du baptême du Christ et de la bénédiction des eaux.

[4] Suivant les traditions de l'Église orthodoxe, on célèbre le lendemain des grandes fêtes la mémoire du protagoniste de la veille. Ainsi, le 7 janvier est considéré comme date dédiée à la mémoire de saint Jean, qui baptisa le 6 janvier Jésus dans les eaux du Jourdain. Le 24 juin reste néanmoins un jour commémoratif de sa naissance.

[5] N'oublions pas que la tradition prévoyait jadis les prénoms des enfants suivant les règles de parenté et ceux de dévolution du patrimoine.

[6] Rigoula signifie la petite, la jeune fille du roi (*rigas*, roi).

[7] Cette étymologie n'est pas la seule à avoir cours. L'explication la plus vraisemblable est que la région faisait partie d'une propriété offerte à une institution religieuse.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5

I - FÊTE PERPÉTUÉE ET EMBLÉMATIQUE CITADINE 13

Jean-Pierre Ducastelle, *La ducasse d'Ath. Expression festive d'une petite ville belge* 15

Monique Mestayer, *La fête communale de Douai et la place de la famille Gayant depuis 1801. Programmes et évolution* 37

Guy Barbichon, *Fête communale et socialisation de l'enfant* 47

Marie-Claude Grohens, *La cathédrale, géant des monuments et symbole de la ville de Strasbourg* 59

Marie-France Gueusquin, *Des géants et des monstres. Usages festifs en France urbaine du Nord et du Sud* 63

II - FÊTE LOCALE : SINGULARITÉS, PLURALITÉS, RIVALITÉS 73

Jeanine Fribourg, *Signes identitaires festifs en Espagne* 75

Denis Laborde, *De ville en ville, des joutes poétiques en Pays Basque* 91

Claude Macherel, *Les triomphes sportifs et la gloire des cités* 107

Lucia Carle, *Derrière le Palio de Sienne : un modèle social urbain* 117

Maurizio Catani, *Parcours d'intégration : de l'invisibilité à la visibilité, les moments festifs des associations d'émigrés* 121

III - DERRIÈRE LA FÊTE COMMUNALE : UNE STRUCTURE SOCIALE, UNE IDÉOLOGIE 139

Marie-Noële Denis, *Fêtes et manifestations dans la ville impériale de Strasbourg (1870-1918). Espaces dissociés et identités en conflit*.....141

Françoise Lautman, *Ostensions et identités des cités limousines*.....151

Claude Achard, *L'emblème du Poulain de Pézenas dans l'idéologie politique locale*.....163

Enzo Spera, *Le bois et la statue sur la place publique. Le «culte des arbres» dans l'Italie méridionale et centrale*.....171

IV - INVENTION ET RAYONNEMENT DE LA FÊTE 203

Fiorella Giacalone, *Les villes sur la place publique en Ombrie : fêtes réinventées à partir de documents historiques ou de l'autocitation paysanne*.....205

Dominique Séréna-Allier, *La fête Virginenco à Arles au XIX^e^ siècle*.....219

Klaus Beitl, *Des fêtes citadines dans les campagnes : les géants processionnels dans les Alpes autrichiennes*.....227

Yvonne de Siké, *Saints mutants et fêtes migrantes en Grèce. Évolutions et nouveautés dans la cité d'Athènes, ville de métèques*.....235

PUBLICATIONS DES COLLECTIONS *TRADITION WALLONNE*

1. Tradition wallonne, revue annuelle

Tome 1, 1984, 221 p., ill., *Géants et monstres processionnels* (épuisé).
Tome 2, 1985, 244 p., ill., *Traditions religieuses et varia.*
Tome 3, 1986, 315 p., ill., *Carnavals.*
Tome 4, 1987, 891 p., ill., *Mélanges Albert Doppagne.*
Tome 5, 1988, 602 p., ill., *Littérature et folklore, varia.*
Tome 6, 1989, 229 p., ill., *Le Hainaut 1.*
Tome 7, 1990, 262 p., ill., *Le Hainaut 2.*
Tome 8, 1991, 194 p., ill., *Congrès de Namur.*
Tome 9, 1992, 197 p., ill., *Les témoins de l'au-delà 1.*
Tome 10, 1993, 229 p., ill., *Les témoins de l'au-delà 2.*
Tome 11, 1994, 342 p., ill., *De Malmedy et d'ailleurs.*
Tome 12, 1995, 244 p., ill., *Le temps qu'il fait.*
Tome 13, 1996, 224 p., ill., *Saints et dragons 1.*
Tome 14, 1997, 208 p., ill., *Saints et dragons 2.*
Tome 15, 1998, 248 p., ill., *Fête et identité de la ville.*

2. Catalogues et monographies

Au pays des cougnous, cougnoles et coquilles, 1990, 63 p. ill.
Binche et la dentelle, 1991, 39 p., ill. (épuisé).
Artisanat et folklore au pays de Châtelet, 1992, 167 p., ill. (épuisé).
Limes 1. Les langues régionales romanes en Wallonie, 1992, 156 p., ill.
Limes 2. Choix de textes en langues régionales romanes de Wallonie, 1992, 108 p., ill.
Médailles de saint Hubert, 1992, 124 p., ill.
Le temps de Noël, 1992, 108 p., ill.
De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche, 1995, 251 p., ill.

3. Tradition par l'image

La ducasse d'Ath, 1994, 104 p., ill.
La ducasse de Mons, 1995, 104 p., ill.
La communion solennelle, 1997, 128 p., ill.

Ces ouvrages peuvent être obtenus au CÉFAL, Boulevard Frère-Orban, 31 4000 Liège. Tél. 04/254.25.20. Téléfax 04/254.20.40.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie Chauveheid à Stavelot
en mars 1998

Les auteurs

Claude Achard, professeur, Pézenas.
Guy Barbichon, CNRS, Paris.
Klaus Beitl, Museum für Volkskund, Vienne, Autriche.
Lucia Carle, Institut Universitaire Européen, Florence, Italie.
Maurizio Catani, Centre d'ethnologie française, CNRS, Paris.
Marie-Noële Denis, Laboratoire de sociologie de la culture européenne, CNRS, Strasbourg.
Jean-Pierre Ducastelle, conservateur des archives de la ville d'Ath, Belgique.
Jeanine Fribourg, Maître de conférence, Paris V.
Fiorella Giacalone, Université de Molise, Italie.
Marie-Claude Grohens, Université Paris X-Nanterre.
Marie-France Gueusquin, Centre d'ethnologie française, CNRS, Paris.
Denis Laborde, Centre d'ethnologie française, CNRS, Paris.
Françoise Lautman, Laboratoire de sociologie des religions, CNRS, Paris.
Claude Macherel, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, CNRS, Université Paris X-Nanterre.
Monique Mestayer, conservateur des archives de la ville de Douai.
Dominique Séréna-Allier, conservateur du Muséon Arlaten, Arles.
Yvonne de Siké, Laboratoire d'ethnologie, Musée de l'Homme, Paris.
Enzo Spera, Université de Sienne, Italie.

Ministère de la
Communauté française de Belgique

ISSN 0774-2312