

Ethnologue, passionnément.

Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche, Christophe Pons

▶ **To cite this version:**

Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche, Christophe Pons (Dir.). Ethnologue, passionnément.. J-. Digard, B. Fliche & C. Pons (eds.). Karthala, pp.440, 2016. ⟨halshs-01477536⟩

HAL Id: halshs-01477536

https://shs.hal.science/halshs-01477536v1

Submitted on 10 Dec 2019

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

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



HAL Authorization

Ethnologue, passionnément

Études offertes à Christian Bromberger

Ouvrage publié avec le concours de
l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094, Aix-en-Provence, France)
et de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (Aix-Marseille Université, CNRS, MMSH USR 3125, 13094, Aix-en-Provence, France)

Visitez notre site :
www.karthala.com
(Paiement sécurisé)

© Éditions Karthala, 2016
ISBN : 978-2-8111-1625-5

SOUS LA DIRECTION DE
Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons

Ethnologue, passionnément

Études offertes à Christian Bromberger

Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Auteurs

Albera Dionigi, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Bazin Marcel, Université de Reims Champagne-Ardenne, Habiter – EA 2076, 51100 Reims, France

Bernand Carmen, Mascipo, UMR 8168, EHESS, 75013 Paris

Bertrand Régis, Aix-Marseille Université, CNRS, TELEMME UMR 7303, 13094 Aix-en-Provence, France

Caisson Max, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Centlivres Pierre, Professeur honoraire, ancien directeur de l'Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, 2000, Suisse

Cunha Manuela Ivone, CRIA-UMinho, Universidade do Minho (Braga, Portugal), Chercheur associé à l'IDEMEC – Aix-Marseille Université, CNRS, UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

De Rapper Gilles, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Digard Jean-Pierre, CNRS, Sorbonne Nouvelle, « Mondes iranien et indien », UMR 7528, 94200 Ivry-sur-Seine, France

Dorival Gilles, Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM-CPAF, UMR 7297, 13094 Aix-en-Provence, France

Dossetto Danièle, Université de Nice Sophia-Antipolis, EA 7278, 06357 Nice, France

Durand Jean-Yves, CRIA-UMinho, Universidade do Minho (Braga, Portugal), Chercheur associé à l'IDEMEC – Aix-Marseille Université, CNRS, UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Faure Jean-Michel, Université de Nantes, EA3260, CENS-CNRS, CSE-CESSP UMR 8035, 44300 Nantes, France

Feschet Valérie, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Fliche Benoît, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Forget Célia, CELAT, Université Laval, Québec, Qc, Canada

Fournier Laurent Sébastien, Nantes Atlantique Université, CENS EA 3260, 44312 Nantes, France

Gélard Marie-Luce, Université Paris Descartes/Institut Universitaire de France, Canthel EA 4545, 75006 Paris, France

Ginouvès Véronique, Phonothèque, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 13094 Aix-en-Provence, France

Grand Philippe, Réalisateur, 1203 Genève, Suisse

Kaurinkoski Kira, École française d'Athènes, IDEMEC, UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Lestrelin Ludovic, Université de Caen Basse-Normandie, CESAMS, EA 4260, 14032 Caen, France

Parsapajouh Sepideh, Centre d'études de sciences sociales du religieux, UMR 8216, CNRS, EHESS, 75006 Paris, France

Pons Christophe, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Ravis-Giordani Georges, Professeur honoraire des Universités, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Saumade Frédéric, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Segalen Martine, Directeur de *Ethnologie française*, Professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense, Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie (MAE), 92023 Nanterre, France

Suaud Charles, Université de Nantes, EA3260, CENS-CNRS, CSE-CESSP UMR 8035, 44300 Nantes, France

Tourre-Malen Catherine, Université Paris Est Créteil, 94 010, Créteil, France, Aix-Marseille Université, CNRS, IDEMEC UMR 7307, 13094 Aix-en-Provence, France

Véron-Denise Danièle, Conservateur honoraire du Patrimoine, Musée national du château de Fontainebleau, 77300 Fontainebleau

Sommaire

Partie I – L'enseignant, le chercheur, l'ami

Christophe Pons – *« Qu'allez-vous faire de ces banalités ? » Un entretien avec Christian Bromberger* 13
Célia Forget – *Sur la route… avec Christian Bromberger* 29
Philippe Grand – *Ethnologie et Cinéma* 35
Jean-Pierre Digard – *« Mon Christian »* 45

Partie II – Bibliographie de Christian Bromberger 55

Partie III – Dis-moi quelle est ta grange… [1979] & Provence [1980]

Marie-Luce Gélard – *Christian Bromberger et la « culture matérielle » en anthropologie* 85
Georges Ravis-Giordani – *Le roi Salomon et l'homme sauvage* 95
Catherine Tourre-Malen – *Dans les pas de Christian Bromberger, une analyse sémio-technologique du matériel équestre* 109
Danièle Véron-Denise – *Du rebut à l'œuvre d'art : les tapisseries de Roger Bissière (1886-1964)* 123

Cahier photographique I . . . . . Planches I-V

Régis Bertrand – *La messe des santonniers de Marseille, du folklore à la ferveur* 133
Danièle Dossetto – *Quarante ans de terrain et des dents de scie en Provence-Alpes-Côte d'Azur*. 147

Partie IV – Le match de football [1995]

Ludovic Lestrelin – *Le match de football, vingt ans après* 181
Laurent Sébastien Fournier – *Des usages différenciés de l'ethnologie du sport* 197

Frédéric Saumade – *Football et cosmologie dualiste, un petit conte ethnologique mexicain* 209
Max Caisson – *Le pied (foot)* 217

Partie V – Passions ordinaires [1998]

Ivone Manuela Cunha, Jean-Yves Durand – *Contre-passions ordinaires : le cas du vaccino-scepticisme* 223
Jean-Michel Faure, Charles Suaud – *Le cricket, ce jeu de gentleman* . . . 235
Valérie Feschet, La partie de pétanque. Qu'en disent les chansons *?* . . 247

Partie VI – Anthropologie de la Méditerranée [2001]

Dionigi Albera – *La Méditerranée à l'épreuve de la différence* 269
Gilles Dorival – *Les trois incestes de la mère de Moïse* 287
Gilles De Rapper – *De l'usage privé des apparitions publiques. La photographie de famille dans l'Albanie communiste (1944-1991)* . . 295

Partie VII– Limites floues, frontières vives [2001]

Benoît Fliche – *Le miroir de la Méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie* 311
Kira Kaurinkoski – *D'ex-Union soviétique en Grèce et à Chypre : réflexions sur les identités collectives et les représentations de la terre des origines chez les Grecs d'ex-URSS en contexte migratoire* . . . 329

Cahier photographique II . . . . . Planches VI-X

Martine Segalen – *Entre ethnologie et histoire, une exposition manquée sur l'identité de la France* 349
Carmen Bernand – *Carlitos, Evita, Maradona et les autres : un panthéon argentin* 363

Partie VIII – Un autre Iran [2013]

Marcel Bazin – *Le Gilân et ses territoires* 377
Pierre Centlivres – *Après l'enquête. Un demi-siècle de retours sur un terrain bouleversé : l'exemple de Tâshqurghân (Afghanistan)* . . 395
Sepideh Parsapajouh – *Habiter dans un bidonville iranien : sens et usages de l'espace domestique* 411

Annexes

Véronique Ginouvès – *Voyage dans des terrains ethnographiques : les archives scientifiques de Christian Bromberger* 431

I

L'enseignant, le chercheur, l'ami

« Qu'allez-vous faire de ces banalités ? » Un entretien avec Christian Bromberger

Christophe Pons

Il y a déjà eu des entretiens avec Christian Bromberger. La plupart sont thématiques, comme celui de Cyril Isnart[1] sur « Les archives, le terrain et l'écriture » ou bien de Pierre Alonso[2] sur « Le football en Iran ». Celui de Manuela Ivone Cunha et Jean-Yves Durand[3] – « Comment ça fonctionne ? » – aborde le chercheur et son œuvre au cours d'une longue conversation de très grande qualité ; on y découvre l'ethnologue, ses influences, rencontres et dettes intellectuelles, ses intérêts et curiosités épistémologiques les plus vifs ainsi que les thèmes majeurs de ses diverses enquêtes, le récurrent va-et-vient entre des objets de terrains proches et lointains, enfin bien sûr la Méditerranée, « bonne à penser ». Aussi, mon ambition n'est pas ici de proposer, dix ans plus tard, une révision ou une redite de ce très riche entretien que Manuela et Jean-Yves avaient conduit avec un ethnologue qui a marqué l'histoire de sa discipline.

Cette fois, Christian a été convié à parler de lui en toute simplicité. Il est heureux, et pour tout dire un peu inespéré, qu'il en ait accepté le principe ; car derrière l'aisance courtoise de l'homme mondain, Christian est discret et plutôt réservé. Mais avec le précieux concours de Valérie Feschet – je lui en sais gré –, Christian a finalement accepté le petit jeu de la « narration de soi », un « art » contemporain désormais populaire. Au travers de cet entretien, Christian dévoile – avec mesure – quelques éléments rendant compte – peut-être – de sa trajectoire de vie : il évoque son milieu d'origine, ses souvenirs de jeunesse, nous parle de ses parents,

1 C. Isnart, 2006.

2 P. Alonso, 2009.

3 M. I. Cunha, J.-Y. Durand, 2004. Cet entretien est désormais consultable en français : [http://e-mediatheque.mmsh.univ-aix.fr/collection/icono/bromberger/Documents/Entretien-Bromberger.pdf].

un peu de lui-même, rapporte aussi quelques hasards de la vie qui l'ont conduit à l'ethnologie, au Gilân[4], au football, au poil. Car, inévitablement, dès lors que Christian parle de lui, l'ethnologie surgit ; cette discipline pour laquelle on peut sans doute parler de vocation, avec laquelle il a noué une relation singulière, à laquelle il a donné beaucoup, autant qu'elle l'a nourri. Christian, à sa manière, lui rend ici hommage. Et comme tout indigène s'étonnant de l'intérêt que lui porte son enquêteur, Christian n'a pas manqué de demander ce qu'on allait bien faire de toutes ces banalités. Les lire, tout simplement !

– Je suis né à Paris, mon père à Marseille, et le père de mon père était aussi marseillais ; son épouse était alsacienne. Cependant, me direz-vous, si mon grand-père paternel était marseillais, son nom ne l'était guère ; ce n'était pas « Escartefigue » mais « Bromberger », et en prononçant « berguer » ! Mon arrière-grand-père Herman Bromberger était suisse alémanique, venu à Marseille pour être employé chez Noilly-Pratt, la maison d'alcool. On a du mal aujourd'hui à l'imaginer, mais à cette époque la Suisse était pauvre et les gens migraient. Je suis d'ailleurs retourné dans cette Suisse alémanique d'Herman Bromberger, au bord du Rhin, et j'ai compris pourquoi il était parti ; ce n'était pas très drôle et ça devait sans doute l'être moins encore aux alentours de 1880, lorsqu'il en partit. Curieusement, à Marseille, la communauté des immigrés suisses était alors importante. Il y avait même une équipe de football composée presque exclusivement de ces Suisses de Marseille. Je ne sais si mon arrière-grand-père en avait fait partie, mais c'était une équipe importante qui avait même été championne de France. Bref, cet Hermann Bromberger a fait souche à Marseille et son fils, mon grand-père, parlait provençal.

Celui-ci épousa une Alsacienne, ma grand-mère, et je me souviens qu'enfants nous allions en Alsace visiter la famille grand-maternelle. Par la suite, mes grands-parents s'installèrent à Aix, rue Cardinale. Mon grand-père était journaliste au *Petit Marseillais*. Il mourut jeune, dans les années 1930, autour de l'âge de 50 ans. Et du coup, ma grand-mère déménagea, emmenant toute sa famille à Paris. Elle rejoignit mon oncle le plus âgé, le frère aîné de mon père, qui s'était déjà installé et travaillait comme journaliste. Chose curieuse, tous ses frères le suivirent, tous devinrent journalistes, à l'exception de mon père. Il y avait notamment les deux aînés, Merry et Serge, qui écrivirent ensemble des livres d'histoire immédiate, notamment *Les treize complots du 13 mai*[5], qui était un livre important sur le coup d'État de mai 1958, à Alger. Mon père était le seul

4 Province d'Iran, terrain de ses premières enquêtes.

5 M. et S. Bromberger, *Les treize complots du 13 mai ou la Délivrance de Gulliver*, Paris, Fayard, 1959.

des frères à ne pas être journaliste. Il partagea cette différence avec l'une de ses sœurs, ma marraine, qui travaillait au ministère des Beaux-arts ; je l'ai très peu connue, elle décéda quand j'avais 6 ou 7 ans. Bref, mon père devint cinéaste, réalisateur, après d'ailleurs avoir été l'assistant de Jean Cocteau dans *L'Aigle à deux têtes* (1948). Il commença à travailler comme pompiste à Aix-en-Provence, à l'époque où il y avait encore des pompistes qui distribuaient l'essence dans les stations-services. Puis, quand il fut à Paris, il commença sa carrière dans le cinéma en étant ouvreur des salles obscures. Je ne sais plus par quelle circonstance il rencontra Cocteau mais, après avoir travaillé pour lui, il se lança dans la réalisation. Son début de carrière n'a pas mal marché ; il fit un film qui fut sélectionné à Cannes, un autre qui eut une distinction au festival de Berlin. Il y eut *Identité judiciaire* (1951), son premier film qui fut un succès, puis *Seul dans Paris* avec Bourvil (1952) et *Les fruits sauvages* (1954) qui fut primé à Berlin. Puis *Les loups dans la bergerie* (1960) et beaucoup d'autres encore. Cependant, par la suite ses films eurent moins de succès et il y eut des temps difficiles, même une période de vaches maigres. Ma mère se remis d'ailleurs à travailler. Elle n'avait fait que des études primaires mais avait cependant obtenu une spécialisation dans un métier qui n'existe plus à présent, celui de sténodactylographe. Et quand les temps furent un peu difficiles, elle s'était remise à travailler, non pas donc pour mettre un peu de beurre dans les épinards, mais des épinards tout court ! Elle travailla dans la presse, à un peu plus de 50 ans, à *Paris-Match* et à *L'Est républicain*.

Ma mère venait d'une famille comtadine, du Comtat Venaissin, dans le Vaucluse. À l'époque, il y avait en Provence la tradition de la *raubade*, le mariage par enlèvement. Ma mère ne fut pas enlevée, mais sa mère si ! Mon grand-père maternel, que je n'ai pas connu, était dinandier ; il travaillait les métaux et fit partie des Compagnons du Tour de France. Or, il enleva ma grand-mère maternelle – que je n'ai pas connue non plus – du côté de Carpentras, puis ils montèrent à Paris. Ce grand-père maternel était un anarchiste qui fut gazé durant la Première Guerre mondiale et en mourut quelques années plus tard. Mais c'était donc encore une famille méridionale qui s'installa à Paris ; si bien que, des deux côtés de mes filiations, il y a toujours eu ce thème de la Provence. Et pour mon père, ce thème fut surtout celui du « retour » en Provence. Pourtant, il n'y eutaucun lien direct avec mon propre « retour » à Aix-en-Provence ; enfin, « retour familial » si l'on peut dire puisque moi-même, en réalité, je ne connaissais pas la Provence. Je suis né à Paris, j'y ai vécu, j'y ai fait mes études, et après le Centre de formation à la recherche ethnologique – un centre de formation qui avait été mis sur pied par André Leroi-Gourhan pour professionnaliser les ethnologues –, alors même que j'étais au lycée d'Orléans en train d'enseigner le français, le latin et le grec, j'eus la possibilité de rejoindre Hélène Balfet qui donnait déjà des cours ici, à Aix-en-Provence.

Je n'étais donc pas rentier, comme me le demanda André Leroi-Gourhan quand je lui dis vouloir faire ce métier, et à vrai dire, il fallait travailler vite ! Mes parents étaient très compréhensifs, ils ne dirent jamais rien mais on sentait qu'il ne fallait pas traîner. En réalité, mon frère en était beaucoup plus conscient que moi. Nous sommes deux frères, Dominique est mon aîné de deux ans et demi, et il avait davantage l'impression que nous étions dans une situation économique précaire. Ce n'était pas mon sentiment ; je traversai l'enfance, l'adolescence puis la jeunesse avec une autre perception, moins inquiète. Bien sûr, je voyais comment vivaient d'autres familles qui résidaient dans de meilleurs quartiers et menaient d'autres trains de vie ; pour nous, c'était plus chiche. Mais enfin, je ne le percevais pas non plus comme une souffrance ni une menace ; nous habitions tout de même dans le 5e arrondissement, ce n'était pas le 16e mais ce n'était pas mal.

Mes parents nous laissèrent toujours libres de faire ce que nous voulions. Pour ma mère, les études étaient quelque chose de très important, davantage que pour mon père qui n'en avait fit aucune et fut même plutôt cancre. Aussi observa-t-il, toujours, ses fils avec curiosité, en se demandant comment ils avaient pu réussir leurs études. Mes parents étaient donc d'une ouverture rare pour l'époque. Nous étions dans des collèges publics, sauf au début où nous étions à l'École alsacienne, une école protestante privée. Je ne sais pas très bien pourquoi nous étions là, si ce n'est qu'elle se situait tout à côté de la maison. Mais, très vite, nous allâmes à l'école publique, pour des raisons financières aussi…

Quand nous étions enfants, nous fréquentions davantage la famille de ma mère que celle de mon père. De ce côté-là aussi, on n'était pas très fortunés et on tirait plutôt la langue. Pourtant, je ne sais d'ailleurs avec quel argent ma grand-mère maternelle acheta un terrain en Haute-Savoie, au bord du lac de Genève ; bien sûr ce n'était pas Évian ou les zones de ce type mais, tout de même, avec le temps ce devint un lieu très coté. Et elle y fit construire une maison où nous allions passer nos vacances. Mon père avait horreur de cela ; ce n'était pas son univers, c'était celui de son épouse. Mais nous y passions les grandes vacances qui duraient trois mois à l'époque. Nous y sommes allés jusqu'en 1960 parce qu'à partir de là mon père acheta une maison, dans le Var, et il fallut aussi y passer une partie des vacances. Mon frère détestait cet endroit ; à 15 ou 16 ans, passer ses vacances dans une colline avec un chemin de terre de plusieurs kilomètres pour rejoindre une maison sans eau courante… Il préférait demeurer sur les bords du lac de Genève avec ses copains. Moi, ça ne me déplaisait pas, d'autant qu'il y avait aux alentours des paysans, des braconniers, tout un petit monde rural qui attisait peut-être déjà ma curiosité ethnographique…

À vrai dire, cette curiosité ethnographique commença en classe de philo ; je me mis à voyager. La première fois je fis du stop pour aller jusqu'en Grèce, en prenant néanmoins un bateau de Venise à Patras. L'année suivante, je fis la même chose avec un copain et nous allâmes jusqu'au cap Nord, en Norvège. Aller-retour en stop, en revenant par Rovaniemi. Puis, l'année suivante, nous fûmes en Turquie. Et là, oui, ce fut un peu la révélation. Nous allâmes jusqu'à la frontière syrienne, on traversa des villages, vit des mariages, découvrit un monde tout à fait différent qui profondément m'intrigua et m'excita. Je devais avoir 17 ans. Ce voyage de jeunesse en Turquie me marqua donc beaucoup, même s'il se finit mal puisqu'on eut un accident de la route assez terrible, en camion. Il se termina à l'hôpital français d'Istanbul, puis on fut hébergés très gentiment par un Turc qui nous accueillit chez lui. Un homme très sympathique que j'ai ensuite tenté de retrouver pour le remercier, mais en vain. On resta chez lui car on n'avait plus un sou, le copain s'étant fait voler son passeport : il nous fallut attendre pour recevoir de nouveaux papiers et moi, j'étais encore à moitié convalescent ; on m'ôtait encore des morceaux de bris de verre qui s'étaient incrustés dans ma tête à la suite de l'accident. C'était un bel accident, j'en garde une belle cicatrice que l'on pourra mieux observer à loisir lorsque je serai chauve. Mais, mis à part cette belle cicatrice, ce voyage me donna sans aucun doute deux choses : d'une part l'envie de faire de l'ethnologie, et d'autre part celle d'arrêter la prépa. J'étais en khâgne à Louis-le-Grand, je passai une première fois le concours de Normale que je ne réussis pas ; je n'en fus pas loin mais on réussissait rarement du premier coup, me disait-on. J'avais espoir de l'obtenir la seconde fois, mais j'en avais un peu assez de tout cela. En plus, je voulais apprendre le grec ; ma mère m'avait fait apprendre le russe et j'avais envie d'apprendre le grec. Je suivis donc des cours de grands débutants de grec à Louis-le-Grand et, par la suite, je passais un certificat de grec à la Sorbonne. Et je me suis mis aussi à faire des études d'ethnologie car je réalisai que c'était cela qui m'intéressait et m'attirait le plus. Après quoi, j'allai voir Leroi-Gourhan qui me dit « Continuez jusqu'à l'agrég pour assurer vos arrières ! ». C'est ce qu'on disait à cette époque car il n'y avait aucun débouché.

– *Tout cela était avant 1968.*

– Oui.

– *Vous venez donc d'un milieu où il y avait, de toute évidence, une ouverture d'esprit. Vos parents vous ayant laissé la liberté de vos choix ; était-ce un milieu intellectuel ? Un milieu laïc ?*

– Intellectuel… Je n'irai pas jusque-là... Laïc, non. Bon, du côté maternel, mon grand-père était un « anar » totalement antireligieux. Mais il y eut

une époque, vers la fin des années 1920, où il y eut des conversions. Les trois sœurs et le frère : tous se sont convertis dans la fratrie de ma mère. D'abord la sœur aînée qui resta bigote jusqu'à la fin de sa vie. Puis les deux autres sœurs – dont ma mère – et enfin le petit frère. Tous se convertirent au catholicisme, par le biais des pères du Saint-Esprit. Si bien que le dimanche matin, quand nous étions enfants, il nous arriva d'aller fréquenter l'Église des pères du Saint-Esprit rue Lhomond, où nous écoutions la messe du haut du balcon tandis que tous ces pères étaient en bas dans le chœur. L'un d'eux devint d'ailleurs évêque de la Guadeloupe, Monseigneur Jean Gay, et cela m'impressionna beaucoup parce que, quand il rentrait de Guadeloupe et qu'il venait à la maison, ma mère se mettait à genoux devant lui et il la bénissait. Je me souviens aussi du révérend père Griffin qui était Irlandais. Mon père regarda tout cela d'un œil plus éloigné ; il n'alla jamais à la messe. Ma mère, en revanche, fut très fidèle. Donc, enfants, nous allions au catéchisme ; je fus baptisé, confirmé, première communion, louveteau, tout y passa et cela me marqua beaucoup puisque je suis resté très pieux jusqu'à 22 ans je crois.

– Jusqu'à l'ethnologie ?

– Non. Il y avait déjà l'ethnologie. C'est à la suite de circonstances personnelles que la pratique s'est d'abord arrêtée, et la croyance a cessé ensuite. Ce sont toujours des ruptures difficiles ; sur un plan personnel plus que familial. En dehors de la vieille tante qui vécut de manière dramatique que je « perde la foi », cela n'a pas généré de rupture avec ma famille. Mais la perte de la foi s'est imposée et sans doute l'ethnologie y a aussi contribué. Découvrir la foisonnante variété des croyances possibles a dû entamer celle qui était la mienne. D'ailleurs, ce qui reste encore aujourd'hui extraordinaire pour moi, c'est que même si les gens sont à présent conscients de cette multiplicité, ils s'accrochent néanmoins à leur propre croyance localisée. Je me souviens avoir eu des conversations en Iran à ce propos, avec des gens que je connaissais, leur disant : « Mais enfin, si vous étiez né au Burkina Faso ou au Japon par exemple, vous n'auriez pas les mêmes croyances ! ». Et ils me répondaient : « Oui, tu as raison, mais quand même… ». Donc oui, sans doute l'ethnologie a-t-elle joué.

– Vous avez fait deux mariages.

– Oui.

– Je me souviens que, quand nous étions étudiants, vous vous amusiez à nous choquer en vantant les mérites du mariage de raison.

– Arrangé ! Les vertus du mariage arrangé ! Oui. Cela me vient de l'Iran et d'une réflexion sur nos propres sociétés. À vrai dire, j'ai toujours trouvé

paradoxal qu'au sein de nos sociétés modernes, qui sont des sociétés extrêmement rationnelles qui gèrent et organisent le futur des individus de manière très codifiée, où avant même qu'ils soient nés les individus sont inscrits dans des catégories et des registres qui les fichent et codifient leurs destins, et bien curieusement, quand arrive le moment de l'alliance – qui est peut-être l'un des moments les plus essentiels de l'existence – les gens sont laissés à eux-mêmes et à leur libre décision ! Alors là, c'est au hasard que la rencontre a lieu, sur les bancs d'un amphithéâtre, sur une plage, et l'individu va décider de s'engager, parfois avec un peu de naïveté, alors même qu'il s'agit – encore une fois – d'une décision tellement importante. Et cette décision est prise en raison d'un sentiment, qui est tout à fait honorable, mais qui, hélas, ne dure pas très longtemps : l'amour. Les spécialistes nous disent que cela dure deux à trois ans ; après, bien sûr, cela se transforme dans des formes de connivences plus ou moins fortes, mais enfin la décision de l'alliance se fait sous l'effet d'un sentiment relativement éphémère et, par conséquent, je trouve complètement irrationnel que des sociétés si rationnelles laissent un choix aussi important à des rencontres aléatoires. Enfin, heureusement la sociologie met un peu d'ordre dans tout cela car, bien évidemment, les bancs des amphithéâtres ou les diverses plages sont généralement fréquentés par des personnes des mêmes milieux. Mais à côté de cela, je voyais en Iran le fonctionnement des mariages arrangés ; je ne parle pas des mariages forcés qui sont une horreur, mais bien des mariages arrangés où les gens discutent pendant des mois en faisant le tour des possibles, en se disant qu'un tel avec une telle ça ne marcherait pas pour ceci ou pour cela, que celle-ci est trop bigote pour lui, qu'il s'enquiquineraiy, qu'en revanche celle-là pourrait mieux correspondre et qu'inversement elle trouverait avec lui un équilibre, etc. Ce sont les femmes qui souvent font cela. Et au fond, toutes proportions gardées, c'est là un peu ce que font aujourd'hui les agences matrimoniales qui évaluent et établissent le choix des possibles en fonction de critères, et qui permettent peut-être d'éviter qu'il y ait ensuite des drames quand, au final, il y a trop de disparités dans les goûts. Alors, oui, le mariage arrangé plus que de raison. Je sais qu'au pays de la Saint-Valentin, cela choque quand je le dis. Cela étant, je n'ai fait moi-même aucun mariage arrangé, que des mariages d'amour ; le premier n'a pas marché, le second si. Et j'ai eu trois enfants ; deux du premier mariage qui a peu duré, et un du second qui a beaucoup duré.

– Parlons à présent des objets ethnologiques sur lesquels vous avez arrêté votre attention. Vous semblez avoir été intrigué par l'inédit, l'inattendu, ce qui n'est pas habituellement regardé. Ce n'est pas une attirance pour la « beauté du mort », mais pour ce qui est oublié ; ainsi le Gilân, c'est « L'autre Iran », le football fut également une révélation pour une discipline ethnologique qui ne l'avait pas vu, et puis le poil…

– Oui, c'est vrai. Quand j'ai commencé à travailler sur le football, ce n'était pas bien vu. Ce n'était pas un objet légitime de l'anthropologie. Je ne sais pas si c'est dans ma nature de me dire « Tiens ! Je vais travailler sur des objets qui n'ont pas été étudiés », mais c'est dans celle de l'ethnologie de chercher à décaler son regard, de modifier le point de vue. Je peux vous raconter la genèse de l'intérêt pour ces trois objets.

Pour l'Iran, tout démarre au fond un peu par hasard, comme toujours. D'abord, depuis mon voyage de jeunesse en Turquie, le Moyen-Orient m'intéressait. À l'époque, il y avait aussi des options d'aire culturelle et j'avais suivi celle de Maxime Rodinson sur le Moyen-Orient. Mais au départ je voulais travailler sur l'île de Sokotra qui est une île au sud de l'Arabie saoudite et j'avais commencé à suivre les cours de langue guèze et de sud-arabique. Puis, quand j'ai vu les difficultés qu'il y avait pour aller à Sokotra, j'ai dû me rendre à l'évidence que c'était pratiquement impossible d'y faire de l'ethnographie. Et à ce moment-là j'étais déjà prof à Orléans ; mais dès que je revenais à Paris, je traînais volontiers au Musée de l'Homme. Or, il se créait là-bas une équipe sur l'Iran. L'Iran, c'était un Moyen-Orient qui m'intéressait ; le persan est une langue indo-européenne, ce qui n'était pas pour me déplaire, et puis il y avait des crédits. Bref, c'est aussi comme cela que les choses ont peu à peu débuté. Arrivé en Iran, j'ai fait à la fois le tour de ce qui se faisait à ce moment-là dans la discipline, et aussi le tour du pays. C'est comme cela que je suis arrivé au Gilân, qui m'a paru bien particulier et intéressant. À l'époque, tout le monde travaillait sur les sociétés de pasteurs nomades, ce n'était pas ce qui m'attirait le plus et le Gilân me paraissait inattendu et surprenant. Il y avait donc peut-être bien une quête de particularité, oui, mais aussi une bonne dose de hasard.

Pour le foot… J'ai toujours aimé le football, j'y ai même joué comme goal quand j'étais au lycée Montaigne et, pour tout vous dire, je n'étais pas très bon. Ça se passait juste à côté de Bagatelle où il y avait plusieurs terrains de foot et c'est là qu'on allait avec l'association sportive des lycéens pour les entraînements et les championnats. Et puis on jouait aussi au foot à la sortie du lycée, ce qu'on appelle maintenant le collège ; on jouait au jardin du Luxembourg où c'était interdit. Alors il y avait toujours des gardiens qui venaient tôt ou tard avec leurs sifflets et nous partions en courant ; on laissait sur les bancs nos affaires, que nous revenions récupérer ensuite. Un jour, il y eut un gardien plus malin que les autres qui se précipita sur nos affaires pour les confisquer, et il fallut que nos parents viennent les chercher… Mais le plaisir pour ce jeu est toujours resté. Je me souviens d'une fois où j'étais invité à dîner chez l'ami Digard et il me trouva étonnamment grossier parce que j'avais allumé chez lui la télévision pour suivre absolument un match de football. Quant à l'intérêt scientifique, il a démarré avec l'Iran. J'étais allé en Iran en 1982 et c'était une époque épouvantable. C'était la guerre, la répression, la chasse à tous les opposants. Je me suis retrouvé

dans ce village du Gilân, au milieu de gens passionnés par leur révolution. Et puis j'avais aussi croisé des gens passionnés de football, alors même qu'il n'y avait plus de matchs prévus ; mais ils continuaient à en parler, avec passion, et ce malgré le contexte. C'est en rentrant de là que je me suis fait cette réflexion : au fond, pourquoi s'intéresser à ce qui intéresse les anthropologues plutôt que de s'intéresser à ce qui intéresse les gens… Et je suis retourné au stade vélodrome de Marseille, où je n'avais plus mis les pieds depuis sept ou huit ans, et j'ai réalisé la passion qui y régnait. Tous ces gens passionnés pour une chose aussi dérisoire, avec des chants, des chorégraphies, bref toutes ces choses que l'on recherche habituellement sur les terrains ethnographiques. L'évidence de l'intérêt de cet objet m'a immédiatement frappé. Je me suis alors demandé si cela avait été étudié ; j'ai trouvé quelques études sociologiques, quelques autres historiques mais, sur le plan anthropologique, il n'y avait pas grand-chose. C'est de là, en somme, que tout est parti.

Enfin le poil. Cela relève de ce que j'appelle les injonctions sensibles venues du terrain. En Iran encore… Quand vous arrivez en Iran, le poil et les cheveux sont des sujets qui sollicitent votre attention immédiatement. Or, ce qui m'avait assez vite intéressé était la révolution des sourcils ! En Iran, la veille du mariage, les femmes sont épilées ; avec pâte dépilatoire à base de chaux, cires et diverses techniques, on transforme un corps velu en un corps de femme, en l'espace d'une soirée. Également avec les sourcils ; les Iraniennes ont des sourcils étonnants, deux arcs très fins et parfaits, mais avant cela ce sont des « pattes de chèvre » ! Ensuite, dans un autre registre, il y a les clercs avec de multiples variantes de longueur et de coupes du poil. Chez les mystiques soufis c'est extraordinaire, les fidèles portent des chapeaux et quand ils les ôtent, ils découvrent d'incroyables chevelures. Bref, il y avait véritablement une interrogation qui venait du terrain ; et aussi du terrain de football ! Puisque là également les footballeurs offrent souvent une illustration de l'étonnante transformation des coupes et rasages du poil et des cheveux. Cette fois encore, quand on se penchait sur la littérature, hormis quelques travaux qui avaient été menés aux États-Unis, les études étaient plutôt de type journalistique.

– L'ethnologie est votre « passion ordinaire ». Vous la pratiquez à 100 % ?

– Oui. À peu près. C'est aussi pour cela que je n'envisage pas la retraite avec délice. Mais j'ai tout de même d'autres passions. Le foot, bien sûr ! Le whisky, mais modérément ! C'est pour le soir, pas dès le matin ! Puis la famille. Mais « passion » n'est peut-être pas le bon terme. Y compris pour l'ethnologie d'ailleurs ; c'est un intérêt très fort et une discipline dans laquelle je me suis finalement totalement retrouvé. Je me suis demandé si j'aurai pu vivre la même chose avec une autre discipline ; j'ai fait des

lettres classiques et j'ai commencé à les enseigner mais passer ma vie sur Pindare ou sur Virgile, quelle que soit l'admiration que j'ai pour ces poètes, je ne me voyais vraiment pas faire cela. Je préfère les gens aux textes. Et c'est un point que j'ai toujours tenu pour essentiel, y compris d'ailleurs dans la manière de faire de l'ethnologie ; dans la religion, par exemple, je me méfie un peu des textes et je préfère observer les religions en regardant les gens croire, plutôt qu'en lisant les textes auxquels ils disent croire.

– Depuis le début de votre carrière et jusqu'à aujourd'hui, vous avez suivi le cheminement de cette discipline qui a beaucoup changé. Elle est peut-être à présent dans une phase critique de son histoire, où ce qui a longtemps fait sa singularité se dilue quelque peu. Comment regardez-vous cette évolution ?

– Oui, la discipline a en effet beaucoup changé. Elle traverse à présent une crise institutionnelle dont témoigne le fait que les catégories « ethnologie » ou « anthropologie » disparaissent peu à peu des cases de nos rapports officiels. Quand j'y ai fait mes premiers pas, il y avait une forte césure entre ceux qui « avaient un terrain exotique » et ceux qui n'en avaient pas. La première fois que j'ai entendu dire « votre terrain », c'était de la bouche de Leroi-Gourhan. Je m'étais demandé « qu'est-ce que c'est que cela ? ». Mais j'avais compris qu'à cette époque, l'ethnologie, c'était effectivement « un terrain » que détenait l'ethnologue d'un bout à l'autre de sa carrière et que surtout il ne devait pas en changer ! Chacun avait donc son étiquette. Il y avait tout de même ceux qui avaient un « double terrain », comme quelques-uns aux Arts et traditions populaires, parce qu'ils faisaient aussi de l'européanisme ; mais, sur ce volet, on ne considérait pas cela comme de l'ethnologie, plutôt comme du folklore. Il fallait donc avoir aussi un terrain ethnologique « vrai », lointain et exotique. Les choses ont donc beaucoup changé, pour le meilleur et pour le pire. Il y a eu, d'une part, me semble-t-il, un recul de l'enquête de terrain par rapport à ces gens qui étaient totalement absorbés par leur terrain, et ceci au profit d'un développement épistémologique important, non seulement au sein de l'ethnologie mais aussi aux confins de la philosophie et de la psychologie. Or, cet apport fructueux a paradoxalement contribué à perdre l'identité même de cette discipline. L'anthropologie cognitive par exemple est très intéressante mais n'est-ce pas plutôt du ressort de la psychologie ? Je ne suis pas certain que nous ayons tout l'équipement professionnel pour nous y adonner. Alors, est-ce qu'une discipline peut se borner à poser des questions ? C'est un peu ce que devient l'anthropologie. Le risque est que cette discipline se dissolve et devienne « une forme de discours », un « certain regard », appliqué ici et là sur divers sujets de société ; c'est l'impression que je ressens quelquefois dans certaines universités où je vois quels types d'enseignement la

discipline propose à ses étudiants. Ce n'est pas le cas ici. Mais je crains parfois que la discipline ne revête plus qu'un caractère propédeutique, avec le risque d'une dé-spécification par la perte de ses deux grands moteurs qui étaient l'ethnographie et le comparatisme. Le premier s'est amenuisé et le second nécessite de lire beaucoup, d'acquérir une solide connaissance dans la culture de la discipline. En outre, la difficulté est aussi le foisonnement contemporain ! Vous savez, quand j'ai commencé mes études d'ethnologie, lorsqu'un livre sortait c'était l'événement ! Il y avait deux, trois revues, on lisait *L'Homme* et les deux ou trois ouvrages qui sortaient dans l'année. Tout ceci était lu et discuté. Maintenant, ce n'est plus possible, on ne peut plus suivre. C'est une grande richesse mais il faut être attentif et vigilant à ce que l'anthropologie ne devienne pas la spécialité des idées générales. Il y a donc un double risque, occasionné par la perte de l'enquête de terrain : celui du braconnage dans des disciplines adjacentes dont on ne maîtrise pas toujours les outils, et celui des idées générales, qui amènent souvent à signer des pétitions plutôt qu'à faire des sciences sociales.

– Il y avait aussi une empathie des ethnologues pour leur terrain. Empathie qui tournait parfois à l'idéologie, d'ailleurs presque naïve, où on allait voir ailleurs si c'était mieux.

– Oui, il y avait en effet ce phénomène d'identification par lequel les ethnologues vantaient généralement les qualités de tels ou tels aspects des sociétés où ils travaillaient, parfois une défense systématique au sens où il ne fallait pas en dire du mal, et certains aussi épousaient leurs terrains en se mariant avec une autochtone. Il y avait à la fois trop de proximité et aussi, cela peut se comprendre, l'envers du colonialisme par une valorisation extrême des sociétés étudiées alors même que celles-ci pouvaient parfois être cruelles ou destructrices du milieu naturel. Je me souviens à ce propos qu'on nous apprenait que les sociétés traditionnelles étaient respectueuses du milieu naturel, qu'on ne tue pas les phoques à telle ou telle saison, que sais-je encore, et aujourd'hui les gens qui travaillent sur ces questions d'écologie humaine ont des positions beaucoup plus nuancées.

– Vous-même, n'avez-vous pas toujours travaillé sur des objets et des gens pour lesquels vous aviez une certaine empathie ? Avez-vous travaillé sur ce qui vous déplaît ?

– Non, c'est vrai. Quand j'ai commencé à travailler sur le foot, j'avais un collègue qui travaillait lui aussi sur le foot et qui avait écrit des choses fort intéressantes, il s'agit d'Alain Ehrenberg. Et un jour il me dit qu'il voulait travailler sur les drogues et me proposa de m'y mettre avec lui ; mais là, non, je lui ai dit que vraiment, ce sujet je ne pouvais pas, qu'il me fallait avoir une certaine attirance pour les gens et pour les choses ; autant un

supporter de foot, même s'il tient des propos excessifs, je peux trouver un point d'accroche avec lui. Mais la drogue, la toxicomanie et ses ravages, non, je ne pouvais ni ne voulais. C'est pour moi un des paradoxes de la discipline : on ne peut bien travailler sur un sujet que si on a des relations d'amitié et de sympathie avec les gens. Il faut des relations de proximité et d'intimité, sans quoi on est dans un échange d'informations où les gens nous servent d'ailleurs ce que l'on veut entendre ou bien ce qu'ils ont lu dans les journaux. Alors évidemment, je cours le risque de la valorisation des objets sur lesquels je travaille, ce que me reproche d'ailleurs souvent ma femme.

– Dès lors, sur la question de l'acte d'engagement dans la cité, vous seriez davantage quelqu'un qui s'engage en faveur plutôt que contre une cause. Êtes-vous de ces ethnologues qui ne peuvent envisager leur travail sans l'accompagner d'un engagement ?

– À vrai dire je ne suis pas très à l'aise avec l'engagement et les expériences que j'ai eues n'ont pas été très heureuses. Vous savez, je garde toujours sur le cœur le problème de la révolution iranienne. Au départ, je n'aimais pas le régime du chah qui était un régime dictatorial et j'ai été séduit par ce mouvement qui, en plus, mettait à plat toutes les histoires marxistes dont on nous rebattait les oreilles sur la classe ouvrière, organisant un parti d'avant-garde ; ce n'était pas cela, en outre les éléments culturels étaient importants et donc l'ethnologue se sentait plus intéressé. Aussi, lorsqu'il y a eu cette révolution je me suis dit : « Ah ! Voilà quelque chose de nouveau. » Puis, quand je suis retourné en 1982, oh là là, quel choc ! Et là, je dois dire que je m'étais un peu engagé en écrivant des articles dans des journaux, ce que je ne ferai plus aujourd'hui. Ce fut une expérience fâcheuse. Je ne renie pas du tout les articles que j'ai écrits à ce moment-là dans des revues, sur le plan de la compréhension : « Comment expliquer un tel phénomène », avec beaucoup de modestie cependant parce qu'on explique toujours *a posteriori*. Mais ce que j'ai pu écrire par ailleurs sur un ton d'engagement, quand on voit ce que ça a donné, je ne le ferai plus aujourd'hui. Mais il y avait une telle incompréhension à ce moment-là, on tapait tellement sur l'Iran, sur le clergé islamique, à *Paris Match* et dans d'autres journaux similaires, c'était vraiment atroce ce qu'on racontait et rapportait : c'était un peu le premier cycle d'une diabolisation et on avait l'impression que tout ce qu'il y avait de mal dans ce monde s'était concentré sur des vieillards barbus musulmans. Bon. Tel était en somme le contexte dans lequel j'avais réagi. Au-delà de cela, j'ai toujours considéré que l'ethnologue devait se garder de devenir un militant ou du moins séparer nettement les deux activités. Je me méfiais de cela par exemple avec des copains qui étaient par ailleurs au Parti

communiste ; je me demandais souvent si leur travail était de l'ethnologie ou de la sociologie, ou bien si c'était du communisme, et je crois qu'il y avait effectivement une forte zone grise, où on sentait que l'article devait aller dans telle direction qui correspondait à celle de l'idéologie. Je me méfiais aussi de cela chez les gens qui travaillaient sur le religieux : dans les labos, il y avait beaucoup de curés, de curés défroqués, ou bien d'anciens militants de telle ou telle association, ou alors des imams, etc. Et j'avoue m'être toujours demandé s'ils étaient là pour en découdre avec leur passé ou bien pour justifier leurs croyances. Bref, c'est vrai que je me suis toujours méfié des risques de confusion entre ce qu'on pourrait donc appeler ethnologie et militantisme.

– *Quand on pense à vous ainsi qu'à la notion d'engagement, c'est immédiatement le nom de Germaine Tillion qui vient à l'esprit.*

– Oui. Il y a Germaine Tillion. Là c'est tout autre chose. D'abord, *Le harem et les cousins*, quoi qu'on en dise, selon moi est un grand livre qui a mis le doigt sur quelque chose ; quelque chose sur quoi on aurait peut-être voulu ne pas mettre le doigt parce que c'est mal vu ou, comme on dit, « c'est plus compliqué ». Cela étant, c'est selon moi un grand livre de la discipline. Ensuite, elle a fait l'ethnographie de Ravensbrück, puis elle s'est engagée dans une expérience de résistante mais en même temps avec un souci de la vérité qui m'a toujours absolument fasciné. Germaine Tillion, avec Geneviève Anthonioz de Gaulle, une autre femme qui est entrée au Panthéon, va aller en 1951 dans une petite ville d'Allemagne pour dire : « Non, non ; cette femme-là que vous êtes en train de condamner, c'était une idiote, une gardienne de camp de concentration, mais ce n'est pas elle qui a tué des gens ! ». En 1951, il fallait le faire ! La vérité primait avant tout et d'ailleurs elle réécrivait deux ou trois fois le même livre en ajoutant des choses et en se corrigeant. Par ailleurs, elle avait aussi une idée qui me paraît très simple, selon laquelle il vaut mieux faire des actes concrets, positifs, que signer des pétitions. Ces actes concrets, c'était par exemple en 1957, quand elle va, pendant la bataille d'Alger, voir Yacef Saadi, qui dirigeait le FLN d'Alger, pour lui dire d'arrêter de tuer des civils et qu'en échange, elle prenait l'engagement de faire cesser les actions contre les civils dans la casbah ; et en effet, elle avait réussi à instaurer une trêve pendant deux-trois mois jusqu'à ce que Yacef Saadi soit lui-même « embastillé » et que les choses dégénèrent. Alors Germaine Tillion, oui, j'ai pour elle une triple admiration. D'abord pour la femme ; cette femme qui va faire trois terrains avant les années 1940 dans les Aurès ; il n'y en avait pas beaucoup. Ensuite pour l'ethnologue, enfin pour la résistante. L'ethnologue est bien sûr moins connue que la résistante. Et Germaine Tillion, son credo c'était de faire des actions concrètes ! Pour ma part,

plutôt que de grands engagements, je préfère aussi aller faire la maraude aux *Restos du Cœur* tous les lundis soirs.

– Ainsi vous êtes à présent un « enfoiré ».

– Oui, depuis août dernier ! Tous les lundis soirs, avec une petite équipe des *Restos du Cœur* nous faisons le tour d'Aix, le soir, dans une camionnette, pour distribuer de la nourriture aux SDF qui sont dans la rue, ou bien des vêtements lorsqu'on en a. Puis, durant l'hiver, on le fait à Marseille.

– Christian, maintenant que vous êtes à la retraite, qu'est-ce qui vous manquera le plus ?

– L'enseignement.

Références bibliographiques

Alonso P., 2009, « Entretien avec Christian Bromberger », *La Revue de Téhéran*, Mensuel culturel iranien en langue française, 49, déc., [http://www.teheran.ir/spip.php?article1089].

Cunha M. I., Durand J.-Y., 2004, « Como é que isto funciona… Entrevista com Christian Bromberger », *Etnografica*, VIII, 2, p. 357-376 [http://etnografica.revues.org/].

Isnart C., 2006, « Les archives, le terrain et l'écriture. Entretiens avec Christian Bromberger et Bernard Lortat-Jacob », *Terrain et archive,* 22 juin [http://lodel.imageson.org/terrainarchive/document164.htm.l].

Sur la route… avec Christian Bromberger

Célia Forget

Cet article est avant tout un témoignage que je souhaiterais offrir à Christian Bromberger que j'ai côtoyé au titre de professeur et de directeur de recherche tout au long de mon cursus universitaire à l'Université de Provence et à l'étranger. De l'univers du sport – lui le football, moi le tennis – au patrimoine immatériel et sa reconnaissance institutionnelle en France et au Québec, en passant par la culture de la mobilité nord-américaine dans laquelle je l'ai conduit, rares sont les sujets de recherche pour lesquels Christian Bromberger ne s'est passionné et pour lesquels il n'avait mot à dire. Devant sa curiosité intellectuelle indéfectible et son érudition, je ne peux être qu'admirative et saluer le chercheur qui m'a guidée sur le chemin de l'ethnologie en témoignant, par cet article, des bienfaits de ses enseignements, de ses conseils, de ses critiques, de ses questionnements et de nos divergences.

Ma rencontre avec Christian Bromberger s'est faite lors d'un projet de terrain ethnologique à réaliser dans le cadre d'un cours de Licence. Je souhaitais m'intéresser à l'univers du tennis, dans lequel j'évoluais depuis longtemps, et plus particulièrement à son public. C'est donc par la lecture que je pris connaissance d'un pan des travaux de Christian Bromberger sur le football et ses *supporters*. Son ouvrage (en collaboration) *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*[1] et ses articles, notamment « Passions pour "la bagatelle la plus importante du monde" : le football[2] », « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin[3] », m'ont permis de comprendre à quel

1 C. Bromberger (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995.
2 C. Bromberger, 1998.
3 C. Bromberger *et al*., 1987.

point le sport pouvait être un miroir de la société et le spectacle sportif un microcosme expérimental dans lequel les règles sociétales s'effacent au profit de comportements partisans. Je rencontrai alors Christian Bromberger pour qu'il me guide dans le projet de travailler sur le public de la Coupe Davis au tennis. C'était en 1999. Je me souviens du chercheur souhaitant en premier lieu tester le sérieux du projet avant de manifester son intérêt. Une fois esquissées mes ambitions méthodologiques et mes hypothèses de recherche, tout comme les démarches entreprises pour réaliser ce terrain, je découvrais le chercheur curieux d'entrer dans un nouvel univers, celui du tennis, et de découvrir si un parallèle pouvait être établi entre les partisans de football et ceux du tennis. Ce projet terminé, c'est lui qui m'encouragea à poursuivre mes recherches sur le tennis, sport peu étudié en ethnologie, dans le cadre d'une maîtrise sous sa direction.

De 2000 à 2001, nous avons donc échangé à plusieurs reprises sur la problématique suivante : l'expression de l'identité féminine à travers le tennis. M. Bromberger m'a alors introduite à maints ouvrages sur le genre, le paraître, le corps et le vêtement, qui ont influencé mes choix à faire l'année suivante pour le DEA. Les discussions que nous avons eues concernant les avantages et les inconvénients d'étudier un sujet qui nous est familier m'ont amenée à réfléchir à l'orientation que je souhaitais donner à la suite de mes études. J'avais envie de changement et Christian Bromberger m'a grandement encouragée à aller étudier un an à l'étranger dans une université anglophone afin de parfaire mon anglais mais surtout d'être confrontée à l'inconnu : nouveau pays, nouvel enseignement, nouveau sujet d'étude. Partie faire mon DEA à l'Université McGill à Montréal (Canada) avec comme idée de travailler éventuellement sur le genre ou la sexualité, c'est un tout autre univers dans lequel je me suis plongée et ai entraîné Christian Bromberger.

Cet univers, celui du *full-time RVing* – mode de vie mobile consistant à vivre à plein temps dans une caravane ou un camping-car en Amérique du Nord – lui était jusqu'alors inconnu, ce dont je n'étais pas peu fière. Aucune étude ethnologique n'ayant été menée sur le sujet, Christian Bromberger vit une belle opportunité de s'y intéresser, d'autant que plusieurs millions de personnes optent pour ce mode de vie. Bien entendu, ni lui ni moi ne connaissions le réel potentiel de ce sujet, mais l'un comme l'autre étions intrigués et souhaitions en savoir plus. C'est ainsi que de 2002 à 2006, pour le DEA et le doctorat, nous entreprîmes de continuer l'aventure ensemble, lui à titre de directeur de recherche, et moi à titre d'« apprentie ethnologue », comme il se plaisait à le dire. Je partis alors sur la route à la découverte de ces nouveaux nomades nord-américains, et c'est lors de ce terrain de recherche que je fus confrontée aux réalités quotidiennes auxquelles fait face l'ethnologue. Je me souviens alors d'un repas avec Christian Bromberger à mon retour du terrain lors duquel je lui expliquais

mes quelques mésaventures, notamment ma rencontre dans le désert de l'Arizona avec des individus armés, d'autres sous l'emprise de la drogue, des serpents à sonnette et des chiens errants. C'est alors qu'il plaisanta en affirmant que mon rite de passage venait d'avoir lieu et que je quittais maintenant le statut d'apprentie ethnologue pour celui d'ethnologue !

Durant toutes ces années, ce qui me fascina et me fascine toujours chez Christian Bromberger, c'est sa capacité à se questionner en permanence et à sortir des sentiers battus. Tout au long de mes recherches, il n'a cessé de me faire réfléchir sur tel ou tel aspect que j'effleurais ou n'abordais pas, toujours dans l'optique de me faire évoluer en tant que chercheure. Je me souviens des rendez-vous que nous prenions dans son bureau à la Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme pour qu'il commente les chapitres de ma thèse. Il ne s'en doute probablement pas, mais c'était toujours une épreuve. J'y allais pleine d'espoir de l'avoir convaincu par mes écrits, mais en revenais souvent avec plus de questionnements que de convictions. Comme il me le disait, « ne nous attardons pas à ce qui est bon, mais parlons de ce qu'il faut améliorer ». Cela était difficile à entendre, mais je le remercie car je n'aurais jamais autant creusé ce sujet s'il m'avait félicitée à chaque rencontre. Et après chacune d'elles, je m'étonnais de son érudition, par les ouvrages qu'il me conseillait de lire qui étaient à mille lieux de ses propres intérêts de recherche, et tous les questionnements qu'il soulevait.

Si ses conseils judicieux en tant que directeur de recherche ont été des plus précieux tout au long de mes recherches, c'est également à la suite d'un de ses conseils qu'il m'a été offert de poursuivre mes études doctorales en cotutelle avec l'Université Laval au Québec grâce à l'obtention d'une bourse accordée par la Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique détenue par Laurier Turgeon. Cette décision allait grandement influencer mon avenir puisque je vis depuis à Québec et travaille à l'Université Laval. Christian Bromberger n'a cessé depuis toutes ces années de me répéter que s'il m'était possible de travailler au Québec, il me fallait saisir cette chance au vu de la situation difficile en France pour les jeunes chercheurs et des réelles opportunités qui m'étaient offertes au Québec. C'est ainsi qu'après mon doctorat, je poursuivis une recherche postdoctorale au Québec sur le patrimoine immatériel québécois.

Le patrimoine immatériel est un autre sujet sur lequel nous avons débattu avec Christian Bromberger lorsque je coordonnais un projet d'inventaire sur les ressources ethnologiques du patrimoine immatériel du Québec. S'il voyait tout à fait l'intérêt de s'intéresser au patrimoine immatériel, il était plus sceptique sur le projet même d'un inventaire et le fit savoir lors d'une présentation au congrès de l'American Folklore Society et de l'Association canadienne d'ethnologie et de folklore, à Québec en 2007. Il ne fallait pas que l'inventaire soit une fin en soi, mais une prémisse à une réflexion

ethnologique plus large sur le patrimoine immatériel. Je comprenais ses arguments mais affirmais également l'importance de collecter un maximum d'éléments sur ces traditions qui tendent pour beaucoup à se perdre. Je suis d'accord avec lui que le travail d'inventaire doit par la suite servir les recherches entreprises par d'autres ethnologues et ne doit pas être l'aboutissement d'un travail ethnologique, mais un point de départ. Reste à voir avec le temps si ces projets, développés aujourd'hui dans maints pays, servent bien la recherche ethnologique.

Ce même congrès de 2007 fut l'occasion d'entendre en séance plénière pour la première fois le nouvel objet d'étude de Christian Bromberger, qui en surprit plus d'un : la pilosité. Si le sujet peut faire sourire, sa manière de le traiter et de l'analyser est impressionnante[4]. Les résultats qu'il présentait à partir de son étude ethnologique comparative menée dans le bassin méditerranéen et au Proche-Orient ont permis de saisir à quel point le poil pouvait être un révélateur important du respect, ou non, des normes sociales, politiques ou religieuses, tout comme de l'appartenance à un groupe, une famille ou un statut social. Il apportait donc un tout nouveau regard sur un objet d'étude ô combien quotidien et pourtant délaissé dans le champ des études ethnologiques.

S'il est un aspect que j'admire au plus haut point chez Christian Bromberger, c'est sa capacité à élargir ses champs d'intérêt et à étudier des objets des plus diversifiés, comme en témoignent ses études sur les identités régionales dans la province du Guilân en Iran, le football dans les sociétés européennes contemporaines, la pilosité et son traitement social et culturel, les échelles et les méthodes ethnologiques. Je ne doute aucunement que d'autres sujets s'ajouteront maintenant qu'une page de sa carrière se tourne. En effet, sa retraite lui permettra probablement de poursuivre d'autres aventures ethnologiques, qu'il l'avoue ou non.

Je tenais par cet article à remercier Christian Bromberger pour son accompagnement tout au long de mes études, son amitié, et à lui faire part de toute mon admiration pour le chercheur, le directeur et le professeur qu'il est. Il est sans conteste l'une des personnes qui a le plus influencé mon cheminement en tant qu'ethnologue et qui demeure un modèle à suivre. Monsieur Bromberger, recevez, par cette modeste contribution, mes meilleurs vœux pour votre retraite et l'expression de mon amitié la plus sincère.

4 C. Bromberger, 2008.

Références bibliographiques

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C. (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., 1998, « Passions pour "la bagatelle la plus importante du monde" : le football », in C. Bromberger (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, p. 5-38.

Bromberger C., 2008, « Hair: From the West to the Middle East through the Mediterranean », *Journal of American Folklore*, 121, automne, p. 371-399.

Ethnologie et Cinéma

Philippe Grand

C'est ma dévorante passion d'enfant pour le football, mon intérêt à l'adolescence pour l'ethnologie et le cinéma, puis une longue suite de hasards – si chers à Christian Bromberger – qui ont permis la rencontre de nos chemins d'ethnologue et de réalisateur.

1990. Passions et rituels du foot

Engagé par la Télévision suisse romande (TSR), j'avais déjà réalisé une série de documentaires consacrés au patrimoine populaire suisse avec des ethnologues (Rose-Claire Schüle, Brigitte Bachmann-Geiser, Bernard Crettaz, Yvonne Preiswerk, Pierre Centlivres, Christine Détraz, Arnold Niederer) quand je suis tombé sur un numéro de la revue *Terrain* (1987) où se trouvait un article de Christian Bromberger consacré au football. Ce fut une révélation pour le passionné de football que j'étais. Je trouvais là une approche qui permettait une compréhension en profondeur de ce qui se jouait chez les *supporters* de ce sport. Avec mon compère journaliste Claude Schauli, nous décidâmes de réaliser un documentaire à partir des recherches ethnographiques de Christian qui donna immédiatement son accord. C'était en 1990 à l'approche du Mondial.

Ce documentaire de 50 minutes se devait d'être tout à la fois une émission de télévision captivante, diffusée en *prime time*, un document ethnographique précis et une tentative de dévoilement des significations du football avec le regard d'un ethnologue. Appliquant la méthode mise en place lors des expériences précédentes en Suisse, nous avons étroitement collaboré avec Christian et son collègue Alain Hayot à tous les stades

de la réalisation (repérages, élaboration du scénario, tournage, montage, commentaire), ainsi que pour le choix des « terrains » (Naples et Sion), celui des matches à suivre (Naples / Juventus, Sion / Lausanne), des séquences à tourner, des *supporters* à *interviewer*.

Nous avons préparé la partie napolitaine, en choisissant trois clubs de *supporters* étudiés précédemment par Christian. Guide efficace, il nous a introduits partout, jusque dans les quartiers dangereux où notre traductrice a ôté ses boucles d'oreille et où un accompagnateur très spécial, en *scooter*, nous a pris sous sa protection. Christian était très heureux de revoir ses contacts. Il était en terrain connu et sa curiosité toujours en éveil notait les changements, les inflexions nouvelles.

Pour Claude Schauli et moi-même, ce temps de la préparation fut un régal également sur le plan personnel : nous découvrions la personnalité attachante de Christian, sa simplicité, son attention chaleureuse, sa disponibilité, son implication émotionnelle, son goût du jeu qui allait jusqu'à le faire jouer au foot avec nous et exécuter des prouesses techniques dans les ruelles napolitaines, la nuit tombée... Sans oublier son humour, comme lors d'une mémorable *interview* à la télévision privée d'un club de *supporters* dans une improbable banlieue napolitaine, au milieu d'une montagne de gravats. Pendant que Christian et Claude s'installaient dans le studio, des assistants montaient encore le décor, utilisant un micro comme marteau pour fixer au mur des banderoles à la gloire du club de *tifosi* ! Puis l'*interview* a démarré et la première question a été pour Claude Schauli : « Professeur Christian Bromberger... » L'interprète traduisit. Christian riait sous cape et laissa faire. Claude bien embarrassé expliqua alors lequel des deux était le professeur. La traductrice traduisit encore et l'*interview* reprit.

Le tournage s'est déroulé sous les auspices du stress et de la chance. Il fallait pour notre histoire que Naples gagne, ce qui lui permettait de poursuivre sa route vers le titre. Et il fallait aussi que nous ne rations pas les moments essentiels du match, les réactions des *supporters* aux diverses péripéties, les chants, la scénographie, la gestuelle. Or nous suivions trois clubs de *supporters*, situés à des endroits différents, dans un stade comble. Et nous n'avions qu'une équipe de tournage ! Le risque était grand qu'un événement marquant (un but par exemple) advienne pendant nos déplacements, un changement de cassette video ou alors que nous nous trouvions dans un mauvais emplacement. Finalement le pari fut gagné, Naples obtint la victoire et nous toutes nos séquences. Nous avons même eu une chance particulière car le match en lui-même s'est déroulé avec un grand suspense. Cela a donné au film une dimension narrative intense, captivant le téléspectateur et lui permettant de partager et de comprendre ce que pouvait ressentir le spectateur du match.

Nous avons ensuite réalisé le tournage à Sion, en Valais comme nous l'avaient demandé les responsables de la chaîne soucieux d'un ancrage national à notre documentaire. Ce terrain moins spectaculaire était inconnu de Christian Bromberger et de Alain Hayot. Nous avons fait avec eux les repérages, le choix des protagonistes, en nous appuyant sur leur grille de lecture. Nous nous sommes tout spécialement attachés à mettre en évidence les processus de projection et d'identification des *supporters* à tel ou tel joueur, au style de l'équipe.

Finalement, le film fut diffusé en *prime time* sur les antennes de la TSR le 5 juin 1990 en ouverture du Mondial et rencontra un grand succès. De son côté, Christian l'utilisa pendant des années pour le présenter à ses étudiants. Ce qui me frappe à le revoir aujourd'hui, et particulièrement sa partie napolitaine, c'est que nous avons pu rendre sensible combien le match de foot est un phénomène complexe, aux significations multiples, pour le *supporter*, spectateur et acteur de ce spectacle qui brasse toutes les émotions humaines, de ce scénario aux règles immuables mais qui se déroule à chaque fois de manière nouvelle, imprévisible. Et cela a été possible grâce au langage cinématographique mis au service de la démarche ethnologique.

De cette collaboration avec Christian est née une amitié. Avec femme et enfants, nous nous sommes retrouvés chaque année lors des vacances des Bromberger dans les montagnes helvétiques. C'est devenu un véritable rituel où nous échangeons nouvelles de nos familles, discussions sur nos projets, puis Christian nous conduit selon son habitude à vive allure à la découverte de la montagne...

1998. *Les grands entretiens* : Christian Bromberger

Après notre documentaire, Christian poursuivit son investigation du monde des *supporters* et publia en 1995, en collaboration, *Le Match de football* et en 1998 *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde.*

La TSR ayant inauguré *Les Grands entretiens*, une série d'émissions avec des personnalités (Edgar Morin, Jean-Pierre Vernant, Philippe Sollers, Daniel Cohn-Bendit, etc.), je proposai en 1998 de réaliser une longue *interview* de Christian. Naples étant plutôt un document ethnographique, ce serait l'occasion de donner un aperçu plus ethnologique de la réalité du match de football.

Dans une salle du Musée d'ethnographie de Genève, fut ainsi réalisé un très long entretien. Après avoir raconté comment était née son idée de porter un regard d'ethnologue sur le football et son goût pour une ethnologie

des passions de ses contemporains, Christian décrivit ses méthodes d'investigation et aborda les raisons du succès planétaire du football, les caractéristiques du *supporter*, ce que représente le match, ses analogies avec une pièce de théâtre ou un film. Il se livra à des analyses très fines sur les mécanismes psychologiques à l'œuvre chez certains *supporters* pour qui la passion est totale, occupant toute leur vie, sur les mécanismes d'identification aux joueurs en fonction de son statut social ou sur le lien d'appartenance à son équipe nationale. À la fin de l'entretien, Christian montra comment le match de football s'offre comme un événement exemplaire qui condense et théâtralise les valeurs fondamentales qui façonnent nos sociétés.

Lors de cet entretien de 40 minutes, Christian se montra brillant, vivant, simple, réussissant à la fois une analyse renouvelant la compréhension de ce jeu si connu et une présentation de l'ethnologie et de ses méthodes.

1999. Passions de nos contemporains

L'ouvrage collectif grand public *Passions ordinaires, du match de football au concours de dictée* dirigé par Christian venait de sortir de presse au moment du *Grand entretien*. Je fus très stimulé par sa lecture. L'ethnologie du quotidien pratiquée par Christian et ses collègues prenait une dimension nouvelle, très captivante pour le non-spécialiste que j'étais. Le cercle d'investigation s'élargissait de manière considérable. Je vis tout le potentiel audiovisuel de ces passions ordinaires : des personnages hauts en couleur, des histoires étonnantes, à la portée de tout le monde. Grâce à l'apport des ethnologues, on pouvait éviter le risque d'une lecture superficielle, purement anecdotique de ces phénomènes, et finalement ennuyeuse.

Nous nous sommes retrouvés, Claude Schauli, Christian et moi, pour élaborer un projet de documentaire et nous avons proposé une première esquisse au directeur des programmes de la TSR. Nous faisions valoir qu'il y avait de plus en plus de passionnés en cette fin de siècle, qui consacrent de plus en plus de temps à leur passion (bricoleurs, passionnés de jardinage, amis des animaux, férus de généalogie, amoureux de vins, philatélistes, accros de micro-informatique, *supporters* de foot, fous de motos, chasseurs, abonnés au concours de dictée, fans de rock, maniaques de la météo et du temps, etc.). Notre but était de montrer que, pour ces personnes, les loisirs ne sont pas qu'un à-côté de la vie, mais bien un élément central qui donne du sens à leur existence. Ces activités apparemment futiles ont pris la forme

de passions intensément vécues par ceux qui s'y adonnent. Notre ambition était de montrer les ressorts intimes des passionnés en les articulant avec les mouvements de fond de nos sociétés : le culte de la nature et du corps, l'exaltation de la performance et de la compétition, le goût renouvelé pour les spectacles d'arène, la volonté de savoir et le devoir de mémoire, l'esprit de l'aventure lointaine ou intérieure.

L'idée reçut un avis favorable de la part de Raymond Vouillamoz et nous avons développé un projet sous la forme d'une série de douze émissions de 26 minutes autour des passions suivantes : le jardinage, les animaux de compagnie, le vin, la généalogie, l'orthographe, la chorale, le rap, les combats de reines, la marche et la course à pied, les raids, le paranormal, la science-fiction. Certaines de ces activités avaient déjà fait l'objet d'enquêtes ethnographiques, mais d'autres n'avaient pas encore étaient étudiées de manière approfondie. Pour les besoins de notre série, nous avons prévu que des études originales seraient donc initiées, impliquant la collaboration de plusieurs ethnologues suisses et français. Les tournages étaient prévus en France, en Suisse romande et en Suisse alémanique pendant l'année 2000. Si les films devaient être irréprochables d'un point de vue scientifique, l'objectif était à nouveau de faire des documents susceptibles d'intéresser le large public de la télévision.

Étant donné l'importance de la série, sa dimension franco-suisse, l'intérêt du thème qui dépassait les frontières nationales, nous avons imaginé une coproduction Télévision Suisse – ARTE. Très confiants dans les chances de succès de notre ambitieux projet, nous avons adressé notre dossier aux producteurs de la Société suisse de radiodiffusion (SSR) chargés des coproductions avec cette chaîne. Et le verdict tomba. Refusé ! Sujet pas assez suisse, comme le serait, par exemple, un documentaire consacré au Cervin, nous a-t-on expliqué...

2006. Iran, la maison du paysan

Tout au long des années précédentes, lors de notre rencontre rituelle dans les alpages helvétiques, Christian m'avait parlé de ses recherches dans son lointain terrain, la province du Gilân, une région au nord de l'Iran, en bordure de la mer Caspienne. Frappé par le mouvement irréversible d'anéantissement de ce monde traditionnel, Christian, qui avait déjà écrit livre et articles sur le sujet, nourrissait depuis quelques années le projet de sauvegarder ce patrimoine dans un musée en plein air comme Ballenberg en Suisse ou l'écomusée d'Alsace. Il fit part de cette idée à Mahmoud

Rouholamini et à Mahmoud Taleghani, professeurs d'ethnologie et de sociologie à l'université de Téhéran, ainsi qu'à Asghar Karimi, du Centre de l'ethnologie de l'Iran, et ensemble ils tentèrent, en vain, en 1991, de convaincre les responsables de la province du bien-fondé de ce projet. Christian m'avait expliqué ainsi sa démarche :

> « J'ai vu un monde s'effondrer, l'architecture traditionnelle et les modes de vie qui vont avec disparaître complètement, il fallait sauver tout ça, j'ai pensé à un musée en plein air… et je savais que tout le monde allait rire de cette idée puisque cette architecture de paysans était sans valeur pour les autorités iraniennes, davantage préoccupées par le monumental et le moderne. »

Après treize ans de démarches pour convaincre les autorités de la République islamique, mettre en place une collaboration avec la France, obtenir le patronage de l'Unesco, se doter d'un budget important, constituer et former une équipe de soixante personnes, Mahmoud Taleghani et Christian Bromberger voient leur rêve aboutir. En février 2004, le vice-premier ministre posa la première pierre du Musée du patrimoine rural du Gilân, unique en Iran et dans cette région du monde.

Quant à moi, en 2005, j'avais quitté la TSR, aujourd'hui Radio télévision suisse (RTS), pour avoir la possibilité de produire des films en indépendant. Christian, à l'instigation de sa femme Sabine, me proposa alors de réaliser un documentaire sur son projet iranien. En avril 2006, il s'installa à Téhéran pour prendre la direction de l'Institut français de recherche en Iran.

Le 18 mai 2006, les portes du musée en plein air furent ouvertes au public. Succès immédiat – 40 000 visiteurs en huit mois – pour un premier ensemble d'une vingtaine de maisons rurales. Chacune avait été étudiée en détail d'un point de vue ethnographique, entièrement démontée et remontée sur le site par les architectes du musée, les anciens maîtres-charpentiers et les ouvriers formés aux techniques traditionnelles. Au final le musée avait l'ambition de présenter sur un même site deux cents maisons et annexes, ainsi que des objets et coutumes du monde paysan.

Emballé à l'évocation de ce projet et à l'idée de retravailler avec Christian, je m'embarquais dans ce qui allait devenir une véritable aventure.

En octobre 2006, Christian et moi avons fait les premiers repérages au Gilân. Après les hauts plateaux iraniens, jaunes et ocres, destinés à la culture du blé et de l'orge, les montagnes pelées de l'Elbourz, ce fut le spectacle étonnant d'un autre Iran, verdoyant, humide, couvert de forêts, de rivières et de rizières. Notre première visite nous amena au musée et j'y découvris un premier groupe de quelques maisons paysannes. Je fus

saisi par leur élégance, leur apparente simplicité et leur grande beauté. Je compris pourquoi Christian y était attaché au-delà de l'intérêt scientifique.

Nous avons sillonné la province sans oublier de passer par le village de Laskoukalayeh, que Christian étudiait depuis trente-cinq ans. Ses amis sont sortis des maisons, des échoppes, et ce furent retrouvailles, embrassades et rires. Nous avons continué notre route et pour moi la découverte de cette région qui, aux dires de Christian, avait beaucoup changé d'aspect ces dernières décennies. La forêt avait considérablement diminué de surface et les maisons traditionnelles paysannes avaient pratiquement toutes disparu ou étaient en ruine. Elles avaient été remplacées en un temps incroyablement court par des maisons en parpaings, avec un toit de tôle… le standard obligé.

Nous sommes alors partis à la recherche des rares maisons traditionnelles où quelques familles de paysans vivaient encore comme autrefois dans des maisons surélevées, en bois et en torchis, avec un toit de chaume. C'étaient des images troublantes d'un monde original, totalement inconnu en Occident.

En contrepoint, nous avons été accueillis par la propriétaire d'une maison traditionnelle à l'abandon qui jouxtait la nouvelle maison avec grand salon, meuble télé, cuisine, chambres, imitant le modèle international vu à la télévision. Elle nous confia qu'elle restait très attachée à sa vieille maison, c'est là que s'était passée toute sa vie, avec ses bonheurs et ses tristesses, mais que ses enfants partis à la ville avaient voulu construire cette nouvelle maison avec tout le confort moderne. À la fin de la visite, nous fûmes reçus chaleureusement par toute la famille dans le grand salon moderne.

J'ai apprécié ma chance de pouvoir découvrir ces lieux avec Christian comme guide, maniant avec aisance la langue du pays, guettant les moindres détails, sortant son carnet de notes comme je sortais ma petite caméra de repérage, m'expliquant les significations de ce que nous avions l'occasion de voir. Il m'introduisit auprès de ses amis et de ses informateurs, nous rendîmes visite à la famille qu'il suivait depuis des décennies. J'eus l'occasion de rencontrer des réalisateurs de documentaires. Je découvris l'amabilité et la finesse des Iraniens, bien éloignés des stéréotypes que l'on pouvait se fabriquer en Occident.

De retour à Genève, rempli de toutes les images et conversations ramenées d'Iran, je restai perplexe devant la difficulté de la tâche : comment faire un film avec un matériau de base aussi statique que des maisons, qui plus est inhabitées, déplacées dans un musée ? Le cinéma est l'art du mouvement, du vivant. On était bien loin de notre première expérience napolitaine si spectaculaire.

Peu à peu, la solution a émergé de l'obstacle même : les maisons sans habitants deviendraient nos « bâtisses-conteuses » selon l'heureuse expression d'Anne-Lise Grobéty à propos de Ballenberg. Avec la complicité de l'ethnologue, elles pourraient nous parler du passé, nous raconter l'extraordinaire savoir-faire des anciens pour se protéger de la pluie et de l'humidité comme du froid et des extrêmes chaleurs, mais aussi évoquer les travaux, les peines et les joies, les relations de voisinage, le soin mis à la beauté des demeures, les modalités originales que les hommes et les femmes avaient inventées dans la répartition des rôles et des espaces, les coutumes magiques, les croyances qui accompagnaient la vie de la maison.

Histoire du passé, mais aussi histoire du présent avec la création du musée en plein air. Quel étrange destin pour ces maisons paysannes : faire partie du quotidien des gens, être abandonnées, devenir des ruines, puis renaître avec le statut de patrimoine national et international ! J'avais ainsi une narration avec ses ressorts dramatiques : un monde traditionnel remarquable, sa disparition presque totale, un sauvetage chanceux et *in extremis*, la reconstruction en cours des maisons sur le site, leur nouvelle vie et leur nouvelle fonction : refuge contre l'oubli, abri identitaire, atout touristique, objet de connaissance scientifique.

En étroite collaboration avec Christian, je rédigeai un premier scénario et un dossier pour monter la production de ce film destiné au grand écran, avec trois versions : persan, anglais, français. Une coproductrice française s'associa au projet qui avait trouvé son titre de travail : *Iran, la maison du paysan.*

Je commençai à préparer mon deuxième repérage prévu en mai 2007 quand, après avoir envoyé à plusieurs reprises mon scénario, je reçus un email du musée m'annonçant qu'on l'avait finalement bien réceptionné et qu'on le trouvait « très bien fondé et présenté », mais que le rôle joué par Christian Bromberger y était « très exagéré ». Je compris que de noirs nuages nationalistes et une volonté de récupération s'annonçaient sur le film... Puis un deuxième email m'informa que « Monsieur Christian Bromberger n'est plus collaborateur du Musée. Par conséquence, il faut de petites modifications dans votre programme ».

L'orage avait éclaté, emportant le film. Supprimer la participation de Christian, l'initiateur du musée, n'avait aucun sens à mes yeux, et la mort dans l'âme, je renonçai à réaliser ce film. De son côté, Christian continua ses travaux dans le Gilân et fit paraître *Un autre Iran* en 2013.

Aujourd'hui

Comme on l'a vu, en quinze ans de collaboration et quatre projets aux sorts bien différents, Christian et moi avons pu explorer divers chemins du cinéma documentaire. Après bien d'autres, nous avons pu articuler les exigences d'une démarche ethnographique et celles d'un film. Les recherches de Christian portant sur les « passions ordinaires » de nos contemporains se sont prêtées particulièrement bien à cet exercice. Le langage cinématographique et son découpage du réel par le cadrage de l'image, par le choix des sons et des paroles, le montage des séquences, la narration, se sont révélés, comme on l'a vu, aptes à donner à voir, percevoir et comprendre ces passions et leur fonctionnement intime. Gageons que si le projet *Iran, la maison du paysan* avait pu se réaliser, la description et le récit cinématographiques auraient pu là aussi servir à la compréhension ethnologique d'un mouvement de fond de la société iranienne.

D'un autre côté, à l'évidence, nos films et projets ont puissamment bénéficié de l'apport de Christian et de l'ethnologie. Sa connaissance du terrain, ses contacts avec ses informateurs, sa longue réflexion sur les significations, ont permis une lecture originale des phénomènes observés et un dévoilement de leurs mécanismes sous-jacents. Nous avons pu ainsi essayer de relever le défi d'une information de qualité destinée au grand public, se refusant à la simplification et aux stéréotypes.

On l'a compris, pendant toutes ces années, ce fut avec grand profit et beaucoup de plaisir que j'ai travaillé avec Christian, adepte d'une ethnologie que Germaine Tillion a parfaitement résumée par une phrase qu'il a mise en exergue dans le livre qu'il a publié avec Tzvetan Todorov, *Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle* :

> « Si l'ethnologie, qui est affaire de patience, d'écoute, de courtoisie et de temps, peut encore servir à quelque chose, c'est à apprendre à vivre ensemble. »

Références bibliographiques

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C. (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., 1998, *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Bayard, coll. « Société ».

Bromberger C., Todorov T., 2002, *Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle*, Arles, Actes Sud.

Bromberger C., 2013, *Un autre Iran. Une ethnologie du Gilân*, Paris, Armand Colin.

Terrain, 1987, « Rituels contemporains », 8.

À consulter sur le site de la *RTS* [*www.rts.ch/archives/*]

Grand P., 1990, *Passions et rituels du foot*, 48'52", Beta SP, diffusion RTS 05.06.90 sous le titre "Passion foot".

Grand P., 1998, *Les grands entretiens. Christian Bromberger*, 39'59", Beta SP, diffusion RTS 09.10.1998.

« Mon Christian[1] »

Jean-Pierre Digard

Interrogée sur mon rôle en cette circonstance et sur le type de prestation que j'allais devoir fournir – panégyrique, éloge funèbre, que sais-je encore ? –, la maîtresse de cérémonie, Valérie Feschet, me précisa ma mission en ces termes : « décris-nous *ton* Christian en vingt minutes ». Ça tombait bien : ainsi que l'avait remarqué Boris Vian, « les vieux cons aiment se raconter » ; de plus, cela allait me donner l'occasion, longtemps attendue, mon vieux Christian, de régler quelques comptes avec toi…

Mais commençons par le commencement. Notre compagnonnage est né au Musée de l'Homme, sur les bancs de la salle de cours du troisième étage pour les enseignements du certificat d'ethnologie en 1965-66, avec pour principaux professeurs André Leroi-Gourhan et Roger Bastide, sans oublier le pittoresque et sulfureux Raoul Hartweg, puis, surtout, dans le cadre du CFRE (Centre de formation aux recherches ethnologiques) et de son « stage » sur le terrain à Bonneval-sur-Arc (Haute-Maurienne), le tout sous la férule d'Hélène Balfet, en 1968-69.

Tout nous séparait au premier abord. Tu habitais le V^e^ arrondissement de Paris, moi la banlieue. Tu venais des lettres classiques – tu as passé l'agrégation en 1968, année où, comme chacun sait, elle a été bradée (la preuve : mon autre vieux copain et ton condisciple Jean Derive l'a eue en même temps que toi !) –, moi des sciences naturelles, avec un goût appuyé pour leurs applications agricoles et zootechniques, dont j'aimais parler, ce qui te paraissait peu chic et que tu me signifiais en émettant pendant mes exposés des bêlements moqueurs… Surtout, en 1968, alors

1 Ce texte reprend, à quelques retouches et précisions près, l'allocution prononcée lors de la cérémonie amicale organisée le 26 juin 2013 à la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme à l'occasion du départ à la retraite de Christian Bromberger.

que j'hésitais entre le Parti communiste et divers groupuscules trotskistes, tu ne craignais pas de te réclamer du gaullisme, qui, même de gauche, témoignait, à l'époque, d'un certain panache !

Pour couronner le tout, toi et moi, mais indépendamment l'un de l'autre – moi à la suite d'un voyage en 1965, toi sur les conseils de Leroi-Gourhan en raison de ta connaissance du russe –, nous jetâmes notre dévolu d'ethnologues débutants sur l'Iran, mais, heureusement pour nous, loin l'un de l'autre : toi au nord, dans l'étuve du Gilân, moi au sud, dans les hautes, belles et saines montagnes du Zâgros. Quand, à partir de 1970, il nous arrivait de nous croiser à Téhéran, nous nous racontions nos aventures : alors que je m'amusais volontiers à jouer les Lawrence d'Arabie en chevauchant avec « mes » nomades, tu te rendais, toi, chez « tes » villageois gilakis muni d'un costume-cravate pour les visites protocolaires : je me souviens d'un certain costume jaune moutarde que tu t'étais fait faire sur mesure par un tailleur de l'avenue Lâlezar à Téhéran et dont tu n'étais pas peu fier.

Ces aventures iranologiques, tantôt parallèles, tantôt communes, se sont poursuivies jusqu'à aujourd'hui. Ce fut d'abord l'aventure du PECEI (Programme d'établissement de cartes ethnographiques de l'Iran), initialement au Musée de l'Homme en 1972 dans le cadre de l'ERA 53/ « Cultures matérielles asiatiques » du professeur Jacques Millot, ancien directeur du Musée, par ailleurs grand bibliophile, découvreur et disséqueur tous les jeudis du cælacanthe, ainsi que, *last but not least*, spécialiste d'« anthropologie des parties molles », selon l'inscription qui ornait une porte du troisième étage et qui nous ravissait. Ces aventures iranologiques se sont ensuite « délocalisées » (pour employer un terme alors en vogue), à partir de 1978, dans les locaux du CNRS à Ivry, où nous fondâmes la RCP 586/ « Iran contemporain : espace, culture et société » (1980), puis l'UPR 252/ « Sciences sociales du monde iranien contemporain » (1982) – à Ivry où, après diverses péripéties administratives, se trouve toujours ce prolongement de notre passé qu'est l'UMR 7528/ « Mondes iranien et indien ».

Parallèlement à tout cela – principalement, devrais-je dire –, il y a eu Aix-en-Provence, où tu es arrivé avec Hélène Balfet, comme assistant, pour la rentrée universitaire de 1970.

Je ne m'étendrai pas sur ta vie aixoise, sur ton enseignement, sur ton rôle dans la création, avec Georges Ravis, du Département d'ethnologie de l'Université de Provence, puis dans celle du LEMC (Laboratoire d'ethnologie méditerranéenne et comparative), devenu IDEMEC (Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative), dont tu as été le directeur jusqu'en 2006 – et dont j'ai l'honneur d'être membre associé – car tous, ici à Aix, connaissent cela aussi bien, voire mieux que moi.



De gauche à droite : Georges Ravis-Giordani, Thomas Schippers, Christian Bromberger (cliché anonyme).

Je ne m'étendrai pas non plus sur ta carrière, également connue de tous : HDR (Habilitation à diriger des recherches) le 2 février 1990 ; professeur en 1993 ; membre élu de la 20e section du CNU (Conseil national des universités) de 1983 à 1987, puis membre nommé de la même section en 1991 ; membre senior de l'Institut universitaire de France de 1995 à 2005 ; membre élu de la section 38 du Comité national de la recherche scientifique en 1995 et dont tu n'as pas hésité à démissionner en 1998 alors que j'en étais le président… pour prendre la présidence du Conseil du patrimoine ethnologique de 1998 à 2001 ; directeur de l'Institut français de recherche en Iran de 2006 à 2008 – et j'en passe...

Ce tableau serait incomplet si je ne signalais pas un détail piquant : le gaulliste que tu disais être arborait dans les années soixante-dix (ainsi d'ailleurs que Georges Ravis, mais qui était d'un tout autre bord) une barbe fournie de soixante-huitard : pas une barbe soignée, domestiquée comme la mienne, non, plutôt une sorte de paillasson que Sabine, dans sa grande sagesse, a fini par réussir à te faire raser. La photographie ci-dessus montre que, contrairement aux principes de sémiologie trichologique que tu as développés[2], les attributs pileux ne disent pas toujours ce que l'on pourrait attendre.

2 C. Bromberger, 2010.

Je m'en voudrais aussi de ne pas avoir ici une pensée pour Annie-Hélène Dufour, figure marquante du Département d'ethnologie de l'université d'Aix où elle fut maître de conférences de 1994 à 2002, année où une maladie foudroyante l'emporta prématurément, à l'âge de cinquante-cinq ans. Si j'évoque aujourd'hui Annie-Hélène, c'est parce qu'elle nous connaissait bien, toi et moi. Une anecdote en témoigne : dans un séminaire, nous avions ferraillé à propos de je ne sais plus quoi – c'était une époque stimulante où l'on débattait ferme à l'IDEMEC… –, à un point tel que des étudiants s'en étaient inquiétés auprès d'Annie-Hélène. Elle les avait rassurés en ces termes (je m'en souviens comme si c'était hier) : « Bromberger et Digard, c'est comme un "vieux couple" ; ils se chamaillent, mais ils sont inséparables ».

Plutôt que sur ta carrière, donc, c'est sur ton œuvre que je voudrais insister, œuvre remarquable, tant par son ampleur et sa diversité, que par sa constante qualité.

J'ai le souvenir des rêves d'étudiants que nous échangions :

> « Moi, me disais-tu, ce sera l'*Archéologie du Pacifique-Nord*[3], *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*[4] ou rien ! ».

Bon, ça n'a été ni Leroi-Gourhan ni Braudel, mais ça n'a pas non plus été rien, il s'en faut de beaucoup. Du reste, il y avait déjà des accents braudéliens dans le titre de ton mémoire d'HDR (1990) : *Des marais de l'Iran caspien aux stades de football des métropoles nord-méditerranéennes. Recherches ethnologiques sur les fondements, les modes d'expression et d'affirmation des identités collectives*.

La suite a montré que tes ambitions de jeunesse n'étaient pas de vaines rodomontades. De *L'Architecture rurale française : Provence*[5] à *Un autre Iran*[6], en passant par *Gilân et Azarbâyjân oriental. Cartes et documents ethnographiques*[7], *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân*[8], *Le Match de football*[9], *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*[10], et les monumentales *Trichologiques*[11], sans oublier la direction ou la codirection de plusieurs ouvrages collectifs particulièrement marquants

3 A. Leroi-Gourhan, 1946.
4 F. Braudel, 1949.
5 C. Bromberger, J. Lacroix, H. Raulin, 1980.
6 C. Bromberger, 2013.
7 M. Bazin, C. Bromberger, 1982.
8 C. Bromberger, 1986a.
9 C. Bromberger (et coll.), 1995.
10 C. Bromberger, 1998b.
11 C. Bromberger, 2010.

tels que les *Passions ordinaires*[12] ou *L'Anthropologie de la Méditerranée*[13], sans oublier non plus de nombreux articles, tous aussi novateurs et roboratifs les uns que les autres, dont certains célèbres comme ceux consacrés à l'onomastique[14], à la sémio-technologie[15], aux lames orientales[16], aux blagues rashti[17], à la comparaison des « passions » du Christ et de l'imam Hosseyn[18], à la place et au rôle des références religieuses dans la révolution islamique en Iran[19], etc., ton œuvre a amplement et magistralement montré que tu n'es pas l'ethnologue d'un seul sujet, d'un seul pays, d'une seule culture. Tu t'es également imposé comme un virtuose des changements d'échelle, aussi à l'aise à l'échelle micro-régionale (Gilân, Provence) qu'à l'échelle planétaire des *Trichologiques*. Et quel style ! Depuis nos débuts, j'admire la plume capable d'écrire certains passages devenus entre nous sujets de *private jokes*.

Par-delà sa diversité, deux questions principales traversent, me semble-t-il, ton œuvre de part en part : celle des passions qui animent, mobilisent et révèlent les hommes, et celle des traits distinctifs qui tantôt les séparent, tantôt les rassemblent. Le moment étant venu de mettre la touche finale au portrait tout personnel que je viens de dresser de toi, « mon Christian », je dirai que ces deux fils rouges de ton œuvre, les passions et les différences, me paraissent avoir aussi constitué des lignes de faîte de ta vie.

La passion de leur métier, les ethnologues l'ont tous plus ou moins, pour le motif qu'indiquait Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* :

> « Comme les mathématiques ou la musique, l'ethnographie est une des rares vocations authentiques. On peut la découvrir en soi, même sans qu'on vous l'ait enseignée[20] ».

Toi venant des lettres et moi de la biologie, avons fait et approfondi en même temps cette découverte, et cette simultanéité a sans doute très tôt contribué à nous rapprocher…

J'en arrive à la question des différences. Le moins que l'on puisse dire est que je t'ai toujours senti aussi attentif à ta propre différence qu'à celles des autres. Et ce trait de ta personnalité n'est sans doute pas étranger au choix que tu as fait de l'ethnologie. Car, comme l'écrit Michel Leiris dans son *Journal*,

12 C. Bromberger (éd.), 1998a.
13 D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (éd.), 2001.
14 C. Bromberger, 1982.
15 C. Bromberger, 1979a.
16 C. Bromberger, 1981.
17 C. Bromberger, 1986b.
18 C. Bromberger, 1979b.
19 C. Bromberger, 1980.
20 C. Lévi-Strauss, 1966, p. 41.

> « L'ethnographe est assurément un snob dans toute l'acception du terme puisqu'il aspire à être admis dans une société dont il n'est pas un ayant droit[21] ».

Plus explicite encore, le *Petit bourgeois* de François Nourissier recommande :

> « Parlez, je ne sais pas, moi, parlez de l'érotisme, de Stendhal, des Chinois, ou bien d'ethnologie. Ça, l'ethnologie, c'est intelligent, c'est très bien considéré. Même les gens de droite n'attaquent pas les ethnologues tant ils sont à la mode[22] ».

Ce point de vue me fut confirmé d'une manière imprévue par une gigantesque publicité murale du Gymnase Club Adidas vue à Paris en avril 2005, publicité qui prêtait à une jeune femme l'idéal de vie suivant :

> « Faire deux enfants, un roman, le tour du monde, de l'ethnologie et moins que mon âge ».

Bref, comment aurais-tu pu ne pas choisir l'ethnologie ?

Devenu ethnologue, tu ne t'es pas calmé pour autant, si j'en juge à l'acharnement que tu as toujours mis à ne jamais rien faire comme les autres en général, et comme moi en particulier. J'en veux pour preuves : ton gaullisme en 1968 ; ton choix du Gilân, cette horrible cuvette littorale où la touffeur vous colle les vêtements à la peau et où des nuées de moustiques vous laissent exsangue, alors que les ethnologues normalement constitués – mais sans doute, pour toi, trop nombreux ou pas assez imaginatifs (dont j'étais) – préféraient, eux, les tribus nomades ; ton admiration précoce pour Lévi-Strauss, pour le moins inhabituelle chez les élèves de Leroi-Gourhan ; ton inimitable sens de la provocation, qui te fit, par exemple, te présenter d'un air amusé et satisfait à André Michel, conseiller culturel en Iran au tournant des années soixante-dix, en ces termes, à une époque où la mode était plus que jamais à l'anthropologie avec un grand A : « moi, Monsieur, je suis *ethnographe* ! » ; ta mauvaise foi dès qu'il est question du CNRS (qui te permit pourtant de bénéficier d'un poste d'accueil de 1983 à 1985), mauvaise foi dont tu sais qu'elle m'exaspère et que tu ne rates par conséquent aucune occasion d'étaler…

Je ne saurais clore cet inventaire contentieux sans évoquer la question, sensible entre toutes, de nos rendez-vous. Alors que, l'exactitude étant la politesse des rois, je mets un point d'honneur à toujours arriver en avance de peur d'être en retard, tu arrives, toi, systématiquement en retard, en

21 M. Leiris, 1992, p. 777.
22 F. Nourissier, 1963, p. 277.

affectant des airs (faussement et vainement) désolés. En quarante-huit ans, les temps que j'ai passés à t'attendre mis bout à bout totalisent au moins – j'ai fait le calcul – quelque trois cents heures !

Mais ce temps, je l'ai mis à profit, d'abord en ayant toujours un whisky d'avance sur toi, ensuite en essayant de percer ce qu'il me faut bien appeler un « mystère Bromberger » : par quel miracle ai-je, presque un demi-siècle durant, conservé mon amitié à un animal que j'aurais pourtant eu toutes les raisons de détester ?

Et voici les principaux résultats auxquels je suis parvenu.

Première explication possible : la curiosité. L'être organisé jusqu'à la maniaquerie que je suis s'est toujours demandé comment quelqu'un d'aussi brouillon et désordonné que toi avait bien pu pondre des cours et des travaux scientifiques comme les tiens ! À cet égard, un de mes premiers souvenirs marquants de toi est la façon très spéciale que tu avais de commencer un nouveau travail. Tu posais les deux mains au milieu de ton bureau, puis tu les écartais de manière à pousser sur les côtés tout ce qui s'y trouvait ; il se formait ainsi avec le temps, sur le sol, à chaque extrémité de ta table de travail, ce que les géologues appellent des « cônes de déjection » constitués ici, non de débris minéraux, mais de carnets, fiches, livres, crayons et autres instruments ordinaires des gratte-papier que nous sommes.

Seconde explication (au demeurant non exclusive de la première) : outre nos différences, dont je pense avoir donné suffisamment d'exemples, nous partageons aussi bon nombre de choses : des goûts – le jazz, le whisky, les brunes (je parle, bien sûr, des cigarettes, du temps où nous clopions…) – ; des convictions, des valeurs – l'humanisme, la laïcité, une bonne dose de jacobinisme… – ; des doutes, aussi, beaucoup de doutes sur tout un tas de sujets ; et des agacements, comme ceux que provoquent, par exemple, ces tyrannies intellectuelles de l'hyper-relativisme[23] ou de la patrimonialisation[24] que nous voyons s'insinuer partout, même en anthropologie… Des qualités, enfin, nombreuses et remarquables, mais que, par égard pour nos modesties respectives, je me garderai d'énumérer ici ! Et puis il faut bien laisser subsister une part du « mystère Bromberger »...

L'heure de la retraite a donc sonné pour toi aussi, mon vieux Christian (entre nous, quel vilain mot, aux consonances militaires, que celui de « retraite » qui rime avec « défaite »). Je sais qu'elle t'inquiète, cette retraite. Je comprends qu'elle va peut-être te demander de solliciter davantage

23 J.-P. Digard, 2012.

24 C. Bromberger, 2014.

ce « surmoi » que tu dis m'envier, avec le risque, pour paraphraser Michel Tournier[25], que ton surmoi complote avec ton ça à l'insu de ton moi.

Mais pour le reste, je t'assure, elle ne va pas changer grand-chose à ta vie : je continuerai à poireauter à nos rendez-vous et nous continuerons à nous chamailler.

Quant aux autres, tu verras, ce sera comme s'ils avaient attendu ta retraite pour découvrir ton existence. Tantôt – « l'enfer, c'est les autres » –, tu les maudiras de te harceler ; tantôt – « l'enfer, c'est soi-même » –, tu attendras, tu espèreras leurs harcèlements. Voilà, en définitive, ce qu'est la retraite : un constant balancement entre Sartre et Lévi-Strauss – autrement dit : le contraire du repos. Bon courage, mon vieux Christian !

25 M. Tournier, 1980, p. 227.

Références bibliographiques

Albera D., Blok A., Bromberger C. (éd.), 2001, *L'Anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH.

Bazin M., Bromberger C. (avec la coll. d'A. Askari et Karimi), 1982, *Gilân et Azarbâyjân oriental. Cartes et documents ethnographiques*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations / Téhéran, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 24, coll. « Bibliothèque iranienne ».

Braudel F., 1949, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 2 vol.

Bromberger C., 1979a, « Technologie et analyse sémantique des objets. Pour une sémio-technologie », *L'Homme*, XIX, 1, p. 105-140.

Bromberger C., 1979b, « Martyre, deuil et remords, horizons mythiques et rituels des religions méditerranéennes. À propos des "passions" du Christ et de l'imâm Hoseyn : essai d'analyse comparée », Études Corses, 12-13 (*La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*), p. 129-156.

Bromberger C., 1980, « Islam et révolution en Iran : quelques pistes pour une lecture », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 29 (*Islam et politique*), p. 109-130.

Bromberger C., 1981, « Pourquoi des lames orientales fascinèrent les Occidentaux ? », *Archives des Cahiers du Sud*, Marseille, Archives de la Ville de Marseille (*Rivages des origines*), p. 348-353.

Bromberger C., 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 66, p. 103-124.

Bromberger C., 1986a, *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional)*, Paris, UNESCO [trad. en anglais : *Habitat, Architecture and Rural Society in the Gilân Plain (Northern Iran)*, Bonn, Ferd Dümmlers Verlag (*Bonner geographische Abhandlungen*, Heft 80), 1989].

Bromberger C., 1986b, « Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. Sens et fonction d'un corpus de récits facétieux », *Cahiers de Littérature orale,* 20, p. 73-101.

Bromberger C. (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C. (dir.), 1998a, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, coll. « Société ».

Bromberger C., 1998b, *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Bayard, coll. « Société ».

Bromberger C., 2010, *Trichologiques. Une Anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard.

Bromberger C., 2013, *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.

Bromberger C., 2014, « Le "patrimoine immatériel" entre ambiguïtés et overdose », *L'Homme*, 209, p. 143-151.

Bromberger C., Lacroix J., Raulin H., 1980, *L'Architecture rurale française : corpus des genres, des types et des variantes – Provence*, Paris, Berger-Levrault.

Digard J.-P., 2012, « Le tournant obscurantiste en anthropologie. De la zoomanie à l'animalisme occidentaux », *L'Homme*, 203-204, p. 555-578.

Leiris M., 1992, *Journal 1922-1989*, Paris, Gallimard.

Leroi-Gourhan A., 1946, *Archéologie du Pacifique-Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique*, Paris, Institut d'Ethnologie.

Lévi-Strauss C., 1966, *Tristes tropiques*, Paris, 10/18 [1e éd. : Plon, 1955].

Nourissier F., 1963, *Un Petit bourgeois*, Paris, Grasset, coll. « Le Livre de Poche ».

Tournier M., 1980, *Le Coq de bruyère*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

I

Bibliographie de Christian Bromberger

1973

Bromberger C., 1973, « Ethnologie, linguistique, esthétique. Note sur le style ethnique », in *Mélange en hommage à A. Leroi-Gourhan*, Paris, Cujas, p. 263-278.

1974

Bromberger C., 1974, « Habitations du Gilân », *Objets et Mondes*, XIV, 1, 1974, p. 5-57.

1975

Bromberger C., 1975a, « De la langue », in R. Cresswell (dir.), *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2, p. 213-246.

Bromberger C., 1975b, « Littératures », in R. Cresswell (dir.), *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2, p. 249-270.

Bromberger C., Digard J.-P., 1975, « Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran ? », *Objets et Mondes*, XV, 1, p. 7-24.

1976

Balfet H., Boratav P.-N., Bromberger C., Fontanes M. de (dir.), 1976, *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, CNRS.

Bromberger C., Ravis-Giordani G., 1976, « Espace donné, espace produit. Esquisse d'une approche ethnologique du concept d'espace », in H. Balfet, P.-N. Boratav, C. Bromberger, M. de Fontanes (dir.), *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, Éditions du CNRS, p. 13-25.

Balfet H., Bromberger C., Ravis-Giordani G., 1976, « De la maison aux lointains : pour une étude des cercles de référence et d'appartenance sociale en Méditerranée nord-occidentale. Analyse comparée de quelques cas : Cévennes, Basse et Haute Provence, Corse », in H. Balfet, P.-N. Boratav, C. Bromberger, M. de Fontanes (dir.), *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, Éditions du CNRS, p. 27-74.

Balfet H., Bromberger C., 1976, « Dimensions de l'espace et formes d'entraide : le "quartier" cévenol », in J. Poirier, F. Raveau (dir.), *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault, coll. « Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles », p. 117-136.

Bromberger C., 1976, « Choix, dation et utilisation des noms propres dans une commune de l'Hérault (Bouzigues) », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 2, p. 131-151.

Balfet H., Bromberger C., Carreno J.-A., Hayot A., Lesme F., Martinelli B., 1976, *Paysans et pasteurs du plateau d'Albion. La communauté rurale du Revest-du-Bion*, Aix-en-Provence, PUP, CERESM, cahier 3.

1977

Bromberger C., Ravis-Giordani G. (avec la coll. d'A. Bouverot, A. Hayot, M. Meyer, Y. Nedonsel), 1977, *Le deuxième phylloxera ? Facteurs, modalités et conséquences des migrations de loisir dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*, Aix-en-Provence, Service régional d'équipement – SRE/CETE, CERESM Université de Provence.

1979

Bromberger C., 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets. Pour une sémio-technologie », *L'Homme*, XIX, 1, p. 105-140 [trad. en italien in P. G. Solinas (dir.), *Gli oggetti esemplari. I documenti di cultura materiale in antropologia*, Montepulciano, Editori del Grifo, p. 153-191].

Bromberger C., 1979, « À propos de quelques travaux récents sur le conte populaire », *L'Homme*, XIX, 2, p. 53-68.

Bromberger C., 1979, « Note sur la terminologie des réserves à céréales », in M. Gast, F. Sigaut (dir.), *Les techniques de conservation des grains à long terme*, Paris, Éditions du CNRS, p. 5-14.

Bromberger C., 1979, « Dis-moi quelle est ta grange… Variations micro-régionales et différenciations socio-économiques des techniques de conservation du riz dans la province du Gilân (Iran) », in M. Gast, F. Sigaut (dir.), *Les techniques de conservation des grains à long terme*, Paris, Éditions du CNRS, p. 161-184.

Bromberger C., 1979, « Martyre, deuil et remords, horizons mythiques et rituels des religions méditerranéennes. À propos des "passions" du Christ et de l'imâm Hoseyn : essai d'analyse comparée », Études

corses (*La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, suppl. 12-13), p. 129-156.

Bromberger C., 1979, « Méthode d'analyse ethnomorphologique de la statuaire », in M. Vovelle (dir.), *Iconographie et histoire des mentalités*, Paris, Éditions du CNRS, p. 57-59.

Bromberger C., Digard J.-P., 1980, « L'ethnoarchéologie : le point de vue d'ethnologues », in M.-T. Barrelet (éd.), *L'Archéologie de l'Iraq de l'époque néolithique à 333 av. J.-C. Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents*, Paris, Éditions du CNRS, p. 40-52.

Bromberger C., 1979, « Kurdes », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalia, p. 294-297.

1980

Bromberger C., 1980, « Islam et révolution en Iran : quelques pistes pour une lecture », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 29 (*Islam et politique*), p. 109-130.

Bromberger C., 1980, « Mostafa Barzani », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalia, p. 527-528.

Bromberger C., Lacroix J., Raulin H. (dir.), 1980, *L'architecture rurale française* : corpus des genres, des types et des variantes – *Provence*, Paris, Berger-Levrault (rééd., 1999).

Bromberger C., 1980, « Les habitations marginales », in C. Bromberger, J. Lacroix, H. Raulin, *L'architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes : Provence*, Paris, Berger-Levrault, p. 113-121.

Bromberger C., 1980, « Espace public, espace privé, espace sauvage en Provence », Marseille, *Annales du Centre régional de documentation pédagogique*, p. 71-108.

Bromberger C., Dufour A.-H., Gontier C., Malifaud R., 1980-1981, « Les paysans varois et leurs collines. Les enjeux symboliques d'une "passion" », *Forêt méditerranéenne*, 2, 2, p. 193-200 ; 3, 1, p. 45-56.

Bromberger C. (avec la coll. d'A.-H. Dufour, R. Malifaud), 1980, *Pratiques et représentations des espaces bâtis en Provence rurale*, Aix-en-Provence, CEM et Université de Provence, Marseille Antenne régionale du Centre d'ethnologie française et Office régional de la culture, dactyl.

1981

Bromberger C., 1981, « L'enquête orale en ethnologie », *Collecte des témoignages oraux*, CNDP, ministère de la Culture, p. 13-19.

Bromberger C., 1981 « L'enquête orale en ethnologie », *Rives nord-méditerranéennes*, 6 (*L'Oral*, suppl.).

Bromberger C., 1981, « Pourquoi des lames orientales fascinèrent les Occidentaux ? », *Archives des Cahiers du Sud*, Marseille, Archives de la Ville de Marseille (*Rivages des origines*), p. 348-353.

1982

Bromberger C., 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 66 (suppl. J. Molino (dir.), *Le nom propre*), p. 103-124.

Bromberger C., Dossetto D., Schippers T., 1982, « L'ethnocartographie en Europe : coups d'œil rétrospectifs et questions ouvertes », *Technologies, Idéologies, Pratiques*, 4, 1-4 (*L'ethnocartographie en Europe*, suppl.), p. 15-40.

Bazin M., Bromberger C. (avec la coll. d'Y. Askari, A. Karimi), 1982, *Gilân et Azarbâyjân oriental. Cartes et documents ethnographiques*, Paris, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, éditions ADPF Recherches sur les civilisations [trad. en persan par M. Amin-Farshchiân, 1987, *Gilân va Âzarbâyjân-e šarqi. Naqšehâ va asnâd-e mardom-šsenâsi*, Téhéran, Tus, 1365/1987].

Bromberger C., Chenu A., Massion A., 1982, *La tuile en Provence*, Aix-en-Provence, Délégation régionale à l'architecture et à l'environnement.

Bromberger C., Lenclud G., 1982, « La chasse et le cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique ? », *Études rurales*, 87-88, p. 7-35.

Bromberger C., Dufour A.-H., 1982, « Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Basse-Provence », *Études rurales*, 87-88, p. 357-375.

1983

Bromberger C., 1983, « De l'anthroponymie », *L'uomo*, VII, 1-2, p. 7-21.

Bromberger C., 1983, « Le dérangement iranien », in *Le temps des cerises. Récits et commentaires sur le mythe révolutionnaire*, Arles, Actes Sud, coll. « Cahiers Pierre-Baptiste », p. 114-144 et 214-216.

Bazin M., Bromberger C., 1983, « Finalité et méthodes du programme d'établissement de cartes ethnographiques de l'Iran », *Concevoir, produire, diffuser des cartes*, actes du colloque tenu à Aix-en-

Provence les 24 et 25 septembre 1981, Aix-en-Provence, universités d'Aix-Marseille II et III, p. 139-162.

Bazin M., Bromberger C., 1983, « Abrisham (silk) », *Encyclopaedia Iranica*, Londres, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1, 3, p. 229-236.

Bromberger C., Dufour A.-H., 1983, « Du bon usage du temps. L'agenda agricole d'un ouvrier-paysan varois en 1942 », *Provence historique*, XXXIII, 132, p. 127-144.

1984

Bromberger C., 1984, « Des cartes ethnographiques : pour quoi faire ? » *Terrain*, 3, p. 84-87.

Bromberger C., Chenu A., 1984, « La tuile : de l'artisanat à l'industrie », *Monuments historiques*, 133 (numéro spécial *Provence*), p. 52-57.

1985

Bromberger C., 1985, « Identité alimentaire et altérité culturelle dans le nord de l'Iran : le froid, le chaud, le sexe et le reste », *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel*, 6 (*Identité alimentaire et altérité culturelle*, suppl.), p. 5-34 [trad. « Jây-gâh-e khorâki-hâ dar farhang-e khodi va qeyr-e khodi dar Gilân. Tabâye'e sard va garm, jensiyat va digar shâkhes-hâ », *Farhang va Ensân* (Téhéran), 2006].

Bromberger C., 1985, « Note sur le concept ethnologique d'espace (préface) », in A. H. Dufour, *Entre bouasque et bronde. Étude ethnologique de l'espace dans une commune du littoral provençal*, Paris, Éditions du CNRS, p. 3-6.

Bromberger C., 1985, « L'Iran au présent : sociétés, cultures et Révolution », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalia, p. 137-146.

Bromberger C., Mantran R., de Planhol X., 1985, « Iran », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalia, p. 146-151 [article refondu et augmenté, 1991, p. 594 + 606-611, 1993].

Bromberger C., Dossetto D., Schippers T., 1985, *L'ethnocartographie en Europe : inventaire des documents et projets cartographiques*, sl, sn.

Bromberger C., 1985, « La Provence : une civilisation de la pierre », *Lithiques : du minéral au mental*, 1 (*Pierres de Provence*, suppl.), p. 7-16.

Bromberger C., 1985, « L'eau rassemble, l'eau divise. Coopération et conflits autour de l'eau (à partir d'exemples provençaux) », in I. Chiva, *De l'objet naturel à l'objet de connaissance. Ethnographie*

et scénographie de l'eau. Stage de Cuzals, 7-9 novembre 1984, Paris, Mission du patrimoine ethnologique, multigraphié, p. 6-24.

Bromberger C., Pelen J.-N., 1985, « Usages et images de l'eau » (Introduction au numéro spécial), *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 4, p. 7-14.

1986

Bromberger C., 1986, *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân*, Paris, UNESCO [trad. en persan par A. Gushegir, Téhéran, Institut des recherches culturelles, 1991].

Bromberger C., 1986, « La seduzione del potere. Procedure simboliche di legittimazione nell'Islam rivoluzionario », in C. Pasquinelli (dir.), *Potere senza stato*, Rome, Editori Riuniti, p. 115-134.

Bromberger C., 1986, « Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. Sens et fonction d'un corpus de récits facétieux », *Cahiers de littérature orale*, 20, p. 73-101.

Bromberger C., 1986, « Les savoirs des autres », *Terrain*, 6, p. 3-5.

1987

Bromberger C., 1987, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in I. Chiva, U. Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 67-94 [trad. en anglais : « From the large to the small. Variations in the scales and objects of analysis in the recent history of the ethnology of France » in L. Vaeadarajan (dir.), 2003, *Tradition and transmission.Current Trends in French Anthropology*, New Delhi, p. 1-42].

Bromberger C., Ravis-Giordani G., 1987, « Penser, agir et jouer avec le hasard (Introduction au numéro spécial) », *Ethnologie française*, XVII, 2-3 (*Hasard et société*), p. 129-136.

Bromberger C., 1987, « L'Olympique de Marseille, la Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football », *Esprit*, 4 (*Le nouvel âge du sport*, numéro spécial), p. 174-195.

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C., 1987, « Les chansons "populaires" dans une vallée vaudoise du Piémont (le Val Germanasca) : chansons de migrations et migrations de chansons », *La Beidana. Storia e cultura delle valli Valdesi*, 6, p. 11-32.

1988

Bromberger C., 1988, « Comment peut-on être Rashti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran », in J.-P. Digard (dir.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éditions du CNRS, p. 89-108.

Bromberger C., 1988, « Bannâ'i [construction] » *Encyclopaedia Iranica*, Londres, Boston, Routledge & Kegan Paul, III, 7, p. 709-712.

Bromberger C., 1988, « L'habitat et l'habitation : des objets complexes. Quelles directions pour une analyse ? », in I. Chiva, C. Bromberger (éd.), *Habitat et espace dans le monde rural*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 3-13.

Bromberger C., 1988, « Pratiques et représentations des espaces bâtis », in I. Chiva, C. Bromberger (éd.), *Habitat et espace dans le monde rural*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 75-86.

Chiva I., Bromberger C. (éd.), 1988, *Habitat et espace dans le monde rural*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., 1988, « L'ethnocartographie. D'une cartographie d'inventaire à une cartographie d'invention », *Antropologia Cultural* (Actes du IIe Congrès mondial Basque, 6), San Sebastian, p. 83-103.

Bromberger C., 1988, « André Leroi-Gourhan et l'esthétique », in *André Leroi-Gourhan ou les voies de l'Homme – Actes du colloque CNRS*, Paris, Albin Michel, p. 157-167.

Bromberger C., 1988, « Pour une ethnologie du spectacle sportif : les matchs de football à Marseille, Turin et Naples », in B. Michon (dir.), *Sciences Sociales et Sports. États et perspectives*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines, p. 237-266 [rééd. in A. Ayoud (dir.), 1991, *Jeux et Sports en Méditerranée*, Tunis, Alif, p. 61-89 ; rééd. in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (éd.), 1992, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 211-243 ; trad. en italien : « Per una etnologia dello spettacolo sportivo », in A. Balibar, R. Bodei, C. Bromberger *et al*. (dir.), 1991, *Identità culturali*, Rome, Francoangeli, p. 150-176.]

Bromberger C., 1988, « Les dieux de l'Ohême », *Autrement* (numéro spécial *Marseille*), p. 120-136.

Bromberger C., 1988, « Sur les gradins on rit... aussi parfois. Facétie et moquerie dans les stades de football », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 3-4, p. 137-156 [trad. en anglais : « There is also laughter in the stands… sometimes. Trickery and mockery in the soccer stadium », *Semiotic Inquiry*, 22, 2002, p. 85-101].

1989

Bromberger C., 1989, « Changements techniques et transformation des rapports sociaux. La sériciculture au Gilân dans la seconde moitié du XIXe siècle », in Y. Richard (dir.), *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 71-90.

Bazin M., Bromberger C., 1989, « Berenj (rice) », *Encyclopaedia Iranica*, Londres, Boston, Routledge & Kegan Paul, IV, 2, p. 147-155.

Bromberger C., 1989, « Ethnographie », in R. Bertrand, C. Bromberger, J.-P. Ferrier, C. Martel, C. Mauron, J. Onimus (dir.), *Provence*, Paris, Encyclopédies régionales Christine Bonneton, p. 85-249 [rééd. 2002].

Bromberger C., 1989, « Le stade de football, une carte de la ville en réduction », *Mappemonde* (GIP Reclus), 89/2, p. 37-40.

Bromberger C., Collomp G., Centlivres P., 1989, « Entre le local et le global : les figures de l'identité », in *L'autre et le semblable*, Paris, Éditions du CNRS, p. 137-146.

1990

Bromberger C., 1990, « Un demi-siècle après... Redécouvrir les travaux de l'école romaniste de Hambourg » [Introduction à la traduction de W. Giese, « Volkskundliches aus den Hochalpen des Dauphiné »], *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 3-4, p. 9-20.

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

Bromberger C., 1990, « Ciuccio e fuochi d'artificio. L'immaginario di Napoli attraverso il suo football », *Micromega*, 4, p. 171-181 [rééd. / trad : « Fireworks and the ass », in S. Redhead (dir.), 1993, *The Passion and the Fashion*, Manchester, Manchester Polytechnic ; version française augmentée : « L'âne et les feux d'artifice. Essai sur l'imaginaire de Naples à travers son football », in C. Pétonnet, Y. Delaporte (dir.), 1993, *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à J. Gutwirth*, p. 303-320)].

1991

Bromberger C., 1991, « Cartes ethnographiques », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, p. 127-129.

Bromberger C., 1991, « Habitation », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, p. 317-320.

Bromberger C., 1991, « Monographie », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, p. 484-486.

Bromberger C., 1991, « Brèves notes de Sirius et d'Iran », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (*Crise du Golfe. La « logique » des chercheurs*, numéro hors-série), p. 101-103.

Bazin M., Bromberger C., 1991, « Churns and churning », *Encyclopaedia Iranica*, V, 5, Costa Mesa (California), Mazda, p. 551-557.

Bromberger C., 1991, « Droit au but. Images et imaginaire de Marseille à travers son football », *Marseille*, 159, p. 50-55.

Bromberger C., 1991, « Die Stadt im Stadions. Olympique Marseille als Spiegel der Kulturellen und sozialen Topographie Marseilles », in R. Horak, W. Reiter (éd.), *Die Kanten des runden Leders. Beiträge zur europäischen Fussballkultur*, Wien, Promedia, p. 23-34.

Bromberger C., 1991, « Pour une ethnologie du spectacle sportif : les matchs de football à Marseille, Turin et Naples », in A. Ayoud (dir.), *Jeux et Sports en Méditerranée*, Tunis, Alif, p. 61-89.

1992

Bromberger C., 1992, « Écomusées et espaces bâtis : des formes architecturales aux significations culturelles », in M. Augé (dir.), *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*,Thonon-les-Bains, Éditions de l'Albaron, p. 67-89.

Bromberger C., Chiva I., 1992, « Die Volkskunde von Frankreich in der sicht der Romanisten der Hamburger Schule », *Wörter und Sachen*, Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 20), p. 183-200.

Bromberger C., 1992, « Lo spettacolo delle partite di calcio. Alcune direzioni di analisi etnologica », in P. Lanfranchi (dir.), *Il calcio e il suo pubblico*, Naples, ESI, 1992, p. 183-219.

Bromberger C., 1992, « Le football met à nu les antagonismes majeurs de nos sociétés », *Le Monde diplomatique*, juin 1992, p. 10-11.

Bromberger C., 1992, « Le football, matrice symbolique de notre temps », *Sport et télévision*, Valence, 25 images/seconde, p. 113-120.

Bromberger C., 1992, « Clothing in the Caspian provinces », *Encyclopaedia Iranica*, Costa Mesa (California), Mazda, V, 8, p. 840-848.

Bromberger C., 1992, « Recherche Méditerranée désespérément », *Terres Marines*, 1, p. 14-25.

Bromberger C., Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (dir.), 1992, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 211-243.

1993

Bromberger C., 1993, « L'ethnologie de la France et le problème de l'identité », *Civilisations*, XLII, 2, p. 45-63.

Bromberger C., 1993, « Football et chorégraphie sociale », *Manière de voir*, 19 (*L'agonie de la culture ?*, numéro spécial), p. 43-46.

Bromberger C., 1993, « Fireworks and the ass », in S. Redhead (dir.), *The Passion and the Fashion*, Manchester, Manchester Polytechnic.

Bromberger C., 1993, « L'âne et les feux d'artifice. Essai sur l'imaginaire de Naples à travers son football », in C. Pétonnet, Y. Delaporte (dir.), *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à J. Gutwirth*, Paris, L'Harmattan, p. 303-320.

1994

Bromberger C., 1994, « Les chansons "populaires" : hétérogénéité et ambiguïtés d'un patrimoine », in S. Dalla Bernardina, D. Dossetto (éd.), *Gens du Val Germanasca. Contribution à l'ethnologie d'une vallée vaudoise*, Grenoble, CARE / Aix-en-Provence, PUP, série « Documents d'ethnologie régionale », 13, p. 217-242.

Bromberger C., 1994, « Eating habits and cultural boundaries in northern Iran », in R. Tapper, S. Zubaida (dir.), *Culinary cultures of the the Middle East*, Londres, I. B. Tauris, p. 185-201 [rééd. 2000].

Bromberger C., 1994, « Foreign footballers, cultural dreams and community identity in some north-western Mediterranean cities », in J. Bale (dir.), *The global sports arena*, Londres, Franck Cass and C°, p. 171-182.

Bromberger C., Mariottini J.-M. 1994, « Le rouge et le noir. Un derby turinois », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 103, p. 79-89.

1995

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 406 p. [rééd. 1996 ; 2001 ; 2012].

Bromberger C., 1995, « Formes et sens de la passion partisane chez les Ultras du football », in H. Ripoll, P. Therme (dir.), *Recherches actuelles en psychologie du sport : théorie et application*, Paris, PUF.

Bromberger C., 1995, « De quoi parlent les sports ? », *Terrain*, 25, p. 5-12.

Bromberger C., 1995, « La fête et le sport : les règles du jeu », in R. Schneider, *Sport, fête et société*, Bordeaux, Publications de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, coll. « Les cahiers de l'université sportive d'été », 9, p. 99-109.

Bromberger C., 1995, « Football, drame, société », *Sport*, Bruxelles, 150, 2, p. 12-19.

Bromberger C., 1995, « L'ethnologie française "at home" », *French Cultural Studies* (*The Ethnology of Modern France*, numéro spécial), VI, 3, 18, p. 287-292.

Bromberger C., 1995, « Football as world-view and as ritual », *French Cultural Studies* (*The Ethnology of Modern France*, numéro spécial), VI, 3, 18, p. 293-311.

Bromberger C., 1995, *La partita di calcio*, Rome, Editori Riuniti, 305 p. [rééd. 1999].

1996

Segalen M., Bromberger C., 1996, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, XXVI, 1, p. 5-16.

Bromberger C., « Ethnologie, patrimoine, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française ? », in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 9-23.

Bromberger C., 1996, « Football et société contemporaine », in J. Sagnes (dir.), *Le sport dans la France contemporaine*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, p. 37-53.

Bromberger C., 1996, « Le public du football », *Pour la Science*, 225, p. 53.

Bromberger C., 1996, « La passion partisane chez les Ultras », *Cahiers de la Sécurité intérieure*, p. 33-46 [rééd. 1997].

Bromberger C., 1996, « Football : la passion partisane », *Sciences humaines*, 15, p. 23-25 [rééd. in J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), 1998, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, p. 219-224].

Bromberger C., 1996, « Aimez-vous les stades ? » *Le Monde diplomatique* (*Manière de voir*, 30), p. 37-40.

1997

Beitl K., Bromberger C., Chiva I. (dir.), 1997, *Mots et choses de l'ethnographie de la France. Regards allemands et autrichiens sur la France rurale dans les années 30*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., Chiva I., 1997, « L'ethnographie de la France par les romanistes de l'école de Hambourg », in K. Beitl, C. Bromberger, I. Chiva (dir.), *Mots et choses de l'ethnographie de la France. Regards allemands et autrichiens sur la France rurale dans les années 30*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 107-120.

Bromberger C., 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII, 3, p. 294-313.

Bromberger C., 1997, « Le spectacle sportif : un objet ethnologique ? », in A.-M. Desdouits, L. Turgeon (dir.), *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, Québec, Les Presses universitaires de Laval, p. 137-149.

Bromberger C., 1997, « La partità di calcio », *Prometeo*, 59, p. 88-97.

Bromberger C., 1997, « Le comportement du supporter », *Revue EPS* (*Revue de l'éducation physique et du sport*), 268, p. 45-47.

Bromberger C., 1997, « La guerre des taureaux n'aura pas lieu. Note sur les infortunes d'un divertissement populaire dans le nord de l'Iran », in J. Hainard, R. Kaehr (dir.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques. Textes offerts à Pierre Centlivres*, Lausanne, Payot, coll. « Sciences humaines », p. 121-137.

Nouvel B., Bromberger C. (dir.), 1997, *Jacques Berque, la Méditerranée, le haut-Atlas*, Aix-en-Provence, PUP, p. 5-8.

Bromberger C., 1997, « La Méditerranée des ethnologues », *La Lettre de la Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme*, 6, p. 2-3.

1998

Bromberger C., 1998, « Le révélateur de toutes les passions », *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, 39, p. 41-44.

Bromberger C., 1998, « Passions pour "la bagatelle la plus importante du monde" : le football », in C. Bromberger (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, coll. « Société », p. 5-38.

Bromberger C. (dir.), 1998, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, coll. « Société ».

Bromberger C., 1998, « Norms and values » (main entry), in P. Olivier (dir.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 119-120.

Bromberger C., 1998, « Gilân », in P. Olivier (dir.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1346-1347.

Bromberger C., 1998, « Provence », in P. Olivier (dir.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1584-1585.

Bromberger C., 1998, *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Bayard, coll. « Société » [rééd. 2004, Pocket, coll. « Agora »].

Bromberger C., 1998, « La passion des supporters, une forme de participation à la démocratie ? », in G. Vigarello, T. Terret, P. Arnaud, J.-P. Callède, M. Spivak, A. Ehrenberg, D. Charrier, C. Bromberger, C. Pociello, M. Finas, *Sport et démocratie*, Paris, Assemblée nationale, p. 105-107.

Bromberger C., 1998, « Le football en Iran », *Sociétés et représentations*, 7, p. 101-115.

Bromberger C., 1998, « L'OM, un club au diapason de sa ville », *Marseille*, 184, p. 96-107.

Bromberger C., 1998, « Fussball als Weltsicht und als Ritual » in A. Belliger, D. Krieger, *Ritualtheorien*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, p. 283-299 [rééd. 2000 ; 2003 ; 2006 ; 2008].

1999

Bromberger C., Chevallier D., 1999, *Carrières d'objets*. *Innovations et relances*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France ».

Bromberger C., 1999, « Les monuments ordinaires de la vie quotidienne », in R. Debray (dir.), *L'abus monumental ?*, Paris, Fayard, p. 197-206.

Bromberger C., 1999, « Supporterisme et engagement social », in H. Helal, P. Mignon (coord.), *Football : jeu et société*, Paris, *Cahier de l'INSEP*, 25, p. 281-294.

2000

Bromberger C., Mantran R., 2000, « L'évolution politique de l'Iran », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalia.

Bromberger C., 2000, « *Gâvbâzi* (jeux taurins) », *Encyclopaedia iranica*, X, fasc. 3 et fasc. 4, New York, Bibliotheca Persica Press, p. 336-339.

Bromberger C., 2000, « Sport », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (nouvelle édition), Paris, PUF, p. 827-828.

Bromberger C., 2000, « Conférence d'ouverture », in L. Veray, P. Simonet (dir.), *Montrer le sport*, *Cahiers de l'INSEP*, 29, p. 17-27.

Bromberger C., 2000, « Le sport et ses publics », in P. Arnaud (dir.), *Le sport en France : une approche politique, économique et sociale*, Paris, La Documentation française, p. 97-113.

Bromberger C., 2000, « Les sens du sport », *UDAF Info*, 54, p. 2-3.

Bromberger C., 2000, « Du but contre son camp à l'erreur d'arbitrage. Les talons d'Achille des footballeurs et de leurs juges », *Le temps des savoirs*, 2 (*L'erreur*, numéro spécial), p. 17-38 [« L'errore. Fortuna del calcio e regolamentazione fallace », *Lancilloto e Nausicaa*, 2002].

2001

Bromberger C., Morel A. (dir.), 2001, *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », 17.

Bromberger C., 2001, « L'ethnologie à l'épreuve des frontières culturelles », in C. Bromberger, A. Morel (dir.), *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », 17, p. 3-24.

Bromberger C., 2001, « El futebol come ritual e come vision del mundo », in M.-A. Roque (dir.), *Nueva antropologia de las sociedades mediterraneas*, Barcelone, Icaria, p. 253-274.

Bromberger C., 2001, « Le sport : une forme de participation citoyenne ? », in P. Boniface (dir.), *L'Europe et le sport*, Paris, PUF, p. 83-88.

Bromberger C., 2001, « Las multitudes deportivas: analogia entre rituales deportivos y religiosos », *Revista Digital*, 29, Buenos Aires, efdeportes com.

Bromberger C., 2001, « El hinchismo como espetaculo total: una puesta en escena codificada y parodica », *Revista Digital*, 36, Buenos Aires, efdeportes com.

Bromberger C., 2001, « Pasiones ordinarias », *Revista Digital*, 41, Buenos Aires, efdeportes com.

Bromberger C., 2001, *Significaciones de la pasion popular por los clubes de futbol*, Buenos Aires, Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

Bromberger C., 2001, « L'ambiguïté du sport », *Contrepied* (*Où va le sport ?*, numéro spécial), 9, p. 47-50.

Albera D., Block A., Bromberger C. (dir.), 2001, *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH.

Bromberger C., 2001, « Aux trois sources de l'ethnologie du monde méditerranéen dans la tradition française », in D. Albera, A. Block, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 65-84.

Bromberger C., Durand J.-Y., 2001, « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? », in D. Albera, A. Block, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 733-756.

2002

Bromberger C., 2002, « Préface », in C. Pons, *Le spectre et le voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p. 7-8.

Bromberger C., Étienne B., Guerin M., 2002, « Les nouveaux lieux du politique », *La Pensée de Midi*, 7, p. 79-91.

Bromberger C., Todorov T., 2002, *Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle*, Arles, Actes Sud.

Bromberger C., 2002, « Supporter son équipe », *Panoramiques* (*Un monde foot, foot, foot !* numéro spécial), p. 99-106.

Bromberger C. (dir.), 2002, *Passions ordinaires. Football, jardinage, généalogie, concours de dictée...*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », [1re éd. 1998].

.

2003

Bromberger C., 2003, « Iran : tempi in urto », *Semestriale del Centro Studi Franco Fortini*, 1, p. 125-144.

Bromberger C., 2003, « Iran : les temps qui s'entrechoquent », *La Pensée*, 333, janv.-mars, p. 79-94.

Bromberger C., Meyer M. (coord.), 2003, *Cultures régionales. Singularités et revendications*, Paris, PUF (*Ethnologie française*, 3).

Bromberger C., Meyer M., 2003, « Introduction. Cultures régionales en débat », in C. Bromberger, M. Meyer (coord.), *Cultures régionales. Singularités et revendications* (*Ethnologie française*, 3).

Bromberger C., 2003, « Una pura questione di metodo. Ma lo sport è stato inventato per far piacere agli etnologi ? », *Lancillotto e Nausica*, 28, 3, p. 16-27.

Bromberger C., 2003, « Les rituels du sport », in N. Bottiglieri (dir.), *Letteretura e Sport*, Rome, Limina, p. 329-337.

2004

Bromberger C., Chevallier D., 2004, « De la métamorphose de la châtaigne à la renaissance du Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine », in C. Bromberger, D. Chevallier, D. Dosseto (éd.), *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, Die, Éditions À Die, p. 11-18.

Bromberger C., Chevallier D., Dosseto D. (éd.), *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, Die, Éditions À Die.

Bromberger C., 2004, « Préface », in I. Kadare, G. de Rapper, *L'Albanie entre la légende et l'histoire*, Arles, Actes Sud, p. 9-14.

Bromberger C., 2004, « Le spectacle sportif, révélateur des passions contemporaines », in G. Vigarello (dir.), *L'esprit sportif aujourd'hui* : des valeurs en conflit, Paris, Universalis, coll. « Le tour du sujet », p. 85-100.

Bromberger C., 2004, « Âshpazi dar Gilân » [« La cuisine au Gilân »], *Nâmeh-ye pazhuheshgâh-e Mirâs-e farhangi* (*Revue de la recherche du patrimoine culturel*), 4, p. 49-58.

Bromberger C., 2004, « Les pratiques et les spectacles sportifs au miroir de l'ethnologie », in Société de Sociologie du Sport de langue française (éd.), *Dispositions et pratiques sportives*, Paris, L'Harmattan, coll. « Sports en société », p. 115-128.

Bromberger C., 2004, « Los deportes, un indicador de las tensiones de la sociedad irani », *Revista Digital*, Buenos Aires, efdeportes.com., Año 10, 79.

2005

Bromberger C., Duret P., Kaufmann J.-C., Le Breton D., de Singly F., Vigarello G. (dir.), *Un corps pour soi*, Paris, PUF, coll. « Pratiques physiques et société ».

Bromberger C., 2005, « Trichologiques : les langages de la pilosité », in C. Bromberger, P. Duret, J.-C. Kaufmann, D. Le Breton, F. de Singly, G. Vigarello (dir.), *Un corps pour soi*, Paris, PUF, coll. « Pratiques physiques et société », p. 11-39.

Bromberger C., 2005, « *Gâvbâzi yâ varzâjang* » [« Jeu taurin ou guerre des taureaux »], *Gilevâ*, 81, p. 30-31.

Bromberger C., 2005, « Famille et parenté dans la plaine du Gilân (Iran) », in A. Kian-Thiébaut, M. Ladier-Fouladi (dir.), *Familles et mutations sociopolitiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 125-142.

Bromberger C., 2005, « Se poser en s'opposant. Variations sur les antagonismes footballistiques de Marseille à Téhéran », in R. Poli (dir.), *Passions sportives, identifications et sentiments d'appartenance*, Neuchâtel, CIES, p. 35-55.

Bromberger C. (avec M. I. Cunha et J.-Y. Durand), 2005, « "Como e que isto funciona" – Entevista com Christian Bromberger » *Etnografica*, vol VIII (2), p. 357-376.

Bromberger C., 2005, « Le pont, le mur, le miroir. Coexistences et affrontements dans le monde méditerranéen », in E. La Parra, T. Fabre (dir.), *Paix et guerres entre les cultures. Entre Europe et Méditerranée*, Arles, Actes Sud-MMSH, p. 115-138.

Bromberger C., 2005, « L'ethnologie de la France à la croisée des chemins », in D. Albera, M. Tozy (dir.), *La Méditerranée des anthropologues*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 147-178.

Bromberger C., 2005, « Football. Worldview, Quest for excitement and Collective Identities », *IMEROS* (Athènes, Foundation of the Hellenic World), 5.1, p. 207-219.

Bromberger C., 2005, « Pour une anthropologie du monde méditerranéen », in *La France et le monde méditerranéen*, Friburg-en-Brisgau, Frankreich-Zentrum Albert-Ludwig-Universität Freiburg, p. 25-46.

Bromberger C., 2005, « Le football comme drame philosophique », *Le nouvel Observateur* (Hors série *L'émergence d'une religiosité sportive*), oct./nov., p. 22-27.

2006

Bromberger C., 2006, « Ein ethnologischer auf Sport. Fußball und männliche Identität », in E. Kreisky, G. Spitaler (éd.), *Arena der Männlichkeit*, Frankfurt/Main, Campus Verlag, p. 41-53.

Bromberger C., 2006, « De la notion de patrimoine sportif », *Les Cahiers Espaces*, 88 (*Patrimoine sportif et tourisme*, numéro spécial), mai, p. 8-12.

Bromberger C., 2006, « Préface », in E. Terray, *Face aux abus de la mémoire*, Arles, Actes Sud p. 9-19.

Bromberger C., 2006, « Towards an anthropology of the Mediterranean », *History and anthropology*, 17, 2, p. 91-107.

Bromberger C., 2006, « *Eftetâ-ye muze-ye mirâs-e rustâ'ï-ye Gilân. Mantan-e sokhanrâni-ye professor Kristiân Bromberzhe* » (Inauguration du Musée du patrimoine rural du Gilân. Discours du professeur Christian Bromberger), *Gilevâ* (Rasht, Iran), 88, p. 40-41.

Bromberger C., 2006, « Entre autres en Méditerranée / Among others in the Mediterranean », Actes du colloque de la SIEF (26-30 avril 2004), *Entre autres. Rencontres et conflits en Méditerranée / Among Others. Encounters and Conflicts in European and Mediterranean Societies*, Marseille, Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, p. 19-36, p. 36-54.

Bromberger C., 2006, « Iran, el balon y el turbante », *Vanguardia*, 20 (Dossier *El poder del futbol*), julio/septiembre, p. 112-118.

Bromberger C., 2006, « Le spectacle du football professionnel en France », in S. Fournier, C. Bernie-Boissard, J.-P. Michel (dir.), *Tauromachies, sport, culture. Regards croisés sur les publics*, Paris, L'Harmattan, p. 165-189.

Bromberger C., 2006, « Widoxisko sportowe przedmiotem badan etnolocznych? », *Journal of Urban Ethnology* Varsovie, 7, p. 51-62.

2007

Bromberger C., 2007, « Cultures and identities in Europe through the looking glass of football », in M. Demossier (dir.), *The European puzzle. The Political Structuring of Cultural Identities at a Time of Transition*, New York-Oxford, Berghahn Books, p. 119-140.

Bromberger C., 2007, « Toucher », *Terrain*, 49, p. 5-10.

Bromberger C., 2007, « *Folklor, az Pâris tâ Gilân* » [« Le folklore de Paris au Gilân »], *Farhang-e mardom*, 9, p. 13-22.

Bromberger C., 2007, « D'un musée… l'autre. Réflexions d'un observateur participant », *Etnografica* (Lisbonne), 11, 2, p. 407-420.

Bromberger C., 2007, « *Tâlesh dar hâl-e pres shodan ast* » [« Le Tâlesh est pris en sandwich »], *Tâlesh*, 32, p. 20-22.

Bromberger C., 2007, « Iran : "Prise de vue" », *Encyclopedia Universalis* [www.universalis.fr].

Bromberger C., Mantran R., 2007, « Histoire politique depuis le XIX^e siècle », *Encyclopedia Universalis* [www.universalis.fr].

Bromberger C., 2007, « Iran : société et culture », *Encyclopedia Universalis* [www.universalis.fr].

2008

Bromberger C., 2008, « De la “ribote” en Provence au *sizdah bedâr* au Gilân (Iran). Variations sur deux modes de sociabilité conviviale », in C. Bromberger, M.-H. Guyonnet (éd.), *De la nature sauvage à la domestication de l’espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP, p. 47-55.

Bromberger C., Guyonnet M.-H. (éd.), 2008, *De la nature sauvage à la domestication de l’espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP.

Bromberger C., Lestrelin L., 2008, « Le sport et ses publics », in P. Arnaud, M. Attali, J. Saint Martin (éd.), *Le sport en France. Une approche politique, économique et sociale*, Paris, La Documentation française, p. 113-133.

Bromberger C., 2008, « As práticas e os espetáculos esportivos na perspectiva da etnologia », *Horizontes Antropológicos*, Ano 14, 30, Porto Alegre, Brésil, p. 237-253.

Bromberger C., Grodwohl M., Taleghani M., 2008, *La maison Rafi’i. Un exemple de sauvegarde architecturale dans la plaine du Gilân*, Téhéran, IFRI / Mo’in.

Bromberger C., 2008, « Dar bâb-e folklor-e Gilân (Az âqâ dâr tâ morqâne-jang) » [« Au sujet du folklore du Gilân – de Monsieur l’arbre à la guerre des œufs – »], *Najvâ-ye farhang* (*Le murmure de la culture*), automne-hiver (1386), p. 37-45.

Bromberger C., 2008, « Mu, farhang, ejtemâh » (« Poil, culture, société »), *Ensânshenâsi* (*Iranian Journal of Anthropology*), esfand 1386 [févr.], 179, p. 20-31.

Bromberger C., 2008, « La passion du football », in R. Poli (dir.), *Hors-jeu*, Genève, Musée d’ethnographie de Genève, p. 9-15.

Bromberger C., 2008, « Pilosité », in G. Boetsch (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS Éditions.

Bromberger C., 2008, « Hair: From the West to the Middle East through the Mediterranean », *Journal of American Folklore*, 121, p. 371-399.

Bromberger C., 2008, « De barattes en pressoirs à olives. Pour une ethnologie des techniques dans le monde iranien en général et au Gilân en particulier », *Nouvelle Revue des études iraniennes*, I, 1, p. 139-167.

2009

Bromberger C., 2009, « Germaine Tillion (1907-2008) », *L'Homme*, 189, p. 11-22.

Bromberger C., 2009, « Paradoxes iraniens », *La pensée de Midi* (*L'Iran, derrière le miroir*, numéro spécial), 27, p. 8-20.

Bromberger C., 2009, « Brèves de taxis à Téhéran », *La pensée de Midi* (*L'Iran, derrière le miroir*, numéro spécial), 27, p. 21-26.

Bromberger C., 2009, « Préface », in S. Sherkat, *Zanân*, *le journal de l'autre Iran*, Paris, CNRS Éditions, p. 10-13.

Bromberger C., 2009, « L'ethnologie de la France, du Front populaire à la Libération : entre continuités et ruptures », in J. Christophe, D.-M. Boël, R. Meyrand (dir.), *L'ethnologie de la France du Front populaire à la Libération*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 1-10.

Bromberger C., 2009, « La solution tâlech. Sur la transmission de l'appartenance confessionnelle dans le nord de l'Iran », *Les cahiers de l'IATEUR* (*Les vertus de l'interdisciplinarité. Mélanges offerts à Marcel Bazin*), Reims, Université de Reims, p. 105-109.

Bromberger C., 2009, « Pishgoftar » (« Introduction »), in T. Todorov, *Todorov dar Tehran* [*Todorov à Téhéran*], Téhéran, Nashr-e cheshmeh, p. 11-16.

Bromberger C., 2009, « Eine Stadt, ein Klub: Olympique de Marseille », in *Reise in die Provence. Kulturkompass fürs Handgepäck*, Zürich, Unionsverlag, p. 224-232.

Bromberger C., 2009 [2005], « Fussball: Die Bedeutungen einer weltumspannenden Leidenschaft », in R. Ladewig, A. Vowinckel (dir.), *Am Ball der Zeit. Fussball als Ereignis und Faszinosum*, Bielefeld, Transcript Verlag, p. 115-125.

2010

Bromberger C., 2010, « Commonplaces, tabooed themes and new objects in the anthropology of Iran », in S. Nadjmabadi (dir.), *Anthropological Perspectives: The New Millenium and Beyond*, Londres-New York-Oxford, Berghahn Books, p. 195-206.

Bromberger C., 2010, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard.

Bromberger C., 2010, « Du côté de l'hôpital : l'alopécie chimio-induite », in C. Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, p. 78-86.

Bromberger C., 2010, « De la race a l'esthétique en passant par la culture : trajets muséographiques de l'ethnologie française », *Museum Anthropology Review*, 4, 1, p. 56-62.

Bromberger C., 2010, « From race to culture to esthetics: A museographic journey into French ethnology », *Museum Anthropology Review*, 4, 1, p. 63-69.

Bromberger C., 2010, « Sport, football and masculine identity », in S. Frank, S. Steets (dir.), *Stadium Worlds: Football, Space and the Built Environment*, Londres, Routledge, p. 181-194.

Bromberger C., 2010, « Hélène », in F. Cousin, C. Pelras (dir.), *Matières, manières et sociétés. Hommage à Hélène Balfet*, Aix-en-Provence, PUP, p. 11-14.

Bromberger C., 2010, « Irrigation », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XI, [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xi].

Bromberger C., 2010, « Rural housing », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XII [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xii-rural-housing].

Bromberger C., 2010, « Kinship and marriage », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XIII [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xiii-kinship].

Bromberger C., 2010, « Ethnic Groups », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XIV [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xiv-ethnic-groups].

Bromberger C., 2010, « Préface », in L. Lestrelin, *L'autre public des matches de football. Sociologie des « supporters à distance » de l'Olympique de Marseille*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 11-12.

Bromberger C., Costantini P., 2010, « Questions croisées au sujet du documentaire », *Droit au but*, *Journal des anthropologues*, 120-121, p. 447-459.

Bromberger C., 2010, « Futbâl dar Irân », *Farhang va ensân* (*Culture and Human Being*), 6, 1, p. 110-125.

Bromberger C., 2010, « Az muzeï… muzeï digar: andishehâ-ye mohshâhedegari heyn moshârekat », *Farhang va ensân* (*Culture and Human Being*), 6, 1, p. 126-142.

2011

Bromberger C., 2011, « Notes sur les dégoûts pileux », *Ethnologie française*, 41, p. 27-31.

Bromberger C., 2011, « Popular and Literary Perceptions of Identity », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XV [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xv-identity].

Bromberger C., 2011, « Façons d'attendre ensemble », *Attendre ensemble. Exposition de photographies de Gérard Monnier (du 9 mars au 12 juin 2011) – Journal d'exposition*, Saint-Quentin-en Yvelines, Musée de Saint-Quentin-en-Yvelines, p.16-17.

Bromberger C., 2011, « Folklore », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XVI [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-folklore].

Bromberger C., 2011, « Az âqâdâr tâ morqâne jang. Goftâri chand dar bâb farhang mardomi-ye Gilân » [« De Monsieur l'arbre à la guerre des oeufs. Quelques considérations sur la culture populaire du Gilân »], *Farhang va ensân* (*Culture and Human Being*), 6, 1, p. 101-109.

Bromberger C., 2011, « Football et identité urbaine, la fin d'une époque », *Place publique. La Revue urbaine*, 28, p. 7-14.

Bromberger C., 2011, « Gender relations », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XVII [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xvii-gender-relations].

Bromberger C., 2011, « El futbol en Iran. Un indicador de las tensiones sociales y culturales » [http://www.efdeportes.com/efd159/el-futbol-en-iran-un-indicador-de-tensiones.htm].

Bromberger C., Digard J.-P., 2011, « Mahmoud Rouholamini (1928-2011) », *Studia Iranica*, 40, 1, p. 149-151.

Bromberger C., 2011, « Rasht i. The city » *Encyclopaedia Iranica* [http://www.iranicaonline.org/articles/rasht].

Bromberger C., 2011, « Le douzième homme », in P. Duret (dir.), *Faire équipe*, Paris, Armand Colin, coll. « Sociétales », p. 55-69.

Bromberger C., 2011, « L'équipe de France championne du monde en 1998 : la confiance incarnée ? », in Collectif, *Scènes de confiance*, Paris, Textuel, p. 54-61.

2012

Bromberger C., Gélard M.-L., 2012, « Culture matérielle ou expression matérielle de la culture ? », *Ethnologie française*, 42, 2, p. 350-357.

Bromberger C., 2012, « Gilân: Rural Production Techniques », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XVII [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-18-production].

Bromberger C., Shashahani S., 2012, « Rural Anthropology of the Middle East », *Anthropology of the Middle East*, 6, 2.

Bromberger C., 2012, « Gilân: System of Landholding and Stratification of Peasantry », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XVIII [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xix-landholding].

Bromberger C., 2012, « Gilân: Cooking », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XXI [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xxi-cooking].

Bromberger C., 2012, « Gilân: Handicrafts », *Encyclopaedia Iranica*, Gilân, XX [http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xx].

Bromberger C., 2012, « Préface », in G. Riaux, *Ethnicité et nationalisme en Iran. La cause azerbaïdjanaise*, Paris, Karthala, p. 7-12.

Bromberger C., 2012, « Masculin et féminin au champ. Les outils et le corps dans la riziculture du Gilân – Iran septentrional », in E. Anstett, M.-L. Gélard (dir.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », p. 35-46.

Bromberger C., 2012, « *Ta'zie* (le théâtre religieux) vs *Noruz* (la nouvelle année et ses rituels). Les enjeux de la politique du patrimoine immatériel de l'humanité en Iran », *Etnografica*, 16, 2, p. 407-417 [http://etnografica.revues.org/1561].

Bazin M., Bromberger C., 2012, « Langarud », *Encyclopaedia Iranica* [http://www.iranicaonline.org/articles/langarud].

Bromberger C., 2012, « Lâhijân », *Encyclopaedia Iranica* [http://www.iranicaonline.org/articles/lahijan].

Bazin M., Bromberger C., 2012, « Siâhkal », *Encyclopaedia Iranica* [http://www.iranicaonline.org/articles/siahkal].

Bromberger C., Zonabend F., 2012, « Isac Chiva (1925-2012) », *Terrain*, 59, p. 168-171.

Bromberger C., 2012, « Football as a serious subject of research », *Football research in an Enlarged Europe – FREE* [working paper : [http://footballperspectives.org/content/football-relevant-subject-serious-study-part-one].

Bromberger C., 2012, *Germaine Tillion ethnologue*, Paris, Association Germaine Tillion.

Bromberger C., 2012 (1982), « K antropologitcheskomou analizou antroponimov », *Questions d'onomastique* (*Voprosy onomastiki*), Ekaterinburg, 1, 12, p. 116-145.

2013

Bromberger C., 2013, « Souvenirs émus et regard distancié d'un anthropologue », in INSEP, *Londres 2012. Regards croisés sur la performance sportive olympique et paralympique*, Paris, INSEP, p. 306-310.

Bromberger C., 2013, *Un autre Iran. Une ethnologie du Gilân*, Paris, Armand Colin.

Bromberger C. (dir.), 2013, *Gilān. Entries on Gilān published by the Encyclopaedia Iranica*, New York, Encyclopaedia Iranica Foundation / Téhéran-Paris, IFRI.

Bromberger C., 2013, « Préface » in M. Saïdi-Sharouzed, *Le Téhéran des quartiers populaires*, Paris, Karthala, p. 7-8.

2014

Bromberger C., 2014, « Le "patrimoine immatériel" entre ambiguïtés et overdose », *L'Homme*, 209, p. 143-151.

Bromberger C., 2014, « Le carnaval ou le portail du temps » *Le monde à l'envers*, Paris-Marseille, Flammarion-MUCEM, p. 51-54.

Bromberger C., 2014, « Mascarades à l'iranienne », *Le monde à l'envers*, Paris-Marseille, Flammarion-MUCEM, p. 91-92.

Bromberger C., 2014, « Iran, el balon y el turbante », in B. B. Buarque de Hollanda, L. Guilherme Burlamaqui, M. A. Pereira de Souza (org.), *Desvendando o jogo: nova luz sobre o futebol*, Rio de Janeiro, Editora da UFF.

Bromberger C., 2014, « Attendre », introduction à *Terrain*, 63, p. 4-11.

Bromberger C., 2014, « Robin Hood-e batlâq-e Xazar » (« Le Robin des bois des marais caspiens »), *Xat-e mehr* (Téhéran), 31 [1393], p. 52-55.

Bromberger C., 2014, « Techniques et société dans la province du Gilân (Iran septentrional) » in C. Saraiva, J.-Y. Durand, J. Alpuim Botelho (éd.), *Caminhos e Dialogos de Antropologia Portuguesa. Homenagem a Benjamin Perreira*, Lisbonne, edição da Câmara Municipal de Viana do Castelo e da organização do Colóquio de Homenagem a Benjamim Pereira da Fundação Calouste Gulbenkian, p. 51-61.

Bromberger C., 2014, « Interfaith mariages. The Tâlesh solution », *Anthropology of the Middle East*, 9, 1, spring, p. 83-88.

Bromberger C., 2014, « Préface », in G. Barbichon, *Regard sociologique en archive. Cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 9-10.

Bromberger C., 2014, « L'effervescence ethnique et régionale en Iran. L'exemple du Gilân », in G. Dorronsoro, O. Grojean (éd.), *De la friction culturelle au conflit ethnique*, Paris, Sciences Po. Les Presses, p. 45-65.

Bromberger C., 2014, « Préface », in L. Anteby-Yemini (dir.), *Juives et musulmanes. Genre et religion en négociation*, Paris, Karthala-MMSH, p. 9-10.

Bromberger C., 2014, « Football and politics in Iran », in *Sport in politics and through history* (European encounters), Fehérvacsurgo (Hongrie), Karolyi Joszef Alapitvany, Paris, L'Harmattan, p. 131-141.

2015

Bromberger C., 2015, « Frontières alimentaires et culinaires dans le nord de l'Iran », in D. Saillard, D. Francfort (éd.), *Le goût des autres*, Nancy, Presses universitaires de Lorraine, p. 269-285.

Bromberger C., 2015, « El fútbol actual en Francia: regresión de lo fortuito y nuevas formas de fanatismo, *Efdeportes.com, Revista digital* (Buenos Aires), año 19, 20, enero [http://www.efdeportes.com/efd200/el-futbol-actual-en-francia.htm].

Sous presse

Bromberger C., « Perceptions et traitements de l'Autre proche dans le nord de l'Iran », *Safinè*, 1 (Venezia, en anglais).

Bromberger C., « Préface » à S. Parsapajouh, *De Zurâbâd à Islamâbâd. Ethnographie d'un quartier auto-construit.*

Bromberger C., « Les émotions sportives » in J.-J. Courtine, A. Corbin, G. Vigarello (éd.), *Histoire des émotions*, III, Paris, Le Seuil.

Filmographie

Grand P., 1990, *Passion et rituels de football*, 50 mn, Télévision Suisse Romande (C. Bromberger et A. Hayot A. sont conseillers scientifiques).

Bromberger C., Hayot A., 1990, *Droit au but* (film réalisé par P. Costantini), coproduction ministère de la Culture-INA (film 16 mm - 49 mn) [Prix du ministère des Affaires étrangères au Festival international du Cinéma du Réel, Paris-Beaubourg, mars 1991].

Bromberger C., 2002, *Germaine Tillion, une conscience dans le siècle*, IDEMEC et SCAV, Université de Provence, 26 mn.

III

Dis-moi quelle est ta grange… [1979] & Provence [1980]

Christian Bromberger et la « culture matérielle » en anthropologie

Marie-Luce Gélard

Dans ce texte, j'ai choisi d'illustrer comment les recherches de Christian Bromberger ont contribué et contribuent à modifier le paysage anthropologique de la « culture matérielle » – expression qu'il récuse – et qui servira de fil conducteur pour montrer combien sa réflexion a durablement influencé ce domaine d'étude en anthropologie sociale.

En 2011, j'ai eu le privilège d'ouvrir avec Christian Bromberger un débat à propos de la culture matérielle[1]. Il y expliquait notamment pourquoi il n'appréciait pas cette notion qui suppose l'existence d'une culture matérielle distincte d'une culture intellectuelle ou spirituelle. Or, il n'y a pas, écrit-il de « culture matérielle autonome ; il y a des expressions matérielles de la culture[2] ». La dissociation entre le matériel et le symbolique est une césure sans fondement.

> « Un calice relève-t-il du matériel ou du symbolique ? On voit bien les limites d'une telle coupure[3] ».

1 Lors du colloque international de la SEF (Société d'ethnologie française) et de l'EASA (European Association of Social Anthropologists – Association européenne des anthropologues sociaux) à l'occasion du 40e anniversaire de la revue *Ethnologie française* qui s'est tenu à l'université de Nanterre, les 21 et 22 juin 2011. Il s'agissait de croiser le regard d'auteurs dont l'œuvre a fait date et de plus jeunes chercheurs travaillant dans le même domaine afin de proposer un regard réflexif sur des thèmes de recherche initiés par la revue : le corps, la parenté, la religion, les migrations, la culture matérielle, etc.

2 C. Bromberger, M.-L. Gélard, 2012, p. 351.

3 *Ibid*.

Christian Bromberger vient de faire paraître dans la revue *L'Homme*[4], un article intitulé « "Le patrimoine immatériel" entre ambiguïté et overdose ». Il y aborde l'expression et la catégorie « patrimoine immatériel » conçues par l'Unesco en illustrant à nouveau le caractère artificiel d'un hiatus entre « culture matérielle » et « culture immatérielle ». Il revient sur la question de la qualification :

> « Il y a des expressions matérielles de la culture, et non une culture matérielle qui s'opposerait à une culture immatérielle. On a justement défini les objets comme de la pensée solidifiée et Mary Douglas et Baron Isherwood[5] disent tout aussi justement que les objets rendent visibles les catégories de la culture[6] ».

Christian Bromberger note que la place désormais accordée au « patrimoine[7] » en ethnologie est devenue « exorbitante », elle pose la question de la crédibilité de la discipline :

> « Ce repli patrimonial de l'ethnologie de nos sociétés me semble de mauvais augure, condamnant notre discipline à être une annexe — documentaire et épistémologique — des institutions chargées de la sauvegarde des biens culturels. Quelle régression[8] ! »

Comment mieux évoquer les interrogations sur la discipline ethnologique et sur son avenir ? Ces questionnements jalonnent la carrière de l'ethnologue.

La notion de « patrimoine ethnologique » apparaît au début des années 1980 en s'associant aux musées, musée-laboratoire, musée régional ou écomusée. La place de la culture matérielle y est déterminante et les débats nombreux. Les questions autour de la détermination des sociétés *via* les techniques sont diversement abordées par l'ethnologie avant de, peu à peu, se dissoudre dans des interrogations plus thématiques : le corps, la violence, l'injure, la mode, etc. Globalement, entre les années 1980 et 1990, l'ethnologie des techniques va devenir moins présente. On distingue par ailleurs une dichotomie singulière entre les ethnologues français qui développent leur recherche autour des processus opératoires et donc de l'action technique[9], alors que les ethnologues anglo-saxons s'orientent vers l'usage et l'emploi des objets.

---

4 *L'Homme*, 209, mars 2014.

5 M. Douglas, B. Isherwood, 1980.

6 C. Bromberger, 2014, p. 144.

7 Soulignons que le terme n'existe pas dans le monde anglo-saxon et qu'il est le plus souvent traduit par l'expression *culture and heritage.*

8 C. Bromberger, 2014, p. 150.

9 Voir les techniques de fabrication, d'emprunt et d'innovation : A. Leroi-Gourhan (1943-1945, 1964-1965), A.-G. Haudricourt (1962, 1987).

L'ambition de C. Bromberger est, à ce moment déjà, très clairement orientée vers le dépassement du clivage processus/usage en initiant la notion de « carrière » ou de « biographie » d'objets[10]. Si l'on sait depuis la parution de l'ouvrage d'Arjun Appadurai en 1986 que les objets ont une « vie sociale », ils ont désormais une « carrière ». Les enjeux symboliques et sociaux mobilisés par la culture matérielle, plus spécifiquement le « monde des objets », vont désormais occuper une place significative en anthropologie. Le questionnement de C. Bromberger et de D. Chevallier va s'orienter autour des innovations et des métissages que l'ère de la mondialisation génère. C'est précisément dans ce paradoxe entre la planétarisation des objets et l'attrait de plus en plus vif pour « le traditionnel, l'authentique et le patrimonial[11] » que va se situer tout l'enjeu de la recherche. Les textes de leur ouvrage interrogent le détournement, l'appropriation mais surtout ce paradoxe de « l'objet authentique[12] ».

La notion de « carrière d'objet » va ainsi jouer un grand rôle dans la reconfiguration de l'étude des artefacts en anthropologie, laquelle subit une profonde modification à la fois pragmatique et épistémologique. En effet, la notion mise en œuvre dans le cadre du programme de la Mission du patrimoine ethnologique[13] se distingue de celle de « biographie d'objets » ou de « vie sociale des objets[14] » dans la mesure où elle ne se limite pas à cette biographie mais intègre la naissance et le mode de fabrication des artefacts. C'est une alliance des traditions ethnologiques française, anglo-saxonne et nord-américaine, que proposent les auteurs en illustrant le détournement des fonctions initiales de certains objets, comme par exemple les techniques dentelières qui permettent de réaliser des prothèses ligamentaires. Dans ces carrières d'objets écrit C. Bromberger,

> « les phénomènes de "relances" de techniques ou d'objets traditionnels méritent d'être analysés ; d'où l'élaboration, avec Denis Chevallier, d'une

10 C. Bromberger, D. Chevallier, 1999.

11 C. Bromberger, D. Chevallier, 1999, p. 12.

12 Citons bien sûr les textes d'Igor Kopytoff (1986) et de Jean-Pierre Warnier (1994).

13 C'est précisément par une analyse de la notion de patrimoine, « mot-valise des années 1980-1990 » soulignent C. Bromberger et M.-L. Gélard (2012, p. 355) que cette analyse des carrières d'objets a vu le jour, parce que ces patrimoines sont mouvants, changeants, loin de la vision immobile dans laquelle on les présente. « À partir de 2003, la "Mission à l'ethnologie" a remplacé, au ministère de la Culture, la "Mission du patrimoine ethnologique". Paradoxe, cette "Mission à l'ethnologie" et la cellule qui l'a remplacée au sein du Département du pilotage de la recherche et de la politique scientifique (un pas de plus vers la marginalisation) se consacre au patrimoine et à l'histoire des institutions culturelles, alors que la "Mission du patrimoine ethnologique" impulsait des travaux d'ethnologie de la France centrés sur le présent (et son rôle pour le renouvellement de la discipline a été éminent) » (C. Bromberger, 2014, p. 150).

14 A. Appadurai, 1986.

> "relançologie", à la faveur de la publication du livre *De la châtaigne au carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine* (2004). Ces techniques et objets relancés sont souvent de "belles infidèles" par rapport à l'original, des compromis entre le "domestique" et le "marchand", des passerelles entre la tradition et l'innovation[15] ».

Le passage d'une analyse technologique, par l'étude de l'action technique que l'on peut globalement situer dans les années 1970, à une étude des usages sociaux des objets (début des années 1980-1990) par leurs diverses dimensions économique, religieuse, politique et symbolique instaure une véritable rupture.

La coupure est également marquée, comme évoqué plus haut, par l'importante distinction disciplinaire entre une tradition ethnologique française qui a « inclus la technologie dans son champ d'études, privilégiant l'analyse fine des processus opératoires menant à la fabrication des objets[16] » et une tradition anglo-saxonne plus proche de l'anthropologie économique et qui s'intéresse aux usages des objets. Un usage entendu dans le sens de la consommation. C'est une autre raison des deux réserves conceptuelles émises par C. Bromberger à propos de l'utilisation des termes « culture matérielle » : d'un côté la dissociation entre le matériel et le reste et de l'autre l'élimination, écrit-il, de la fabrication au profit de la seule consommation.

Dans un numéro spécial de la revue *Ethnologie française*, « Culture matérielle et modernité » (1996), M. Segalen et C. Bromberger posent la question de la diversité des statuts de l'objet à une période où la « culture matérielle » et la consommation de masse sont encore peu développées. Les auteurs soulignent expressément dans leur texte d'introduction que l'attrait récent, fin des années 1980, pour l'objet en ethnologie des techniques est venu des anthropologues anglais et nord-américains :

« On aurait pu attendre que cette nouvelle impulsion vînt de l'école ethnologique française qui – et c'est là une de ses originalités fondatrices par rapport à d'autres traditions intellectuelles – a pleinement inclus la technologie dans son champ d'étude, alors que cette spécialité relève le plus souvent de l'archéologie, de la muséologie ou des études consacrées au *design* dans les pays anglo-saxons. Or, en France, cet intérêt pour la culture matérielle aujourd'hui a surtout été le fait de sociologues, de psycho-sociologues et de technologues professionnels, tandis que la *social anthropology*, rétive à l'étude des *artefacts* sur les terrains exotiques, en a fait un de ses domaines de prédilection dès lors qu'elle s'est tournée vers

15 C. Bromberger, M.-L. Gélard, 2012, p. 355.
16 C. Bromberger, M.-L. Gélard, 2012, p. 351.

les sociétés de l'Occident moderne (*cf.* les travaux de Appadurai, 1986 ; Csikzentmihalyi et Rochberg-Halton, 1981 ; Miller, 1987[17]) ».

Le texte introductif reprend aussi les débats des ethnologues et la formule de Bruno Latour qui récuse « toute distinction entre le technique et le social, la fonction et le style[18] ».

D'une manière plus générale, la « technologie » a tenu une place importante dans la tradition ethnologique française bien avant quelle ne soit qualifiée de « culture matérielle ». La première classification disciplinaire est celle de Marcel Mauss en 1936 [1989] dans son célèbre texte « Les techniques du corps ». L'anthropologie des techniques naît en quelque sorte contre ou en marge des objets. On est ici au cœur des interrogations posées par Christian Bromberger à propos des « expressions matérielles de la culture », expressions ici corporelles de la culture, des techniques sans objet, l'outil étant le corps humain. La rubrique « Technologie » comme taxinomie disciplinaire et méthodologique est présente dans l'œuvre de Marcel Mauss et dans l'édition de ces cours donnés entre 1926 et 1939 à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris[19].

Il y énonce les différents domaines que l'ethnologue doit décrire et parmi ces domaines figurent les aspects technologiques au sens large qu'une société développe (technique de construction, d'élevage, d'agriculture, etc.) et, nous dit-il, une technique en particulier doit retenir toute l'attention des chercheurs ; or cette technique n'utilise aucun instrument, elle ne nécessite que la présence du corps humain. Ces actes et ces *habitus* du corps sont une technique qui s'enseigne différemment selon les cultures. La césure entre une culture matérielle autonome et un monde symbolique trouve déjà dans le texte de Mauss une pleine illustration de l'imbrication profonde et complexe entre le matériel et le symbolique[20].

Les « relectures » du texte de Marcel Mauss sont nombreuses[21] et la visée programmatique demeure quasiment sans suite mais l'on peut aisément percevoir dans ce texte la véritable découverte des *techniques du corps* lorsque Mauss écrit :

> « Nous avons fait, et j'ai fait pendant plusieurs années l'erreur fondamentale de ne considérer qu'il y a technique que quand il y a instrument. Il fallait revenir à des notions anciennes, aux données

17 M. Segalen, C. Bromberger, 1996, p. 5.

18 M. Segalen, C. Bromberger, 1996, p. 7.

19 M. Mauss, 1947.

20 Ajoutons que le corps humain, ni véritable objet ni symbole va concrétiser un autre débat anthropologique majeur, celui du dualisme nature/culture, mais c'est un autre débat.

21 Citons les textes suivants qui font une utile synthèse de ces relectures des « techniques du corps » : le numéro spécial de la revue *Current sociology* paru en 1985 sur le thème : « Les sociologies et le corps » ; D. Memmi, O. Martin, 2009 ; J.-F. Bert, 2012.

> platoniciennes sur la technique, comme Platon parlait d'une technique de la musique et en particulier de la danse, et étendre cette notion[22] ».

Le corps est à la fois objet et moyen technique. C'est dans cette association que l'idée de Mauss est fondatrice puisqu'elle pose explicitement la question de la relation entre technique et symbolique[23].

Là où la culture matérielle efface les expressions matérielles de la culture, selon l'heureuse formule de C. Bromberger, le corps sans les techniques du corps efface les expressions corporelles de la culture.

En 1950, dans son introduction au recueil de textes de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Claude Lévi-Strauss évoquait l'intérêt qu'il y aurait pour l'Unesco de reprendre l'ambition programmatique des *Techniques du corps*. Il écrit :

> « Des Archives internationales des techniques corporelles, dressant l'inventaire de toutes les possibilités du corps humain et des méthodes d'apprentissage et d'exercice employées pour le montage de chaque technique, représenterait une œuvre véritablement internationale : car il n'y a pas, dans le monde, un seul groupe humain qui ne puisse apporter à l'entreprise une contribution originale[24] ».

Pour C. Lévi-Strauss l'homme n'est pas le produit de son corps (ce que certaines théories biologisantes évoquent parfois), mais « son corps est un produit de ses techniques et de ses représentations[25] ». Le programme, on le sait, ne sera jamais suivi d'effet.

Plus d'un demi siècle plus tard, c'est le « patrimoine immatériel » qui va occuper le devant de la scène internationale en illustrant d'une part, le caractère artificiel voire fallacieux des catégories choisies par l'Unesco et d'autre part, leur échec à rendre compte de leur objectif initial, celui du « dialogue entre les cultures ». C'est en effet une des clauses, pour qu'une pratique soit inscrite sur la fameuse liste. Sur ce point, je renvoie à l'analyse de C. Bromberger qui illustre « l'aseptisation des faits culturels » par l'organisation internationale, laquelle gomme les aspérités, les conflits sous-jacents à certaines pratiques culturelles, les luttes symboliques.

> « La vision lisse et œcuménique propagée par l'Unesco entraîne une aseptisation, une chloroformisation des faits culturels et interdit de mettre le doigt là où ça fait mal. Or les traditions et les faits culturels ne sont pas lisses, mais rugueux, enjeux de pouvoir et de lutte symbolique. Les dossiers

22 M. Mauss, 1989, p. 371.
23 Pour plus de détails voir M.-L. Gélard, 2012.
24 C. Lévi-Strauss 1989 [1950], p. XIII.
25 C. Lévi-Strauss 1989 [1950], p. XIV.

> de quelques pages qui sont soumis à l'Unesco, les images flatteuses qui les accompagnent ne peuvent rendre compte des controverses dont ces "chefs-d'œuvre" font l'objet. Les auteurs des candidatures feraient-ils état de ces controverses, ils risqueraient de voir leur projet refusé au non de l'idéologie consensuelle ambiante[26] ».

L'apport de C. Bromberger à la « culture matérielle », j'y mets donc les guillemets de rigueur au travers de ses productions, est essentiel[27] et dépasse largement le cadre épistémologique que j'ai ici présenté. Cependant, cette question en apparence anodine souligne bien tout l'enjeu à la fois disciplinaire pour l'ethnologie et l'anthropologie sociale mais plus généralement encore, comme on a pu le voir à propos des politiques de préservations patrimoniales de l'Unesco. Le rôle de l'ethnologie est bien de discuter des phénomènes actuels et, à ce titre, l'ambition intellectuelle de C. Bromberger s'oriente vers cet apport de la discipline. Ce qui fait que, précisément, l'ethnologie ne peut se cantonner au carcan de la recherche ; elle doit s'impliquer, s'appliquer aux univers où elle a toute sa légitimité. Elle rate le porche de l'Unesco, c'est incontestable et C. Bromberger le démontre avec brio (2014), mais elle a aussi beaucoup à dire et à faire dans les Musées. Ainsi, la galerie d'étude du Musée national des arts et traditions populaires (ATP) et la salle des arts et techniques du Musée de l'Homme avaient pour ambition première, par l'exposition des techniques et des processus techniques, de « faire reconnaître une égale dignité aux cultures et l'unité de l'*Homo faber* et *sapiens*[28] ». L'esthétique n'était pas la préoccupation de ces deux musées et C. Bromberger de poursuivre :

> « On ne peut dire la même chose du Musée du quai Branly. […] L'ethnologie est évacuée : rien n'est dit – ou bien peu (à travers la signalétique discrète qui flanque les vitrines) – des peuples mentionnés, de leur vie quotidienne, de leurs ressources, de leurs techniques, de leur organisation sociale et politique[29] ».

C'est encore un rendez-vous manqué pour l'ethnologie et pour le monde des objets.

Toutes ces questions évoquées et débattues par C. Bromberger dans ses textes témoignent de son incroyable capacité à interroger la discipline en donnant aux chercheurs matière à penser, matière à sonder sans cesse

26 C. Bromberger, 2014, p. 146.

27 Citons à titre indicatif et non exhaustif ses textes suivants : 1979 ; 1996 (avec M. Segalen), 1999 (avec D. Chevallier), 2008, 2012a, b et c, 2014.

28 C. Bromberger, M.-L. Gélard, 2012, p. 355.

29 *Ibid*.

les contextes contemporains… C'est cela aussi l'œuvre magistrale d'un ethnologue, nous faire réfléchir au présent et à l'intérieur même de notre discipline aux enjeux terminologiques et à leurs conséquences. Les expressions matérielles de la culture en sont la pleine illustration et les objets n'ont pas perdu de leur attrait pour les ethnologues comme l'écrit C. Bromberger en évoquant le succès des vide-greniers, ces « musées de plein air[30] » qui donnent une deuxième vie aux artefacts, des recherches d'objet sur internet, des préoccupations de « développement durable » et des multiples pratiques de récupération d'objets.

« Bref il y a encore du pain sur la planche[31] ! »

30 P. Gabel, O. Debary, H. Becker, 2011, p. 5.
31 C. Bromberger, M.-L. Gélard, 2012, p. 356.

Références bibliographiques

Appadurai A. (éd.), 1986, *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bert J.-F., 2012, « *Les techniques du corps » de Marcel Mauss. Dossier critique*, Paris, Publication de la Sorbonne.

Bromberger C., 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets. Pour une sémio-technologie », *L'Homme*, XIX, p. 105-140.

Bromberger C., 2008, « De barattes en pressoirs à olives. Pour une ethnologie des techniques dans le monde iranien en général et au Gilân en particulier », *Nouvelle Revue des Études Iraniennes*, I, 1, p. 139-167.

Bromberger C., 2012a, « Gilân: Rural Production Techniques », *Encyclopaedia Iranica* (Gilân, XVII), Online edition.

Bromberger C., 2012b, « Masculin et feminin aux champs. Les outils et le corps dans la riziculture du Gilân – Iran septentrional », in E. Anstett, M.-L.Gélard (éd.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », p. 35-46.

Bromberger C., 2012c, « Gilân: Handicrafts », *Encyclopaedia Iranica* (Gilân, XX), online edition.

Bromberger C., 2014, « "Le patrimoine immatériel" entre ambiguïté et overdose », *L'Homme*, 209, p. 143-152.

Bromberger C., Chevallier D. (éd.), 1999, *Carrières d'objets, innovations et relances*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., Chevallier D., Dossetto D. (éd.), 2004, *De la châtaigne au carnaval : relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, Die, Éditions À Die, p. 11-18.

Bromberger C., Gélard M.-L., 2012, « Culture matérielle ou expressions matérielles de la culture ? », *Ethnologie française*, XLII, 2, p. 350-357.

Current sociology, 1985, « Les sociologies et le corps », 33, 2, p. 1-209.

Csikzentmihalyi M., Rochberg-Halton E., 1981, *The meaning of things*, Cambridge, Cambridge University Press.

Douglas M., Isherwood B., 1980, *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, Harmondsworth-New-York, Penguin.

Gabel P., Debary O., Becker H. S., 2011, *Vide-Greniers*, Paris, Creaphis.

Gélard M.-L., 2012, « “Les techniques du corps” de Marcel Mauss. Renouveau ou retour sur une question annexe » in E. Dianteil (éd.), *Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple*, Paris, PUF, p. 81-100.

Haudricourt A.-G., 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, II/1, p. 40-50.

Haudricourt A.-G., Dibie P., 1987, *Les pieds sur terre*, Paris, A.-M. Métailié.

Haudricourt G.-A., Delamarre J.-B., 1986, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Lyon, La Manufacture.

Kopytoff I., 1986, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », in A. Appadurai (éd.), *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 64-94.

Leroi-Gourhan A., 1943, Évolution et techniques, 2 t., Paris, Albin Michel.

Leroi-Gourhan A., 1964-1965, *Le geste et la parole*, 2 t., Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss C., 1989 [1950], « Introduction », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.

Mauss M., 1947, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

Mauss M., 1989 [1950], *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

Martin O., Memmi D., 2009, « Marcel Mauss. La redécouverte tardive des “Techniques du corps” », in D. Memmi, D. Guillo, O. Martin (éd.), 2009, *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Paris, EHESS, p. 23-36.

Miller D., 1987, *Material culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell.

Segalen M., Bromberger C., 1996, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, 26 (*Culture matérielle et modernité*), p. 5-16.

Warnier J.-P. (éd.), 1994, *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan.

Le roi Salomon et l'homme sauvage

Georges Ravis-Giordani

La plupart des récits qui seront ici appelés concernent des hommes velus, familiers à l'auteur des *Trichologiques*. On laissera de côté Nabuchodonosor, réduit à l'état d'homme velu et sauvage pour le punir d'avoir ordonné la destruction du Temple, mais nous ferons appel à Salomon qui en fut le constructeur. Sa présence, au milieu de ces hommes sauvages, peut paraître insolite ; il faudra essayer d'en rendre compte.

Les récits étiologiques que nous évoquons concernent en partie l'origine des savoir-faire fromagers (beurre, fromage, brousse), mais leur originalité est de rendre compte en même temps de la perte du secret qui permettrait d'aller plus loin que la fabrication de ces trois dérivés du lait.

Pour mieux comprendre ce qui va être dit, il faut d'abord exposer la technique de fabrication du fromage et du *brocciu*, telle qu'on peut encore l'observer en Corse chez les bergers qui procèdent de façon artisanale[1].

La première phase de transformation concerne le fromage[2], qu'on obtient par le caillage du lait entier au moyen de la présure[3]. Toutefois, avant d'ajouter la présure, le berger prélève une part[4] de lait entier (*puricciu*) qu'il met de côté pour la seconde opération, la fabrication du *brocciu*. Dans le nord et le centre de la Corse, jusque dans la région d'Ajaccio, le lait est caillé à la température ambiante dans une cuve en fer blanc (*caghjatoghja*). Quand le caillé s'est formé, le berger le rompt avec une louche en bois (*coghja*). Le caillé tombe peu à peu au fond de la cuve ; on recueille le

1 Cette description repose sur les observations faites dans les bergeries du Niolu et de Balagne. Voir G. Ravis-Giordani, 2001, p. 289-295.

2 En Corse, la fabrication du beurre est connue mais négligée ; la cuisine et la pâtisserie corses traditionnelles l'ignorent presque entièrement au profit de l'huile d'olive.

3 La présure est obtenue par le séchage de caillette de cabri ; la caillette est ensuite brisée en morceaux et délayée dans l'eau chaude ; ce liquide, une fois filtré, constitue la présure.

4 Environ un cinquième de la traite pour le lait de chèvre, un sixième pour le lait de brebis.

petit-lait (*seru*) que l'on verse dans un second récipient. Le caillé est déposé dans des faisselles (*fattoghja*) ; le petit-lait issu de l'égouttage sera ajouté à celui qu'on a retiré de la *caghjatoghja*.

La fabrication du *brocciu* peut commencer dès que le petit-lait est recueilli. Il est versé dans un chaudron en cuivre étamé à fond plus large que le col (*paghjolu*), et progressivement porté à 60°. On ajoute alors une poignée de sel et le lait entier (*puricciu*) mis de côté ; ce mélange est porté à une température de l'ordre de 75° ; au bout de quelques minutes, une floculence blanche remonte du fond du chaudron. On la recueille délicatement avec une écumoire (*paletta*) pour la disposer dans des moules en jonc. Toute cette opération suppose de la part du berger une attention constante : il doit surveiller la température du mélange, régler le feu au-dessous du chaudron afin que la chaleur soit répartie régulièrement, retirer progressivement des morceaux de bois afin que la température ne monte pas trop vite. Un instant d'inattention, un dosage imparfait du *puricciu* et du *seru* suffisent à faire rater l'opération. C'est à son *brocciu* qu'on reconnaît le savoir-faire d'un berger.

Le résidu du *brocciu* est appelé *ciaba*. Encore chaud, il sert à nettoyer les instruments qui ont servi à la fabrication du fromage et du *brocciu*. Il est ensuite donné aux porcs ou aux chiens.

Le premier récit que je voudrais évoquer est extrait du « Rapport sur les monuments mégalithiques de la Corse » publié en 1892 par Adrien de Mortillet[5]. Cette légende est liée à l'existence de dolmens situés sur le territoire de la commune de Santo-Pietro-di-Tenda, dans le nord-ouest de la Corse, en un lieu appelé Valle di l'Orcu. Mortillet nous dit que :

> « Durant de longues années, les Corses avaient tout fait pour s'emparer de l'Ogre, afin d'en délivrer le pays, mais ils n'avaient pu réussir à le prendre car toujours il fuyait avec la rapidité de la foudre au moment où on croyait le tenir. Un jour enfin, des bergers eurent une ingénieuse idée. Ils placèrent près de sa demeure une grosse et lourde botte enduite de goudron à l'intérieur. L'Ogre ayant vu cette chaussure y introduisit le pied qu'il ne put retirer. Ses adversaires fondirent alors sur lui pour le massacrer. Comme il lui était impossible de fuir, l'Ogre se rendit et parla ainsi : "Laissez moi la vie et je vous apprendrai à tirer grand parti du lait de vos chèvres". Telle serait l'origine du *broccio*. Non satisfaits, les bergers persistaient à vouloir le tuer, mais l'Ogre leur fit de nouvelles promesses : "Je vous apprendrai maintenant à fabriquer de la cire avec le dernier lait qui a servi à faire le *broccio*". Sur ces entrefaites survint l'Ogresse qui dit à son fils : "Ne donne pas cette recette, car tu n'échapperas pas à la mort". Et l'Ogre fut tué ainsi que l'Ogresse. »

5 A. de Mortillet, 1892.

Ce récit fait écho à beaucoup d'autres qu'il faut aller chercher de l'autre côté de la mer, dans les Pyrénées et dans les Alpes italiennes, françaises et suisses, où ils ont fait l'objet d'une collecte systématique. Le corpus recueilli est riche et varié. Plusieurs de ces récits offrent avec le récit corse des similitudes intéressantes. J'en retiendrai deux. Le premier, recueilli par Charles Joisten, dans la commune de La Vernaz (Haute-Savoie), raconte la mésaventure d'un petit « sauvage » qui, accompagné de sa mère, s'était approché plusieurs fois d'un chantier de construction d'un chalet. Les charpentiers, s'étant aperçus de l'intérêt qu'il portait à leurs chaussures, décidèrent de clouer une chaussure sur une poutre. Le petit « sauvage » mit le pied dans le soulier et fut aisément capturé. Sa mère s'enfuit en lui criant : « Ne vends jamais le secret de la *couetja* ni la vertu du *pimpolièe*[6] ».

Le second récit met en scène, non pas un homme sauvage, mais un groupe de fées qui fréquentaient assidûment les bords du lac Bénit (région du Mont Saxonnex, Haute-Savoie). Là aussi on leur tendit le même piège qu'au petit « sauvage ». L'une d'elles s'étant fait prendre, ses compagnes s'enfuirent en lui recommandant de livrer, à la rigueur, le secret du beurre et de la tomme mais surtout pas celui de la *mire* et de la *coeta*[7].

Christian Abry et Alice Joisten[8] ont rassemblé ces témoignages et beaucoup d'autres. Ils permettent de cerner les contours d'un complexe narratif qui vise à rendre compte à la fois de l'invention du fromage et de la brousse, et du secret qui couvre la production de denrées encore plus valorisées : la cire, le miel, l'huile, le sucre. Tous les récits mettent en scène un détenteur de secrets, un bipède couvert de poils, solitaire ou vivant en groupe familial, dans la forêt ou la montagne, ne parlant pas, ou mal, la langue des hommes[9]. Ce peut être aussi, comme on l'a vu, une fée ou un nain ; dans la région de Vallouise, où les Vaudois ont été pourchassés à la fin du XV^e^ siècle, c'est à eux qu'on attribue la maîtrise des secrets. Craintifs, ils sont aussi craints et méprisés.

---

6 La *couetja ou coeta* et la *mire* sont des noms locaux de la *ricotta*. Le *pimpolièe* est le serpolet ; il aurait la propriété de faire cailler le lait.

7 Même détail dans un conte audois : un laboureur capture un *ome salvatge* en remplaçant sa paire de sabots habituelle par une paire de souliers ; l'*ome salvatge* qui avait pris l'habitude des sabots essaie les souliers et ne parvient pas à marcher. Ramené à la maison, il s'émeut vivement de voir le lait bouillir sur le feu et s'enfuit (J. Maffre, 1939). Une autre ruse attestée dans un récit relevé en Piémont par M. Centini (2000) consiste à offrir du vin à un homme sauvage afin qu'enivré il se laisse capturer.

8 Outre la lecture stimulante de leurs travaux, je les remercie ici de m'avoir procuré une documentation qui m'aurait été, sans leur aide, inaccessible.

9 Les noms varient d'une région à l'autre : *Om salvarek* (Emilie-Romagne), O*mmo sarvadzo* (Val d'Aoste), *Salvanel* (Trentin-Haut-Adige), S*alvan* (Dolomites), *Sarvanot* (Piémont), *Salvanco* (Toscane), *Om pelos, Omenet ros, Urciat, Mazarol, Wilder Mann, Billmon*. Dans les Pyrénées, *Iretge, Ome salvatge, Sarrasin, Dragot.*

La relation avec les hommes s'établit tantôt sur le mode de la capture violente ou par ruse, tantôt sur le mode d'une approche amicale, d'une proposition de service émanant de l'homme sauvage ou des fées[10]. La rupture du lien est généralement la conséquence de la rupture d'un interdit posé par l'Homme sauvage, ou encore l'effet de la bêtise ou de la méchanceté des hommes. À Rueglio (province de Biella, Piémont), l'homme sauvage avait invité les jeunes gens à venir assister chez lui à la fabrication des laitages ; il leur montra comment faire le fromage et la *ricotta*. Enhardis par son comportement bonhomme, ils lui firent une méchante farce et placèrent sur son siège une clef chauffée au rouge ; l'homme sauvage, en s'asseyant, se brûla. Il s'enfuit et on ne l'a plus jamais revu[11].

Velu ou glabre, d'Esaü à Tarzan, l'homme sauvage est une figure permanente des mythologies, des légendes, du folklore. Roger Batra y voit, au sens littéral du mot, l'*alter ego* auquel l'homme occidental s'est toujours confronté pour définir son identité. Vladimir Propp lit les rapports difficiles de l'homme sauvage avec les humains comme l'expression d'un nouveau rapport à la nature : l'Homme sauvage, venu de la forêt et du monde de la chasse, est l'incarnation des menaces qui pèsent sur les champs[12]. Il présente des traits qui l'apparentent à ces divinités secondaires du panthéon antique, faunes, sylvains, nymphes, qui fraient avec les hommes mais appartiennent à la nature[13]. Immergés comme eux dans la nature la plus sauvage, ils en connaissent les secrets et peuvent les transmettre aux hommes.

Le seul récit corse où entre en scène un homme qu'on peut assimiler aux hommes sauvages est celui que nous devons à Adrien de Mortillet. En revanche, un certain nombre de récits sur l'origine du fromage et du *brocciu*, et sur l'impossibilité de faire plus, mettent en scène un personnage inconnu des récits alpins et pyrénéens, le roi Salomon, dans le rôle d'un fromager cherchant à inventer le moyen de faire de la cire avec la *ciaba*.

10 Dans la région de Saint Christophe en Oisans, les fées avaient annoncé qu'elles allaient faire du fromage. Des jeunes gens les épièrent, mais ils furent découverts au moment où elles allaient faire du sucre. L'une d'elles leur dit : « Vous êtes trop curieux, vous ne saurez plus rien ». C'est le seul cas où il est question de sucre dans le récit.

11 G. Plazio, 1979, p. 21.

12 V. Propp, 1983.

13 On évoque souvent Aristée et Silène. Aristée, fils de la nymphe Cyrèné et d'Apollon, fut instruit par les nymphes et par le centaure Chiron et apprit aux hommes à faire le fromage, le vin et le miel. Le satyre Silène, fils du dieu Pan (ou d'Hermès) et d'une nymphe, possédait une grande sagesse qu'il ne consentait à livrer que sous la contrainte. Midas l'enivra pour pouvoir le capturer.

Le premier récit que j'ai recueilli dans les années 1970, dans le Niolu (centre de la Corse), l'oppose à Saint Martin. Saint Martin, me disait un vieux berger, c'est le saint de l'abondance[14], tandis que Salomon rend stérile tout ce qu'il touche. Salomon, ayant réussi à faire le fromage et le *brocciu*, voulut tenter de faire de la cire avec la *ciaba*. Mais il s'endormit ; et quand il se réveilla, il constata son échec : « Aghju fattu *ciaba* » (j'ai fait *ciaba*) ; l'expression est restée pour dire « j'ai fait chou blanc ».

D'autres bergers m'ont présenté d'autres versions sur le même thème : pour l'un, c'est Saint Pierre qui aurait appris aux bergers à faire le fromage et le *brocciu* ; il voulait leur apprendre aussi à faire la cire mais celui à qui il essaya de l'apprendre s'endormit. Selon un autre interlocuteur, Salomon savait faire le *brocciu* mais ne voulait pas livrer son secret ; un berger plus rusé que les autres lui dit un jour : « tu sais, aujourd'hui j'ai réussi à faire le *brocciu* » ; « Ah, dit Salomon, alors c'est que tu as mis beaucoup de *puricciu* ». La même ruse aurait permis de lui extorquer le secret de la soudure ; à un forgeron qui lui disait qu'il avait réussi à souder, Salomon répondit : « Bien sûr, avec de la boue et de l'argile (*fanga e terra rossa*[15]) ». Même ruse dans un récit noté par Christian Abry dans le canton des Grisons (Suisse) : afin d'arracher le secret du gruyère, le berger dit un jour au *wild mann* qu'il a réussi à faire le fromage : « Alors c'est que tu as utilisé la caillette » dit le *wild mann*.

Enfin, un quatrième témoignage confirme tous ces récits mais en allant plus loin. Un ami berger devant qui j'évoquais ces récits me dit :

> « C'est vrai, avec la *ciaba* on peut faire de la cire ; il faut la faire chauffer en y ajoutant de l'huile, l'agiter avec une fourchette en bois comme si on faisait une omelette, on laisse reposer et la cire se forme[16] ».

Max Caisson[17] a également enregistré dans le sud de la Corse des récits où intervient Salomon ; ici, il est en relation avec la « sœur » que lui attribuent les légendes : la Sibylle. Salomon « avait eu l'idée » de faire du fromage et du *brocciu*, mais il ne savait comment faire ; il envoya donc un messager auprès de sa sœur et celle-ci lui enseigna tour à tour comment faire le fromage et le *brocciu*. À son troisième voyage, le messager ne rapporta pas le secret de la cire. Max Caisson rapproche ce récit d'autres légendes et mythes dans lesquelles un frère et sa sœur s'unissent et, dans cette union

14 « D'ailleurs, ajoutait-il, quand on renverse du lait par terre, on invoque Saint Martin ; ainsi ce lait ne sera pas gâché ».

15 Charles Joisten a recueilli dans l'Ariège des récits comparables sur les secrets de la soudure.

16 Cette information me fut donnée sous le sceau du secret ; aujourd'hui, tous les détenteurs ayant disparu, je me sens délié de ce serment. J'ai tenté l'expérience, peut-être pas assez longtemps… et j'ai fait *ciaba* !

17 M. Caisson, 2003.

incestueuse, découvrent le secret des techniques par lesquelles l'homme se rend maître de l'univers. L'interprétation est stimulante en ce qu'elle intègre le récit étiologique de l'origine des laitages dans un ensemble des récits concernant l'origine des techniques de transformation. Mais il paraît difficile de ramener à cette relation paradigmatique tous les personnages qui interviennent dans les récits alpins. Plus modeste et limitée sera donc ma lecture de ces récits.

La plupart des récits alpins, corses, pyrénéens mettent en scène des bergers qui sont à des degrés de savoir différents ; les plus ignorants ne savent apparemment faire avec le lait que du caillé naturel sans présure et sans affinage. D'autres savent faire le fromage mais pas la brousse. Les plus savants, comme Salomon, pensent qu'on peut faire quelque chose de plus et cherchent le secret de la cire. Nos récits visent donc à fonder un savoir technique élaboré, mais ils semblent dire plus que cela : comment penser le lait et les laitages dérivés ?

Le lait, pour tous les mammifères, l'homme compris, est la nourriture première ; si commune à toutes les espèces que, de l'animal à l'homme, l'allaitement est possible, et dans les deux sens : femme allaitant un petit animal, femelle animale allaitant un enfant[18]. Cette interchangeabilité est unique et les mythes ont fait fonctionner « vers le haut » ce rapprochement humanité/animalité : plus qu'un aliment, le lait est un élément primordial. Sa blancheur, symbole de pureté originelle, la variété de ses composants[19], le fait qu'il calme à la fois la faim et la soif suffisent à lui donner un statut symbolique particulier.

Les ethnologues qui ont étudié les sociétés pastorales ont accordé l'essentiel de leur attention à la gestion des ressources, à la conduite du bétail, aux structures sociales et politiques dans lesquelles est organisée la production. Ils se sont moins souvent penchés sur les produits.

Sous cet angle pourtant on peut distinguer fortement sociétés pastorales et agricoles.

Tous les paysans le savent : la terre est un bien « fermé » sur lui-même ; il ne s'accroît pas par lui-même, il faut le conserver jalousement[20], on ne peut l'accroître qu'en achetant une parcelle à un autre qui, par là même, s'en prive ou en la lui arrachant par la force. Le travail de l'homme (labour, brûlis, fumure, etc.) est ici indispensable pour empêcher son épuisement et il

18 J. Milliet, 2003.

19 Oribase (cité par B. Teyssandier, 2002) : « Tout lait a trois parties diverses, à savoir la menue, appelée petit-lait, la grosse, autrement fourmageuse, et la grasse, huileuse ».

20 L'agriculture itinérante (avec ou sans brûlis) n'infirme pas ce qui est dit ici, bien au contraire.

est un des fondements de l'appropriation du sol[21]. En revanche, les produits de la terre, eux, se reproduisent naturellement, le travail humain se greffant sur cette multiplication naturelle pour la porter à son rendement optimal.

Dans les sociétés pastorales, c'est l'inverse. Le bétail, sur lequel repose la production, a la propriété de se multiplier naturellement et cette dynamique fonde la logique expansionniste de ces sociétés guerrières, mangeuses de territoires[22]. En revanche, les produits – le lait, la viande, le sang, la laine, la peau – sont des produits « fermés », ils ne se reproduisent pas et l'homme doit, par son travail de transformation, en tirer le maximum, non pas en favorisant une multiplication impossible mais au contraire en les épuisant, en en tirant par un processus continu de séparation (découpe des carcasses, tannage des peaux, lavage des laines, écrémage, barattage, caillage du lait…) des produits utilisables pour ses besoins immédiats.

Si l'on refuse de s'engager dans cette voie, on peut choisir le chemin de Perrette. Que fait notre accorte laitière ? Elle aurait pu tirer de son lait une motte de beurre et un beau fromage. Elle préfère le vendre et, par l'argent obtenu, acheter un cent d'œufs. Elle reviendra alors dans la logique multiplicatrice du vivant. Elle pourrait s'en tenir là et élever des poulets. Spéculatrice invétérée, elle court-circuite ce processus et décide de recourir à nouveau à la médiation de l'argent en vendant les poulets et en achetant un cochon qu'elle vendra à son tour pour acheter une vache qui lui donnera un veau… et du lait, bouclant ainsi la boucle, ou plutôt la spirale ascendante, de la spéculation. Funeste erreur qui, par excès d'enthousiasme, provoque la gambade où s'abîment ses espérances.

Revenons donc au lait ; la formation du fromage et de la brousse a quelque chose de mystérieux. Notons au passage que ces processus se font sous l'action d'agents extérieurs, la présure pour le caillage, le *puricciu* pour le *brocciu*. On sait que c'est sur ce modèle qu'Aristote[23], mais aussi bien d'autres philosophes qui lui ont emboîté le pas, et la Bible elle-même[24], conçoivent la génération des êtres vivants. Représentation qui aura la vie longue ; on la retrouve au Moyen Âge chez Albert le Grand et jusque dans

21 C'était le cas en Corse jusqu'au début du XXe siècle : sur les terrains communaux, importants dans certaines régions de l'île, mettre en culture un terrain donnait un droit temporaire d'appropriation du sol.

22 À leur échelle, les bergers niolins n'ont pas échappé à cette loi. Ils ont conquis de haute lutte sur les bergers de Corte une partie de leurs pacages de montagne et par des moyens plus pacifiques (procès, achats, alliances) assuré leur mainmise sur de vastes zones de pacages d'hiver dans le nord de l'île.

23 « Quand la sécrétion de la femme, contenue dans la matrice, a pris quelque consistance, l'action de la semence du mâle y produit quelque chose qui ressemble beaucoup à l'action de la présure sur le lait » (*De la Génération des animaux*, livre II, 740 a).

24 « Ne m'as-tu pas coulé comme un lait et fait cailler comme du laitage ? » (Job, 10, 10).

les croyances populaires[25] : Sandra Ott l'a découverte, dans les années 1970, chez les bergers basques[26]. En Corse, nous en trouvons des échos assourdis dans l'expression qui désigne le moment où le *brocciu* monte à la surface du chaudron : on dit alors que le *brocciu crea*, du verbe *creà*, créer mais aussi naître ; le nouveau-né est désigné du mot de *criatura*. Autre signe de cette analogie entre la création du vivant et le laitage : il arrive qu'après avoir fait un premier *brocciu*, on ajoute à la *ciaba* une deuxième dose de *puricciu* pour faire un second *brocciu* (évidemment moins gras que le premier) ; le premier *brocciu* est alors dit *leghjtimu* (légitime).

Comment interpréter ces données ? La chaîne technique du fromage et du *brocciu* est celle d'un appauvrissement progressif de l'élément premier, le lait. D'une phase à l'autre, le résidu de l'opération est de plus en plus pauvre. Paradoxalement, plus la matière première s'appauvrit, plus le produit qu'on en tire est valorisé[27]. Ce qui fait la différence c'est, on l'a compris, la maîtrise des savoir-faire. Du fromage au *brocciu*, on passe du cru au cuit, d'un processus lent (deux heures environ) où on laisse faire la nature, à un processus rapide (trois quarts d'heure) dans lequel la maîtrise du feu, notamment au cours des deux ou trois dernières minutes, est décisive pour la réussite de l'opération. Giancarlo Plazio, analysant les processus qui caractérisent l'action technique dans les conditions du monde pré-industriel, y voit un « art du séparer ». « Filtrer, tamiser, cribler, carder, filer […] sont autant d'actes de séparation[28] ». Toutes les techniques pré-industrielles ne se résument évidemment pas à ce schéma mais il est en tout cas opératoire dans le cas qui nous occupe. On peut donc présenter la chaîne technique des laitages sous la forme suivante :

On pourrait s'étonner de voir mentionner comme horizon ultime du processus la cire et presque jamais le miel. Christian Abry et Alice Joisten ont essayé d'apporter une réponse à cette question en « rabattant » en quelque sorte le discours mythique sur la technique. En s'appuyant sur des travaux historiques suisses ou allemands mais aussi sur leurs propres observations et enquêtes conduites dans les Alpes suisses et en Scandinavie, ils ont mis en corrélation les récits qu'on vient d'évoquer et une technique parfaitement connue et maîtrisée en Suisse depuis le XVIII[e] siècle,

25 Parfois très élaborées, comme la cosmogonie du meunier Menocchio, exhumée des archives de l'Inquisition (C. Ginzburg, 1980).

26 S. Ott, 1979 et 1993.

27 On ne peut en dire autant du sérac si on en croit Marie-Anne Guérin qui explique le déclin du sérac par le peu de cas que faisaient les bergers de ce « fromage de la honte », consommé sur place (M.-A. Guérin, 2001). C'était exactement l'inverse en Corse.

28 G. Plazio, 1979, p. 6.

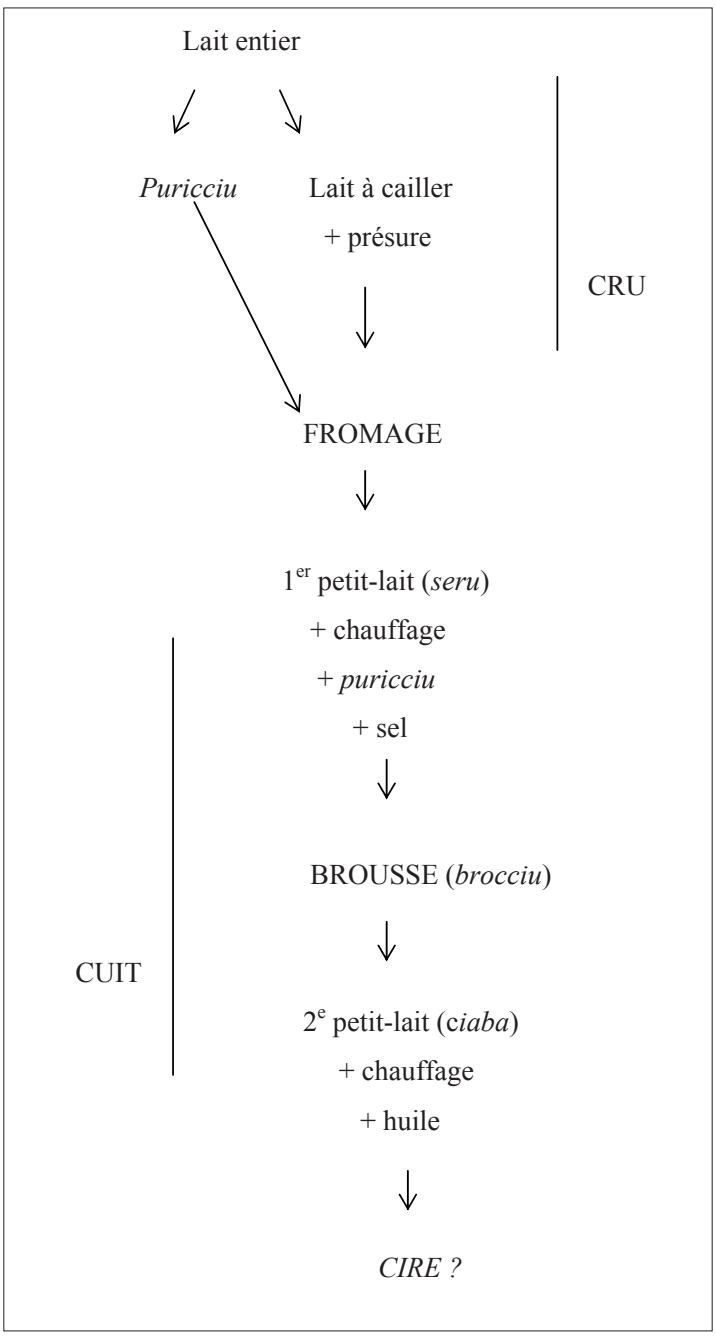


Figure 1. La chaîne technique des laitages

avant d'être abandonnée. Il ne s'agit pas de cire mais d'un résidu sucré tiré du lactose par *réduction* de la *recuite*, et qui se présente avec la couleur et la consistance d'une cire brune ; ce procédé est connu également dans les pays scandinaves où il donne lieu, encore aujourd'hui, à la production d'un fromage (*mesost*) et d'un beurre (*messmor*) sucrés. L'exploitation de cette technique a été assez développée pour faire, dans la décennie 1880-1890, la prospérité de la petite ville suisse de Marbach. Christian Abry et Alice Joisten voient dans cette proximité la preuve que les mythes, en laissant entrevoir que quelque chose de meilleur peut être tiré du deuxième petit-lait, « disent vrai », d'une vérité immédiatement lisible dans une technique maîtrisée, historiquement et géographiquement localisable. Mais alors, pourquoi ce savoir serait-il présenté dans les récits comme un savoir caché par ceux-là même qui le détiennent[29] ?

Lecteur attentif des *Mythologiques*, je persiste à penser que la vérité des mythes est à chercher dans leur logique propre, et qu'il n'est pas nécessaire d'en sortir. Bien d'autres éléments contenus dans nos récits se prêteraient d'ailleurs à cet exercice.

En outre, à quelques exceptions près[30], c'est de cire qu'obstinément nous parlent nos récits alpins et corses. Pourquoi cette préférence ? Peut-on invoquer la couleur jaune de la *ciaba* qui « appellerait » ? C'est la raison qu'un berger niolin m'a donnée. On peut aussi penser que la cire avait une valeur plus grande que le miel[31]. Comparée au lumignon à huile ou à la torche de bois gras qui éclairaient les chaumières corses, la bougie de cire était la lumière noble ; elle était surtout, dans les cierges, la lumière des églises et des processions, l'expression de la vie spirituelle. Ajoutons que l'opération de recueil de la cire laisse apparaître une analogie avec celle du *brocciu*. L'extraction traditionnelle du miel se fait à froid, par l'ouverture des opercules. Mais il reste toujours un peu de miel mêlé à la cire. On les sépare en les enfermant dans un sac qu'on plonge dans l'eau chaude. Le sac retient les impuretés, la cire s'écoule et remonte à la surface de l'eau, comme le *brocciu* remonte à la surface du *seru*.

Une deuxième question se pose. Comment expliquer dans nos récits corses la présence de Salomon, totalement inconnu dans les récits alpins ? Et comment expliquer son échec ?

---

29 Nos auteurs soulignent ce fait comme quelque chose de surprenant (C. Abry *et al.*, 1997, p. 246).

30 Dans un seul récit, le sucre est présent comme étant le secret perdu (*cf.* note 10). Dans les autres récits, quand il en est question, c'est toujours sous la forme d'une supputation présentée par les informateurs, sous la forme « le secret perdu c'était peut-être le sucre... » (C. Abry *et al.*, 1997, p. 238). Ce qui peut laisser penser que ces informateurs avaient entendu parler de cette technique et tentaient ainsi de s'expliquer le mythe.

31 On récoltait assez facilement le miel sauvage ; en revanche extraire la cire impliquait un savoir-faire élaboré.

Remarquons tout d'abord qu'à la différence des bergers alpins à qui est offert un savoir dont leur ingratitude, leur incuriosité ou leur méchanceté finit par les priver, Salomon nous est présenté comme quelqu'un qui cherche par lui-même et pour lui-même le secret des laitages et de la cire. Son attitude est celle d'un homme qui conjugue raison et sagesse. Elle lui donne une place à part sur la scène de nos récits.

Peut-on voir dans cet échec de Salomon une punition divine ? Dans sa vieillesse, Salomon fit bâtir pour les dieux de ses nombreuses femmes étrangères des temples qui étaient autant d'injures au Temple que seul il aurait dû maintenir[32]. Yahvé, irrité contre lui, lui annonça qu'il lui enlèverait son royaume pour le donner à un autre. Toutefois, ajouta Yahvé :

> « Je ne ferai pas cela durant ta vie, en considération de ton père David, c'est de la main de ton fils que je l'arracherai[33]… ».

De cette déchéance de Salomon, les récits corses ont gardé la mémoire : quand un homme se vante, il arrive qu'on lui dise « *Aiô, un fa micca u to Salamone* » (Allez va, ne fais pas ton Salomon), manière de le ramener à une plus juste évaluation des choses et de soi-même. Notons au passage que la succession des premiers descendants de David pourrait se lire sur un modèle d'intelligibilité analogue à celui qu'invoque Giancarlo Plazio. David ne peut empêcher totalement que sa vertu ne s'épuise dans ses descendants : à l'un il évite la perte de son royaume, pour l'autre elle se limitera à une partie seulement.

Mais on peut aller un peu plus loin. À bien y regarder, Salomon n'est nullement dans la position de l'Homme sauvage, tel que nous le présentent les récits alpins ou le récit de l'Orcu de Tenda d'où nous sommes partis. Je suis tenté de dire que ces deux figures se situent par rapport aux hommes ordinaires comme les deux pôles extrêmes de leur univers culturel quotidien[34] : d'un côté, la sagesse et le savoir, l'hyper-culture, marquée du sceau du divin mais néanmoins humaine et historiquement situable[35] ; de l'autre, l'hyper-nature d'un être qui, par son immersion dans la nature, est

32 Un berger niolin me disait qu'un de ses proches trouva un jour Salomon à quatre pattes, chevauché par une de ses concubines ; il l'interpella : « Salomon, Salomon, est-ce là ta sagesse ? ». Salomon en serait mort de honte.

33 1 R. 11, 9-13.

34 Cette opposition est extrême puisque le récit corse est le seul dans lequel l'Homme sauvage est mis à mort.

35 « Salomon est considéré comme le prototype du rationaliste qui est inévitablement conduit au péché par son approche logique » (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* art. Salomon). Même quand il ne trouve pas lui-même la solution, Salomon réfléchit et raisonne. Dans un autre récit qu'évoque Max Caisson (2003), Salomon parvient, en interprétant la mimique énigmatique que la Sibylle exécute, à comprendre comment disposer les dents pour faire une scie.

dépositaire d'un savoir inné qu'on peut lui arracher par la contrainte ou par la ruse[36]. Rien de tel avec Salomon ; il maîtrise son savoir, un savoir fondé sur la connaissance des lois qui régissent les choses et des ressorts qui animent les êtres[37]. Son échec dans sa dernière tentative pour faire de la cire est celui d'une raison technicienne parvenant à ses limites et sachant les reconnaître. Comparés au caractère fabuleux des récits alpins, les récits de Salomon, dans leur trivialité « trop humaine », me paraissent témoigner, chez les hommes qui les ont conçus, d'une autre attitude de pensée, d'une autre façon de dire que l'impossible existe et qu'on peut le tenter.

36 Une légende nous dit que Salomon fit prisonnier le démon Asmodée en l'enivrant et obtint ainsi de lui la maîtrise de la pierre *chamir* avec laquelle il put construire le Temple « sans marteau ni pics ni aucun outil de fer » (1 R. 6,7). Midas capture Silène par le même moyen. Ce thème a été repris dans le conte slave où Salomon affronte le démon Kitovras, dans lequel A. Mazon (1927) voyait le centaure Chiron.

37 Quoi de plus « rationnel » au fond que le jugement des deux mères !

Références bibliographiques

Abry C., 1992, « Les récits d'origine et «l'Homme sauvage» », in *L'Homme et les Alpes*, Grenoble, COTRAO-Glénat, p. 381-384.

Abry C., Joisten A., 1995a, « À propos des récits d'origine du fromage dans les Alpes. Tradition technique, mythique et magique », *Mémoires et Documents de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie*, XCVII, p. 7-26.

Abry C., Joisten A., 1995b, « Du drac aux sauvages, en passant par les Italiens et les Vaudois : un voyage à l'altitude du paysage mental des villages d'altitude », in J.-C. Duclos (éd.), *Villages d'altitude*, Arvieux, p. 1-14.

Abry C., Joisten A., Abry-Deffayet D., 1997, « Croyances techniques. À propos d'un puzzle ergo-étiologique entre les Alpes et la Scandinavie », in *Chemins d'histoire alpine. Mélanges Roger Devos*, Annecy, Archives de la Haute-Savoie, p. 219-250.

Batra R., 1994, *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origines of European Otherness*, Chicago, University of Michigan Press.

Caisson M., 2003, *Inceste et étiologies des techniques. Le Génie de la Sibylle*. À propos de quelques récits corses, Ajaccio, Éditions Albiana.

Centini M., 2000, *L'Uomo selvaggio. Antropologia di un mito della montagna*, Turin, Priula e Verlocchi ed.

Guérin M-A., 2001, « L'or des alpages : fromages et fromagers », *Alpes*, 11, avr.-juin.

Ginzburg C., 1980, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion.

Joisten C., 1962, « Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège », *Via Domitia*, IX, p. 15-82.

Maffre J., 1939, « L'homme sauvage et le lait », *Folklore*, 12, p. 32-34.

Milliet J., 2003, « Entre douceur et violence, le statut particulier des animaux allaités au sein par des femmes », in D. Blin, E. Thoueille, M. Soulé (dir.), *L'allaitement maternel, une dynamique à bien comprendre*, Paris, ERES, p. 151-176.

Mortillet A. de, 1892, « Rapport sur les monuments mégalithiques de la Corse », *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques*, III, p. 49-84.

Ott S., 1979, « Aristote among the Basques. The Cheese Analogy of Conception », *Man*, 14, 4, p. 699-711.

Ott S., 1993 [1981], *Le Cercle des montagnes, une communauté pastorale basque*, Paris, Éditions du CTHS.

Plazio G., 1979, *La Cera, il latte, l'uomo dei boschi*, Turin, G. Giapicchelli.

Propp V., 1983 [1946], *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard.

Ravis-Giordani G., 2001 [1983], *Bergers Corses. Les communautés villageoises du Niolu*, Ajaccio, Albiana.

Teyssandier B., 2002, « Allégories du fromage au Grand Siècle », *Dix-septième Siècle*, 217, p. 595-620.

Dans les pas de Christian Bromberger, une analyse sémio-technologique du matériel équestre

Catherine Tourre-Malen

Dans un article paru dans *L'Homme* en 1979, Christian Bromberger exposait les principes de l'analyse sémio-technologique[1], en définissant les trois étapes qui y président. La première consiste à établir « les exigences contextuelles que remplit l'objet, le système de convention qui en régit l'usage et le réseau de correspondance entre sa forme et ses fonctions spécifiques ». En effet, précisait-il,

> « un objet technique est d'abord la réponse formelle et matérielle à un ensemble d'exigences spécifiques, explicitement reconnues par les membres d'une société[2] ».

La deuxième étape s'attache à saisir les « correspondances entre variations formelles des objets et différences statutaires[3] », en se gardant d'attribuer aux signes une importance qui gommerait le statut pragmatique des objets. Enfin, la troisième étape vise à « dégager les significations latentes que véhicule la forme des objets » et « mettre au jour les mécanismes de correspondances entre particularités stylistiques et formes de pensées[4] ». Un objet, concluait-il, peut être ainsi successivement abordé « comme réponse à des exigences contextuelles particulières, signe du statut de son détenteur, symbole de l'*habitus* propre à un groupe social

1 C. Bromberger, 1979, p. 105-140.
2 C. Bromberger, 1979, p. 105.
3 C. Bromberger, 1979, p. 106.
4 C. Bromberger, 1979, p. 107.

et/ou ethnique » ; ces différents aspects devant être « pris en compte pour expliquer les processus multiples du changement technique[5] ».

Je me propose ici de m'inscrire dans les pas de Christian Bromberger pour décoder les évolutions de l'équipement du cavalier et du harnachement du cheval en France depuis 1960. Cette étude se fonde sur un vécu en tant qu'« indigène[6] », puis, à partir de la fin des années 1990, sur une observation participante en tant que chercheur dans des établissements situés principalement en Provence, en région parisienne et en Normandie. Ces clubs hippiques dispensent de l'enseignement, entraînent des cavaliers[7] et organisent des concours rattachés aux disciplines « traditionnelles[8] » – concours de saut d'obstacles (CSO), dressage et concours complet d'équitation (CCE). Ils offrent au regard un pan d'une culture équestre qui porte encore les traces de la figure de l'« homme de cheval », même si elle a connu de notables bouleversements ces cinquante dernières années[9].

Évolution de l'équipement du cavalier

Unisexe[10] à quelques variantes près, la tenue classique d'un cavalier se compose principalement d'un pantalon d'équitation (*jodhpur* ou culotte), de bottes ou de *boots*, d'une protection de tête (bombe ou casque…) et d'une veste selon les circonstances[11]. Cette tenue n'a pas de caractère

5 C. Bromberger, 1979, p. 107.

6 J'ai débuté l'équitation à la fin des années 1960 ; cavalière de compétition, monitrice d'équitation (1983), puis instructrice (1989), j'ai dirigé un centre équestre de 1983 à 1993.

7 J'emploie ici le terme « cavalier » de façon générique : il évoque donc les hommes et les femmes ; j'utiliserai le terme « cavalière » pour évoquer uniquement les femmes et l'expression « cavalier (homme) » pour n'évoquer que les hommes.

8 La Fédération Française d'Équitation rassemble un très large éventail de disciplines – équitation adaptée (para-équestre), jeux collectifs (*horse-ball*, *pony-games*…), disciplines ludiques, disciplines de pleine nature (tourisme équestre, endurance…), équitations de travail et de tradition (équitation d'amazone, équitations camargue, *western*, *doma vaquera*…), attelage, voltige. Chacune de ces disciplines possède ses caractéristiques propres. Elles ne représentent cependant pas des compartiments étanches pour les pratiquants : un cavalier peut s'initier à plusieurs d'entre elles et, même, participer à plusieurs circuits de compétitions. La plupart se pratique indifféremment à cheval ou à poney. Les disciplines « historiques », traditionnelles (CSO, Dressage, CCE) restent toutefois encore les plus courantes.

9 J.-P. Digard, 2004a, p. 186-201 ; C. Tourre-Malen, 2006, chap. VII.

10 Précision qui a son importance : l'équitation est un sport totalement mixte tant au niveau de l'enseignement que des compétitions.

11 On peut ajouter gants, polo ou chemise, imperméable, blouson, cravache, éperons, mais faute de place, je me restreindrai aux éléments essentiels.

obligatoire en dehors des compétitions, de dispositions particulières relatives au règlement intérieur d'un centre équestre ou encore de réglementations spécifiques – par exemple, le port du casque imposé par les assurances. Il est tout à fait possible d'aller à cheval avec un pantalon et des chaussures de ville, et tête nue. C'était d'ailleurs ce que portaient les « cavaliers-marchands[12] » qui, dans les années 1980-1990, essayaient les chevaux en *jeans* et mocassins à glands. Pour autant, la grande majorité des cavaliers de club adopte le « *look* bombiste[13] », dès le plus jeune âge et dès l'initiation, parfois avec une forme d'ostentation : il n'est pas rare de croiser des cavaliers en tenue dans le métro parisien, qui se rendent ou reviennent de leur séance d'équitation[14].

Pantalon d'équitation

Laissant de côté le *jodhpur* dont l'usage est peu répandu en France, je n'évoquerai ici que la culotte d'équitation dont la fonction pratique est d'apporter de l'aisance, voire d'améliorer la stabilité à cheval[15].

Cette culotte a changé de forme au cours de ces cinquante dernières années. Inspirée de l'uniforme militaire jusque dans les années 1960, elle se caractérisait par une ampleur au niveau des cuisses plus ou moins marquée selon que le modèle soit « Saumur » ou « demi-Saumur », et un resserrement à partir du genou pour ensuite adhérer au mollet. Des basanes – empiècement, en pointe, en peau ou en tissu – venaient renforcer l'intérieur de la jambe afin de protéger des frottements de la selle et de l'usure qu'ils engendrent. Certains anciens modèles masculins présentaient un système de fermeture à pont, comme les pantalons de marins.

La décennie 1970 fut marquée par deux changements significatifs : l'apparition des modèles en tissu « élastique » appelés aussi « culottes miracle » et son corollaire, l'entrée dans l'ère des « culs moulés[16] » – surtout féminins, les nouvelles matières textiles soulignant, en effet,

12 J'entends par là les cavaliers de compétition « professionnels » dont une grande partie de l'activité est le commerce de chevaux de sport. Les « travailleurs du cheval » ne vivent que très exceptionnellement des retombées directes de leur pratique compétitive : gains faibles, *sponsoring* peu développé, etc. (V. Chevalier, F. Le Mancq, « Travailler dans les mondes du cheval », communication au Colloque Sport et Travail, 30 juin 2008).

13 J.-P. Digard, 1999, p. 64. J.-P. Digard fait référence ici à la coiffe (bombe) de velours, noir en général, que portent les cavaliers, mais aussi plus largement à la tenue classique du cavalier précédemment décrite.

14 Il est vrai qu'à la différence des stades, des gymnases et des piscines, peu de centres équestres offrent des vestiaires et/ou des installations sanitaires qui permettent de se changer avant et après sa séance d'équitation.

15 C'est du moins ce qui est dit de certains modèles dont le fond est en peau ou, plus récemment, en un matériau « révolutionnaire » comme le *Gripping system* (Horse Prestige, mars 2014).

16 Pour reprendre l'expression de J.-P. Digard.

fidèlement les courbes du corps. Ainsi, bien qu'il intéresse les hommes et les femmes, ce type de culotte amorce, par sa seule souplesse, un mouvement de féminisation de la tenue équestre, tendance qui s'accentua au fil des décennies, principalement au travers de la gamme de coloris proposés. Cantonnées jadis aux tons unis beige, gris ou kaki, noir – couleur longtemps dite réservée aux seuls instructeurs –, blanc pour les compétitions –, les culottes d'équitation ne dédaignent pas, à l'heure actuelle, les tons vifs (orange, prune…), les tons pastels (rose, bleu…), le bicolore (gris-rose, gris-bleu, marine et fuchsia, marine-turquoise…), les motifs (écossais, pied-de-poule…), plus à même de plaire à un public féminin. Cette variété s'est accompagnée d'un élargissement de la gamme des tailles. S'il était difficile de dénicher à la fin des années 1960 des tailles enfant, on trouve aisément, depuis quelques années déjà, la taille 2 ans dans les magasins de grande distribution d'articles de sport. La fourchette de prix est, elle aussi, très large : de 11,45 euros (Décathlon, mars 2014) à 299 euros (Horse Prestige, mars 2014).

Bottes et boots

En cuir ou en caoutchouc, les bottes ont pour fonction générale de protéger des souillures (projections de boue, fumier), des frottements des étrivières, des coups de pied de cheval… Elles évitent que le pied du cavalier ne passe entièrement dans l'étrier. Dans les manuels, comme dans le quotidien de centres équestres, le port des bottes est associé à la préservation de la sécurité du cavalier. Enfin, elles améliorent l'adhérence du bas de jambe. La forme des bottes s'est légèrement modifiée depuis les années 1960, surtout pour ce qui est des modèles en cuir. Plus souples, ils épousent fidèlement la forme du mollet. La gamme des modèles s'est élargie au début des années 1990 avec l'arrivée des bottes « italiennes », munies d'un laçage devant et d'un *zip* à l'arrière. Faciles à enfiler, elles connurent rapidement du succès. Elles marquent aussi la fin d'une époque où les bottes en cuir étaient réservées à une sorte d'élite qui pouvait en assurer non seulement le prix, mais encore la « préparation » ; en effet, les bottes, même sur-mesure, demandaient alors d'être cassées à la cheville par une mise en forme manuelle jusqu'à ce que les plis soient parfaits. Les nouvelles générations de bottes sont moins exigeantes dans ce domaine et, par là, plus accessibles à tous. Enfin, la couleur la plus répandue reste le noir. Elle semble même difficile à détrôner : les bottes (en caoutchouc) rouges ou bleues lancées par la marque Aigle ne séduisirent ni les jeunes, ni les moins jeunes.

Au début des années 1970, les bottes, jugées trop conformistes, furent rejetées par tout un courant de pratiquants en rébellion contre le

« système[17] », comme ces cavaliers de la Gourmette (Avignon) qui arboraient ostensiblement une paire de baskets ou de Clarks défraîchie, par conviction ou par imitation. Leur apparence, subversive pour l'époque, choquait ceux qu'ils surnommaient les « vieilles barbes ». Ces derniers, en retour, les traitaient à mots couverts de « clochards dénaturant l'esprit cavalier », à la différence des cavaliers « gentiment habillés », c'est-à-dire ceux qui suivaient les codes de l'équitation traditionnelle. À la fin des années 1980, la notion d'irrespect que manifestait le port d'une culotte d'équitation sans bottes marquait toujours les esprits. La rumeur courait ainsi, parmi les stagiaires à l'École nationale d'Équitation (ENE), qu'il était interdit de s'afficher de la sorte dans Saumur. Nous nous gardions bien de le faire sans même connaître les sanctions que nous encourions, ni même vérifier la véracité de cette interdiction.

L'alternative entre tradition et subversion vint des *boots*. Ils donnent un « *look* » décontracté et permettent de marcher confortablement ; assortis de *mini-chaps*, ils offrent le confort des bottes et renouent avec l'image classique du cavalier. Dans le même temps, s'est diffusée la mode des grandes chaussettes – à losanges ou empiècements – à assortir au reste de la tenue. L'engouement pour les *boots* s'est réalisé concomitamment à une ré-organisation de l'enseignement de l'équitation qui favorise davantage la participation des cavaliers au travail des écuries et aux soins aux chevaux[18].

Veste

La veste représente une des pièces maîtresses du « *look* bombiste ». Sa fonction pratique originelle se révèle difficile à identifier : elle ne protège ni du froid, ni de la pluie et, jusqu'à l'arrivée des nouveaux tissus *stretch*, elle était plus gênante que confortable. Il est loin, toutefois, le temps où elle était obligatoire pour monter en reprise. À la fin des années 1960, on faisait la différence entre les clubs qui exigeaient le port de la veste et ceux qui ne le rendaient pas obligatoire ; les premiers étaient perçus comme beaucoup plus chics que les seconds, mais ils constituaient déjà des exceptions. Pas question de monter avec le *blazer* réformé de son frère ou de recycler la

17 Comprendre là tout ce qui relevait d'une vision traditionnelle de l'équitation.

18 Jusque dans les années 1960, lorsque les cavaliers arrivaient au club, ils trouvaient leur monture pansée et sellée, montaient le temps de leur reprise, et, une fois celle-ci achevée, remettaient leur cheval à un palefrenier qui s'en occupait ; il en était de même pour le propriétaire d'un cheval. La multiplication des petites structures, la volonté de rentabilité, les directives pédagogiques fédérales, l'émergence du phénomène poney ont entraîné la disparition de ce type d'organisation et favorisé le contact des cavaliers (à pied) avec les chevaux. Désormais, le temps passé au club hippique ne se résume plus à la seule pratique de l'équitation ; il comprend, que l'on soit simple cavalier ou propriétaire d'un cheval, des moments plus ou moins longs à côté du cheval (C. Tourre-Malen, 2003, p. 136-141).

veste de tailleur de sa mère, c'eût été déroger. Il fallait une « vraie » veste d'équitation, confectionnée en général sur-mesure, du moins en province car c'était un article encore peu présent dans les magasins de sport, sauf dans les rares boutiques spécialisées dans l'équitation.

À partir des années 1970, la veste ne se cantonna plus qu'aux compétitions. Au début des années 2000, sa coupe connut une modernisation initiée par la FFE. Cette dernière désirait, par là, rajeunir et décontracter l'image de l'équitation, arguant que des sports comme la natation, le tennis, le ski, l'athlétisme avaient vu leurs tenues respectives évoluer au fil des décennies, alors que l'équitation arborait, elle, une « veste immuable depuis près d'un siècle[19] ». Ce projet connut de nombreux détracteurs et le premier modèle proposé, inspiré des blousons de pilote de Formule 1, rencontra peu de succès. Dix ans plus tard, les vestes classiques sont toujours les plus répandues sur les terrains, mais cintrées, courtes, lavables, confortables, *stretch*… Elles ne sont que les lointaines cousines des modèles « pure laine » des années 1970. Le noir reste la couleur la plus courante, montrant par là l'attachement des compétiteurs au « *look* pingouin » – bottes noires, culotte blanche, chemise blanche, veste et bombe/casque noirs – que décriaient les partisans de la modernisation de la tenue. Viennent ensuite le bleu-marine, particulièrement prisé chez les cavalières aux yeux bleus, puis le gris très en vogue chez les junior filles à une époque. Bien qu'autorisés, le marron et le vert se rencontrent de façon exceptionnelle ; le rouge, peu usité chez les femmes, était, jusqu'au début des années 1990, implicitement réservé aux épreuves de CSO et aux cavaliers de 2e catégorie et plus[20]. La fidélité des cavaliers actuels à la tradition se manifeste également dans le port du frac lors des épreuves de dressage. Le gibus et la queue de pie – désormais au « *design* résolument moderne », « redessinée », en matière *stretch*, « déperlante » (GPA, mars 2014) –, longtemps apanages des grandes compétitions, se diffusent dans les épreuves de niveau moyen, surtout chez les cavalières.

Autre révolution initiée par la FFE au début des années 2000, le remplacement de « l'ensemble veste traditionnelle + chemise + cravate par un polo agréé[21] ». Cette nouvelle directive a amélioré de façon significative le confort des cavaliers lors des compétitions estivales. Jusqu'à la fin des années 1970, la plupart des juges se montraient inflexibles quant au port de la veste, même en pleine canicule, rétorquant « *Dura lex, sed lex* » à toute réclamation.

19 FFE, « La nouvelle tenue de compétition » (document interne), p. 4.

20 Ce qui correspond de nos jours aux catégories PRO 2 et 1, c'est-à-dire aux catégories les plus élevées (voir note 29).

21 FFE, « La nouvelle tenue de compétition » (document interne), p. 3.

Protections de tête et de dos

Bombe et casque

La bombe constitue un des emblèmes du cavalier. D'une efficacité souvent toute relative en cas de chute, elle a été remplacée, à la fin des années 1990, par un véritable casque[22], sous l'effet de réglementations qui imposèrent aux fabricants de répondre aux normes européennes (1984) et aux cavaliers d'être protégés même à l'entraînement – chose qui auparavant était, dans les centres équestres, conseillée, mais non obligatoire pour tous. Cela faisait d'ailleurs partie des privilèges qui distinguaient le propriétaire d'un cheval ou le cavalier confirmé, du commun des pratiquants. S'affranchir du port de la bombe reflétait ainsi un certain statut, alors qu'à l'heure actuelle, cela représente plutôt une prise de risque inutile. Aller nu-tête contrevient, en outre, pour les cavaliers de haut niveau et les enseignants, aux consignes fédérales qui leur recommandent d'être des exemples en matière de sécurité.

Depuis le début des années 2000, la gamme des couleurs des casques s'est élargie : à côté du noir, gris, bleu-marine traditionnels, on trouve du rose et du bleu pâle, présents tant dans la grande distribution que dans les marques prestigieuses, et des couleurs vives (rouge, vert, jaune[23]). L'éventail des prix est lui aussi vaste : 19,95 euros pour un casque basique (Décathlon, mars 2014), 800 euros pour le modèle « Custom » (Antarès, mars 2014), le rêve de beaucoup de cavalières. En compétition, l'adoption du casque a modifié la manière de se présenter au jury. En effet, jadis, les hommes ôtaient leur bombe pour saluer le jury, en prenant garde de ne pas en montrer le fond – dans le cas contraire, ils s'exposaient à ce qu'un juge leur jetât une pièce dans leur « escarcelle ». Les femmes, elles, gardaient leur bombe, inclinant la tête et, les deux rênes dans la main gauche, écartait la main droite ou faisait un petit geste de la cravache à la hauteur de l'oreille. Désormais, les deux sexes se présentent de la même manière, même en épreuve de dressage où le gibus permet pourtant aux hommes de se découvrir.

Gilet de sécurité

La diffusion du port du gilet de sécurité s'est amorcée au début des années 1990. Il fut d'abord recommandé, puis imposé par la FFE pour les épreuves de *cross*. Dans le même temps, les établissements l'exigèrent pour les reprises d'obstacles. Progressivement, les modèles s'allégèrent et apparurent dans la grande distribution. Cette protection dorsale se porte désormais dès les séances d'initiation. Elle connaît une version « *airbag* »

22 Certains fabricants se sont inspirés des sports automobiles et motocyclistes.

23 La marque Antarès propose un « modèle d'exception », totalement personnalisé.

qui se gonfle en une demi-seconde quand le cavalier est éjecté de sa selle. Lors de sa présentation au Salon du cheval, en 2000, cet accessoire fit sourire pas mal de « vieux » cavaliers qui y voyaient presque un *gag* et lui promettaient peu d'avenir en dehors des séances de débourrage. Quatre ans après, ce gilet gonflable se rencontrait en compétition de saut d'obstacles. En 2007, la première veste de concours officielle intégrant un système de protection reçut le trophée de l'innovation au Salon du Cheval de Paris[24].

Si l'on excepte les nouvelles matières qui entrent depuis une vingtaine d'années dans la confection de l'équipement du cavalier, les changements qu'a subi ce dernier semblent à la marge. Mais il faut se garder de les minimiser. En effet, les coupes plus cintrées, l'apparition de nouveaux coloris et l'élargissement de la gamme des tailles – témoins de différences statutaires, de sexe ou d'âge, entre les cavaliers – sont liés aux mouvements de féminisation et de juvénilisation que connaît depuis plus de trente ans la population des licenciés de la FFE. Par ailleurs, la multiplication des rayons « équitation » dans la grande distribution des articles de sport et l'élargissement de l'éventail des prix témoignent de la massification qu'ont connu les activités équestres ces dernières décennies[25]. Par ailleurs, la diffusion de nouveaux « objets » (casque, gilet) exprime l'importance donnée à la sécurité. Enfin, paradoxalement, le code vestimentaire relatif à la tenue d'équitation s'est assoupli, mais les pratiques des cavaliers témoignent d'un souci de la tradition.

Évolution du harnachement du cheval

Le harnachement usuel d'un cheval ou d'un poney[26] comporte une selle et tapis de selle, un filet ou une bride, des protections pour les membres[27] et parfois (de plus en plus souvent) un bonnet anti-mouches[28]. Ce harnachement est fourni par les centres équestres ; les cavaliers de club ne sont donc pas obligés d'avoir leur propre matériel, contrairement aux propriétaires de chevaux qui doivent posséder le leur. Mais on s'aperçoit

24 [http://www.airparka.fr/home/index.php], consulté le 28 mars 2014.

25 J.-P. Digard, 2004a, p. 189.

26 D'après le règlement fédéral, les équidés dont la taille (mesurée au garrot) ne dépasse pas 1,48 m sont considérés comme « poneys » et font l'objet de quatre catégories. Les catégories A (maximum 1,07 m) et B (plus de 1,07 m jusqu'à 1,30 m) sont réservées aux cavaliers les plus jeunes, les catégories C (plus de 1,30 m jusqu'à 1,40 m) et D (plus de 1,40 m jusqu'à 1,48 m) sont proposés dès l'âge de 10 ans environ et peuvent même être montés par des adultes.

27 Je m'en tiens là au harnachement classique, observé notamment sur les différents terrains de l'enquête.

28 Je laisserai de côté dans cette étude tout le matériel d'écurie (couverture, chemise, bandes de repos, matériel de pansage…), de même que le matériel rattaché au travail à pied (longe, longue-rêne…) et les enrênements.

vite que l'achat de matériel concerne plus ou moins tous les cavaliers. La compétition, par exemple, même pratiquée à un petit niveau et avec un cheval d'école, déclenche une vraie stratégie d'achat. Parallèlement à la multiplication du type d'épreuves et des championnats de France[29] et à l'engouement pour l'équitation à poney[30], les rayons des selleries se sont à la fois enrichis et diversifiés. S'il était peu aisé de trouver à la fin des années 1970, des guêtres pour poney shetland, c'est aujourd'hui chose facile même dans la grande distribution.

Selles et tapis de selle

La fonction pratique de la selle est de renforcer la stabilité du cavalier, notamment par la présence des étriers, et de protéger des secousses des allures. Dans les années 1970, il arrivait encore de débuter sur une selle d'arme réputée « avoir connu la guerre », mais ce temps est désormais révolu. Si le modèle le plus répandu, à l'heure actuelle, reste la « selle anglaise mixte[31] » on remarque une tendance à la spécialisation : selle de dressage, d'obstacle, de *cross*, de randonnée, d'endurance, de *hunter*… Il paraît maintenant décalé de monter en épreuve de dressage sans selle de dressage.

L'innovation vint des arçons qui, désormais rigides, semi-flexibles ou flexibles, sont fabriqués en matériaux composites (fibre de carbone, polyuréthane, polyéthylène…) à la place du bois traditionnel. Au milieu des années 1980, apparurent les premières selles synthétiques ; elles connurent un succès mitigé, tout comme leurs versions en couleur (rouge ou bleu vifs). À l'heure actuelle, les modèles en synthétique concernent plutôt les selles pour enfants (noir, noir et rose, ou noir et bleu pâle). Le cuir, noir ou naturel, reste de loin le plus prisé – vachette pour le bas de gamme, veau ou buffle pour le haut de gamme.

Outre la discipline, la matière, la couleur, le choix d'une selle dépend de plusieurs critères au niveau du cavalier : taille, besoin de se sentir « calé » ou non[32] – certaines marques proposent plusieurs profondeurs

29 L'organisation des compétitions s'appuie sur des circuits distincts et complémentaires. Les compétitions Club, basées sur une logique « participative » sont accessibles, dès l'initiation, à un large public de cavaliers (enfants et adultes). Les compétitions PONAM concernent uniquement les poneys. Elles intéressent seulement trois disciplines (CSO, dressage, CCE) et s'adressent à des cavaliers de moins de 18 ans ; elles sont axées sur une logique de sélection et de détection des couples, notamment pour les championnats européens. Les compétitions GICE (attelage, CCE, CSO, *hunter*, CCE, endurance) sont, elles aussi, basées sur une logique de sélection. Elles exigent des performances sportives élevées et ne sont accessibles qu'à des cavaliers qui possèdent un bon niveau technique. Elles proposent quatre catégories : Amateur (Amat) 4, Amateur (Amat) 3, Professionnel (Pro) 2, Professionnel (Pro) 1.

30 C. Tourre-Malen, 2009, p. 47-52.

31 Adaptée tant au dressage qu'à l'obstacle.

32 Un siège très creux et de gros taquets augmentent la stabilité du cavalier.

de siège : creux, mi-creux, plat pour être « plus près de son cheval[33] » et avoir toute sa liberté de mouvement[34]. Il dépend aussi du pouvoir d'achat. La fourchette des prix est très large : 200 euros pour une selle mixte dans la grande distribution, 2 900 euros pour une selle d'obstacle d'une bonne marque[35]. Entre également en compte l'influence de la mode ; passé un temps, il fallait avoir une « Delgrange », puis une « Devoucoux » ; à l'heure actuelle, les « Antarès » et les « Butet » semblent gagner des parts de marché. Les selles « Hermès », elles, peu usitées, sont considérées comme de « beaux objets » ; bien que luxueuses, on leur reproche d'être « trop lourdes », « pas assez sportives ». Enfin, le choix d'une selle prend en compte de plus en plus le confort du cheval. Lorsque ce dernier ne semble pas suffisant, on ajoute un protège-garrot ou un protège-dos qui vise à une meilleure répartition du poids sur le dos de la monture. La place de la selle et la nécessité d'un protège-dos font régulièrement l'objet de débats[36].

La selle s'assortit d'un tapis qui la protège de la sueur et protège le cheval des frottements. La forme des tapis n'a guère changé depuis les années 1960. En revanche, la gamme des coloris et des motifs s'est élargie afin, visiblement, de séduire la clientèle féminine. Les cavalières restent cependant le plus souvent sobres dans leur choix (blanc, noir, bleu-marine, rouge) ; parfois des adolescentes « s'éclatent » en achetant un modèle loufoque (à petites fleurs, fluo, écossais…) ou carrément « cucul » : rose Barbie. Seule une cavalière reconnue (cavalière de compétition et/ou propriétaire) peut se permettre un tel second degré ; une cavalière d'école ou de petit niveau s'exposerait, en agissant ainsi, à ce qu'on pense qu'elle ne connaît rien « à ce qui se fait ».

Harnachement de « tête » : filet, bride, collier

La fonction pratique du harnachement de tête est d'établir une liaison entre les mains du cavalier et la bouche du cheval et, par là, de contrôler sa vitesse et sa direction. La forme du filet et de la bride[37] a peu évolué depuis les années 1960, si ce n'est par une tendance générale à l'affinement (montants, têtière, muserolle, rênes…). Là encore, le cuir reste la matière

33 [http://www.selledelgrange.com], consulté le 27 mars 2014.

34 [http://www.butet.fr], [http://www.selledelgrange.com], [http://www.devoucoux.com], consultés le 27 mars 2014.

35 [http://www.forestier.com], consulté le 28 mars 2014.

36 [http://www.saddlefitting.fr], consulté le 28 mars 2014. Selon certains, seller « en avant » (près du garrot) gêne la liberté des épaules, pour d'autres, en revanche, seller « en arrière » fatigue le dos du cheval.

37 Une bride comporte deux mors – un mors qui agit sur la commissure des lèvres et un mors muni de branches et d'une gourmette qui a un effet abaisseur.

préférée des cavaliers. Les filets en matière « plastique » de couleur, pourtant lavables au jet, ne rencontrèrent pas de succès. Les embouchures, elles, se sont diversifiées – nouveau type de bras de levier, comme le mors « Pessoa » ; nouvelles matières, comme les mors en résine ou en maillechort « origan ». Malgré leur aspect purement technique, les embouchures connaissent des effets de mode ; certains mors sont en vogue alors que d'autres tombent en désuétude. Si les mors « sérieux » n'ont disparu ni des pistes de concours, ni des étals des marchands de matériel, on remarque, depuis les années 2000, une remise en cause de l'utilité des embouchures par les adeptes – assez peu nombreux, il est vrai, dans les centres équestres observés – de l'équitation « libre » ou « naturelle » ou encore de l'équitation dite « éthologique[38] ». De plus en plus de chevaux, même s'ils restent minoritaires, sont montés en licol ou avec un collier-frein, voire sans aucun harnachement de tête.

Protections

Guêtres et bandes

La fonction pratique des guêtres est de protéger les membres du cheval. Jadis utilisées dans le cas d'un défaut de la marche ou lors des épreuves de *cross* et plus rarement de CSO, elles sont devenues quasi systématiques pour toute séance d'obstacle depuis la fin des années 1980, voire pour toute sortie dans le cas des chevaux de propriétaire. Dans le même temps, elles ont fait l'objet d'une spécialisation – guêtres de CSO, guêtres de *cross*… L'innovation vint aussi de l'apparition des matières synthétiques et des Velcros. Enfin, là encore, la gamme des coloris se diversifia. Les couleurs très vives (rouge, vert, violet) se voient surtout sur des poneys de petite taille ; les tout jeunes cavaliers avouent fréquemment les mettre « juste pour faire joli ». En compétition, les cavaliers choisissent avant tout les marques de luxe (guêtres de marque en cuir de qualité, belle bouclerie…) ; « à la maison », ils mettent des protections d'entraînement plus simples. La fin des années 1980 vit également se diffuser l'usage des bandes polo dont l'éventail de coloris ne cesse de s'élargir.

Bonnet anti-mouches

Ce bonnet évite au cheval d'être importuné par des insectes, et au cavalier d'avoir une monture distraite, qui secoue la tête pour se débarrasser des mouches. L'introduction du bonnet anti-mouches dans les établissements équestres a commencé vers les années 1980 ; les premiers utilisateurs furent des femmes particulièrement soucieuses du confort

38 J.-P. Digard, 2004b, p. 133.

de leurs chevaux. Les cavaliers de compétition considéraient alors ces bonnets comme l'accessoire par excellence des « mémères-à-dada ». Selon eux, les chevaux avaient « un air ridicule avec ce truc sur la tête » ; et ils se refusaient à les affubler de la sorte, en ajoutant qu'un cheval bien dressé, donc soumis, supporte les mouches sans remuer la tête. Nonobstant ces réticences, l'usage du bonnet s'est répandu dans toutes les populations de cavaliers – mais pas toujours pour les mêmes raisons : si l'objectif de la majorité des cavaliers est bien de protéger les oreilles, quelques-uns s'en servent pour les boucher et rendre ainsi leur monture plus attentive, d'autres encore le mettent comme élément de parure.

Les changements au niveau du harnachement du cheval se réalisent sur de multiples plans : utilisation de nouveaux matériaux, hyperspécialisation, arrivée de nouvelles couleurs… À cela se superpose un phénomène de « vestimentarisation[39] ». De plus en plus, les cavalières surtout, sans tout à fait perdre de vue leur fonction pratique, envisagent tapis, guêtre, bandes et bonnet comme des pièces de garde-robe qu'elles coordonnent avec leur propre tenue. Les fabricants d'équipement entrent complètement dans leur jeu, voire le stimulent, en proposant aux « cavalières raffinées » des « panoplies féminines[40] ». Par ailleurs, on assiste à une forme de vulgarisation du matériel. On croise désormais dans les compétitions de petit niveau, des selles de grandes marques et du matériel « implicitement » réservés, il y a encore quelques années, aux cavaliers des grosses épreuves. Dans ce décalage entre le type de harnachement et le niveau du cavalier, les femmes montrent moins de pudeur que les hommes. Leur impudence provoque parfois des réflexions. Toutefois, le côté péremptoire des jugements s'atténue (surtout chez les hommes) si la cavalière est jeune et jolie[41]. Le rapport des cavaliers au harnachement laisse également entendre de nouveaux usages. Ainsi l'emploi systématique de guêtres, la diffusion du bonnet anti-mouche, l'engouement pour le collier frein… se montrent de bons révélateurs de la sensibilité générale des cavaliers à l'égard des chevaux. De même, la cohabitation et l'utilisation contrastée des embouchures témoignent du fossé de plus en plus profond qui se creuse entre, d'une part, les milieux professionnels du cheval, encore imprégnés de l'ancienne culture élitiste et utilitariste de l'« homme de cheval », et, d'autre part, le public et les nouveaux usagers du cheval, porteurs des aspirations hédonistes et des sensibilités animalières communes[42].

Comme on a pu le voir**,** les « objets équestres » – équipement du cavalier et harnachement du cheval – apportent une réponse aux contraintes

39 C. Tourre-Malen, 2006, p. 117-118.
40 *L'Éperon*, 2004, 236, p. 96.
41 C. Tourre-Malen, 2006, p. 119.
42 J.-P. Digard, L. Ould Ferhat, C. Tourre-Malen, A. Caporal, N. Vialles, 2004, p. 31.

techniques – fortes – de l'équitation. Certains des changements qu'ils ont connus ces cinquante dernières années résultent de l'évolution des matériaux – tissus élastiques, matières synthétiques, résines… – et/ou du souci d'une adaptation plus efficace aux exigences de chacune des disciplines équestres (selle de dressage à longs quartiers, selle de *cross* à taquets avant…) ; ils correspondent à cette « suite d'états de mieux en mieux adaptés qui illustrent le progrès[43] ». Ces changements reflètent également la féminisation et le rajeunissement de la population des cavaliers : nouvelles couleurs, effet « panoplies », gamme étendue des tailles…. À ces distinctions de sexe et d'âge, fortement stimulées par le *marketing*, s'ajoute le jeu traditionnel des fonctions distinctives de classes sociales liées au pouvoir d'achat et au « capital culturel équestre » – un jeu qui s'est élargi par rapport aux années 1960 du fait de la massification de la pratique cavalière et de l'émergence de la grande distribution. Ces changements portent aussi la marque d'une modification des mentalités en ce qui concerne la préservation de la sécurité du cavalier et du cheval, à rapprocher du phénomène de juvénilisation des pratiquants[44] et de la diffusion des « sensibilités animalitaires ambiantes[45] ». Enfin l'évolution des formes, tant au niveau de l'équipement du cavalier que du harnachement du cheval, laisse transparaître une nouvelle esthétique, une particularité stylistique. La tendance est, en effet, à un affinement – veste cintrée, culotte moulante, bottes ajustées, au plus près du corps du cavalier ; cuir fin, selle plate, recherche de la légèreté pour être au plus près du cheval, un rapprochement des corps, une fusion qui n'est pas sans rappeler le mythe du centaure.

Je n'ai suivi là qu'à gros points le canevas proposé par Christian Bromberger dans son article de 1979. Cette étude du matériel équestre aurait sans doute gagné à être complétée par des comparaisons entre divers types de cavaliers – homme/femme ; compétiteur/non-compétiteur, junior/senior… Elle aurait aussi gagné à être plus approfondie. Comme je l'avais déjà remarqué, lors de mon travail sur les techniques paradoxales[46], dès que l'on s'intéresse à la technologie, il faut entrer dans des descriptions fines prenant en compte non seulement le contexte, mais encore les matériaux de fabrication, des éléments de biomécanique, les aspects sémantiques, les usages sociaux… – descriptions qui, pour passionnantes qu'elles soient, ne tardent pas à lasser le lecteur. Peut-être est-ce là, en partie, la raison pour laquelle la sémio-technologie, malgré ses perspectives d'application et sa richesse heuristique, n'a pas suscité davantage de publications dans les pas de Christian Bromberger.

43 A. Leroi-Gourhan, 1945, p. 304.
44 C. Tourre-Malen, 2009, p. 47-49.
45 J.-P. Digard, 1999, p. 17.
46 C. Tourre-Malen, 2011, p. 209.

Références bibliographiques

Bromberger C., 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, XIX, 1, p. 105-140.

Digard, J.-P., 1999, *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard.

Digard J.-P., 2004a, *Une histoire du cheval*. *Art, techniques, société*, Arles, Actes Sud.

Digard J.-P., 2004b, « Des manèges aux tipis. "Équitation éthologique" et mythes indiens », *Techniques & Culture*, 43-44, p. 129-142.

Digard J.-P., Ould Ferhat L., Tourre-Malen C., Caporal A., Vialles N., 2004, *Cultures équestres en crise : professionnels et usagers du cheval face au changement. Compte rendu final d'activités 2001-2003*, Paris, Comité d'orientation scientifique et technique des Haras nationaux / Centre de recherche pluridisciplinaire du CNRS.

Leroi-Gourhan A., 1945, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.

Tourre-Malen C., 2003, « Les à-côtés de l'équitation. Rapport à l'animal et pratique sportive », 2003, *Études rurales* (EHESS), 165-166, p. 133-146.

Tourre-Malen C., 2006, *Femmes à cheval*. *La féminisation des sports et des loisirs équestres : une avancée ?*, Paris, Belin.

Tourre-Malen C., 2009, « Évolution des activités équestres et changement social en France à partir des années 1960 », *Le Mouvement Social* (La Découverte), 229, p. 41-59.

Tourre-Malen C., 2011, « Les techniques paradoxales ou l'inefficacité technique voulue », *L'Homme*, 200, p. 203-226.

Du rebut à l'œuvre d'art : les tapisseries de Roger Bissière (1886-1964[1])

Danièle Véron-Denise

Comme bien d'autres produits de l'activité humaine, mais dans une proportion plus importante encore, le destin des étoffes est de faire l'objet de nombreux recyclages : costume réajusté pour le petit dernier, robes offertes à l'église pour être transformées en autant de chapes ou chasubles, confection de *patchworks* utilisant les moindres bouts de tissu destinés au rebut… C'est naturellement dans les périodes ou les lieux marqués par la pénurie que se développe le plus l'ingéniosité dans la récupération. Et le recyclage des étoffes, nécessaires à l'un des besoins essentiels de l'homme – se vêtir – participe au premier chef de cette activité récupératrice.

Ce n'est pourtant pas pour répondre à cette nécessité vestimentaire que le peintre Roger Bissière s'est servi de ce matériau de seconde main, mais pour satisfaire un autre besoin humain, moins flagrant mais tout aussi incontournable : celui de la création artistique. Pendant deux ans, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, en 1946 et 1947, cruellement dépourvu des matériaux classiques nécessaires à l'exercice de son art, Roger Bissière s'est servi de vieux tissus glanés dans les greniers des paysans du Lot, région où il s'était installé. Avec l'aide de sa femme, il a transformé cette nouvelle matière première en panneaux brodés, et il a reconnu lui-même le rôle décisif que cette expérience avait joué dans son parcours artistique.

1 Je suis heureuse d'adresser mes plus vifs remerciements à toutes les personnes qui, à des titres divers, m'ont aidée pour la réalisation de ce texte : Édith Dauxerre et Jean-Jacques Gautier (Mobilier national), Fatima Louli (Service photographique de la Réunion des musées nationaux), Jeanne Brun et Claire Cauchy (musée d'art moderne, Saint-Étienne), Frédérique Goerig-Hergott et Frédéric Hamet (musée Unterlinden, Colmar) et Françoise Cousin (ethnologue, ancienne responsable des collections textiles du Musée du Quai Branly). Je remercie tout particulièrement Mme Laure Bissière pour son accueil chaleureux et le précieux éclairage apporté sur les conditions de fabrication des tapisseries par ses beaux-parents ; et sa fille, Isabelle Bissière, pour m'avoir fait bénéficier de son aide et de son intérêt.

« Tableaux de chiffons[2] »

Lorsque débute cette histoire, nous sommes en 1946, à la sortie du conflit mondial et de son lourd cortège de malheurs. Malgré la fin de la guerre, la pénurie est toujours là, bien installée. Pénurie de denrées alimentaires, et aussi, pour un artiste, pénurie de matériaux pour peindre : couleurs, pinceaux, toiles, tout manque... Comment faire ? Installé depuis 1939 à Boissiérette, dans le Lot, Roger Bissière s'explique :

> « Je n'avais ni toile ni huile alors j'ai fabriqué des tableaux avec des chiffons, des bouts de couleurs[3] ».

En l'espace de deux ans, il glane, il récupère, il découpe, il dispose, il compose, et Mousse, son épouse[4], fixe, coud, brode et rebrode, créant à eux deux une œuvre originale, sept panneaux textiles qui seront exposés en 1947, conjointement avec des peintures, à la Galerie René Drouin à Paris.

Leurs titres sont évocateurs de la nature et des astres (*Le Petit Cheval* ; *Soleil* ; *Clair de lune*) ou se réfèrent au monde pastoral (*Le Chevrier* ; *Pastorale fantastique*). Plus ancré dans l'époque, l'un d'entre eux se rattache à une actualité proche et terrible (*Hiroshima*, fig. 1, pl. I). Certaines de ces œuvres ornent les murs de divers musées ou institutions françaises, comme *Soleil* (fig. 2, pl. II) au musée de l'abbaye Sainte-Croix aux Sables-d'Olonne (dépôt du Centre Pompidou), *Pastorale fantastique* (fig. 3, pl. III) au musée d'art moderne de Saint-Étienne, *Chartres* (fig. 4, pl. IV) au musée Unterlinden à Colmar, *Le petit cheval* (fig. 5, pl. IV) au Mobilier national ; ou étrangères comme *Clair de lune*, conservé au Stedelijk Museum d'Amsterdam.

Rêves bucoliques et actualité dramatique

Toutes ces tapisseries se présentent comme de grandes pièces rectangulaires, disposées aussi bien selon un format vertical qu'horizontal, et dont les dimensions évoluent entre 1,30 et 3,15 m de largeur et 1,15 et 2,20 m de hauteur. Leur style les situe à la frontière entre le figuratif

2 L'expression est d'Alexandre Vialatte, écrivain, journaliste et traducteur d'auteurs allemands comme Kafka, Nietzsche, Thomas Mann... Il a écrit un texte en 1947 à l'occasion de l'exposition *Bissière* à la Galerie Drouin, publié en 1966 (voir A. Vialatte, 1966).

3 E. Mannoni, 1964, p. 2.

4 M^me^ Bissière, surnommée Mousse, est née Albertine Lotte.

et une expression moins classique, illustrant des thèmes bucoliques ou pastoraux, reflets de la proximité de leur auteur avec une nature recherchée et retrouvée. Les motifs qui les décorent sont nombreux et variés, disposés le plus souvent dans des compartiments juxtaposés aux coloris contrastés : personnages, astres, animaux, beaucoup d'oiseaux, quelques monuments, et des motifs géométriques simples comme des carrés, croix, losanges, lignes obliques, lignes brisées… Si les figures semblent sommaires ou archaïques à première vue, il ne faut pas se fier à leur apparente naïveté. Leur composition, rigoureusement organisée au sein d'une symétrie non contraignante, et le jeu des coloris subtilement équilibré leur confèrent une force et une présence révélatrices de la science éprouvée de Roger Bissière pour l'art mural. Spontanément se présente à l'esprit la formule choc d'Alexandre Vialatte :

« C'est le rêve d'un sauvage qui aurait tout appris[5] » !

Certains motifs sont récurrents, tels les personnages latéraux, monumentaux, présents dans cinq des sept pièces, figures hiératiques et tutélaires, anges ou vigiles, qui ne sont pas sans rappeler certaines statues-colonnes des architectures médiévales. Le soleil se montre à plusieurs reprises, encore timide dans la tapisserie éponyme (*Soleil*), mais aux rayons illuminant la cathédrale de Chartres (*Chartres*) ou astre vainqueur dans la *Pastorale fantastique*, que la musique des bergers semble glorifier ou que, tels de nouveaux Orphée, ils ont contribué à faire naître. Entourée d'étoiles sur un fond sombre, la lune du *Clair de lune* dispense sa clarté sur une autre cathédrale, jouant un rôle complémentaire et parallèle à celui de l'astre diurne. Enfin là encore *Hiroshima* se démarque des autres pièces par sa composition non compartimentée et ses figures au dynamisme dramatique : un homme à terre hurle de terreur à côté d'une ville qui s'effondre, tandis que l'ange de l'Apocalypse plane au-dessus de la scène dans un envol aux teintes rougeoyantes de feu, de sang, d'enfer, d'une puissance évocatrice comparable au *Cri* de Munch. Dans le même temps que cette tapisserie, le peintre exécutait plusieurs œuvres graphiques sur le thème d'Hiroshima, associant parfois cette scène à une *Crucifixion* que survole un ange exterminateur. L'artiste a été arraché à ses rêves bucoliques…

5 A.Vialatte, 1966.

Processus de création

Né en 1886 à Villeréal dans le Lot-et-Garonne, Roger Bissière a fréquenté pendant quatre ans l'école des Beaux-Arts de Bordeaux, avant d'intégrer à la suite celle de Paris. Après s'être adonné conjointement à la peinture, au journalisme, puis à la critique d'art dans des revues spécialisées, il a accepté en 1923 un poste de professeur de peinture et de croquis à l'académie Ranson à Paris, poste qu'il occupe jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Cette académie fut un lieu de rencontres et d'échanges pour toute une génération d'artistes[6] ; mais c'est là aussi que Roger Bissière a ouvert en 1934 un atelier dédié à la fresque et montré tout son intérêt pour l'art mural. En 1939 toutefois, assailli de problèmes d'ordres divers, il part s'installer dans le Lot, à Boissiérette, dans une maison qu'il a héritée de sa mère, et va rejoindre son épouse et son fils, partis l'année précédente. Là, il abandonne la peinture pendant quelques années et se lance dans diverses aventures agricoles, puis se replonge progressivement dans son art et, contraint par les circonstances, en explore de nouveaux aspects, utilisant notamment des bouts de tissu en guise de matière picturale.

La maison de Boissiérette est une ancienne maison de curé qui fut longtemps habitée par les tantes de Roger Bissière[7]. Son grenier regorgeait de vieilles étoffes : vêtements, tapis, rideaux, tissus en tous genres, unis, bariolés, damassés, imprimés, tricotés… Idéale matière première qui retrouva soudain une nouvelle vie (fig. 6, pl. V). Parfois même, certaines personnes étaient « sollicitées » par plaisanterie, comme le peintre Louis Latapie arborant un beau chandail en grosse laine de pays que Louttre, le fils de Roger Bissière, qui participait à l'occasion aux travaux de son père, avait proposé d'intégrer aux fameuses tapisseries.

Ces dernières sont le fruit d'une coopération. Roger Bissière, aidé ponctuellement par son fils, préparait le travail en découpant les étoffes selon les motifs désirés, les positionnait sur un fond posé à même le sol, tapis usé, vieux rideau, toile de jute… Il les ajustait, les déplaçait, les repositionnait ; puis, quand le résultat lui convenait, il fixait chaque morceau avec des épingles. Cette opération durait un, deux ou trois jours. C'est alors qu'intervenait Mousse à qui son mari avait laissé toute latitude mais en jetant tout de même un coup d'œil de temps en temps ! Patiemment, pendant des semaines ou plus, un à un, elle reprenait tous les morceaux d'étoffe qu'elle fixait alors définitivement, par des points de couture ou de broderie (fig. 7, pl. V). Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, cette

6 P. Le Nouëne, 1986, p. 36.

7 Je dois la plupart des renseignements contenus ici à l'obligeance de Mme Laure Bissière, fille du peintre Louis Latapie et épouse du peintre Louttre B (le fils de Roger Bissière) que je remercie très vivement.

intervention n'était pas anodine, car non seulement ces points avaient un rôle fonctionnel de fixation des étoffes entre elles, mais ils avaient aussi, à leur tour, un rôle décoratif dans la mesure où ils étaient apparents et ajoutaient une valeur graphique et une valeur colorée à l'ensemble. Parfois même, Mousse rajoutait des points de façon « gratuite », c'est-à-dire sur des surfaces qui ne nécessitaient pas de fixation supplémentaire (fig. 8, pl. V). Il fallait pour le moins avoir un certain sens esthétique pour trouver le point linéaire, le point zigzagant ou le point croisé[8] qui ne dénaturerait pas l'ensemble et s'accorderait avec les lignes générales de la composition, de même qu'il fallait avoir un œil exercé pour choisir la teinte de fil qui ne corromprait pas le chromatisme de la tapisserie. Là encore, le regard acéré d'Alexandre Vialatte et sa perception aigüe des formes et des couleurs lui ont fait découvrir toute l'importance de la touche finale apportée par l'épouse de l'artiste, son empreinte personnelle :

> « Qu'on songe combien cette couture à la diable, si négligée en apparence – ce plomb de vitrail – a d'importance par sa couleur qui fait jouer les tons sertis, ses épaisseurs, ses directions, ses naïvetés[9] ».

Et pourtant, Laure Bissière, sa belle-fille, nous l'a assuré : Mousse n'avait pas de formation particulière dans ce domaine, mais elle avait un goût prononcé pour « les choses de l'Art » et elle appréciait énormément cette participation à l'œuvre de son mari. Elle aurait aimé prolonger cette expérience, et on ne peut que lui reconnaître sa parfaite adéquation à la situation et aux valeurs esthétiques de Roger Bissière.

Une technique séculaire

À vrai dire, l'incursion de Roger Bissière dans ce domaine particulier de la création textile n'est pas totalement novatrice. Elle s'inscrit même dans une histoire séculaire de procédés décoratifs liés au textile et se rattache à la technique bien connue sous le nom de « broderie d'application ». Cette dernière consiste précisément à appliquer, sur l'étoffe à décorer, d'autres morceaux d'étoffes (ou quelquefois d'autres matériaux, tels que vélin, cuir, plaques métalliques, petits miroirs…) en les cousant sur le fond, en les bordant de cordonnets d'or, d'argent, de soie ou de laine, et parfois en les rehaussant de points de broderie supplémentaires. C'est ce qu'on appelait

8 Les points repérés sur ces tapisseries sont essentiellement des points de chausson, de bourdon, de tige, de croix et des points lancés.

9 A. Vialatte, 1966.

autrefois la broderie pourfilée, la retaille, la taillure, l'entretaillure, la découpure ou la hachebachure, procédé extrêmement répandu à toutes les époques et dont la diversité du vocabulaire qui sert à le nommer indique assez l'importance. Cette technique relativement rapide, économique, permettant de recouvrir de grandes surfaces en produisant parfois un effet spectaculaire, est également présente dans de nombreux pays. À titre d'exemple, on citera les femmes banjara en Inde qui brodent pour leur famille beaucoup de pièces aux fonctions bien précises dans les cérémonies de leur communauté. Après quoi, les brodeuses « grandes expertes du recyclage […] ne jettent jamais les morceaux usagés, mais les transforment et les utilisent dans d'autres contextes[10] » comme des panneaux muraux destinés aux touristes, composés de fragments d'anciens textiles assemblés en *patchwork*[11]. Toujours en Inde, on pense également aux brodeuses du Kutch qui :

> « […] se fournissaient en matériaux dans les bazars ou auprès de colporteurs. Des tissus de récupération – vieilles jupes, voiles usagés, etc. – pouvaient en outre être utilisés pour doubler certaines broderies délicates, ou pour encadrer les panneaux brodés des blouses de femmes[12] ».

De quelques précurseurs…

Pour rester dans un contexte plus proche de celui de Roger Bissière, on évoquera les incursions dans le domaine de la broderie d'un autre artiste français, son aîné d'une vingtaine d'années, Émile Bernard (1868-1941) qui lui aussi s'est intéressé aux arts décoratifs et s'est lancé dans la conception et la confection de panneaux muraux textiles, avec l'aide successive de ses diverses compagnes[13]. Parmi la quinzaine de pièces que l'on a pu recenser, l'une d'entre elles, un triptyque brodé intitulé *Bretonneries* (Hambourg, Museum für Kunst und Gewerbe), exécuté en 1892-1893, est traité selon la même méthode de broderie d'application, bien qu'avec des étoffes neuves. Cette œuvre a, du reste, tellement plu à son commanditaire – le comte de La Rochefoucauld – que le prix qu'il en offrit à Émile Bernard lui permit de réaliser son rêve : un grand voyage autour de la Méditerranée et jusqu'en Égypte où il s'installa pendant dix ans. Dans le sillage de Paul Gauguin à Pont-Aven, Émile Bernard était un artiste curieux de tout. Même s'il ne l'a pas révélé, il fut certainement influencé par les belles réalisations des

10 J. Regler, 2013, p. 25.
11 J. Regler, 2013, p. 27.
12 F. Cousin, F. Viollet, 2013, p. 10.
13 D. Véron-Denise, 2014.

brodeurs bretons, très actifs entre le dernier quart du XIXe siècle et la Grande Guerre, tout particulièrement dans le pays bigouden, non loin de Pont-Aven.

Émile Bernard et Roger Bissière se sont-ils rencontrés ? Nous n'avons pas la réponse. Mais le long passage professionnel de Roger Bissière à l'Académie Ranson ne fut certainement pas étranger à ses expériences textiles. Cette Académie avait été fondée à Paris en 1908 par le peintre Paul-Élie Ranson, à l'instigation de ses amis nabis[14] désireux de lui venir en aide à une période difficile de sa vie. Mais Ranson étant décédé prématurément l'année suivante, en 1909, la direction de l'Académie fut alors assumée par son épouse, France Ranson. Or le couple Ranson a été fort actif dans le domaine de la broderie et a présenté régulièrement aux Salons de la Société nationale des Beaux-Arts à Paris, de 1894 à 1898, des tapisseries conçues par Paul-Élie et brodées par France, sa jeune épouse[15]. Ces œuvres étaient certainement connues de Roger Bissière, de même que celles de leurs amis, comme Aristide Maillol, qui connut la célébrité comme sculpteur mais qui avait commencé sa carrière en installant un atelier de broderie dans sa ville natale de Banyuls, ou encore comme Josef Rippl-Ronai, le « nabi hongrois » qui s'était lancé lui aussi dans cette aventure avec sa compagne française Lazarine Baudrion. Roger Bissière connaissait également les incursions de Jean Lurçat dans cette technique ; avant de se lancer définitivement dans la tapisserie de lisse, cet artiste avait mobilisé les compétences de sa mère, puis celles de sa première épouse, Marthe Hennebert, et produit une dizaine de panneaux brodés.

« Des tableaux comme les autres[16] … »

Lorsque Roger Bissière s'est lancé à son tour dans la composition de « tableaux » textiles, il a pu se souvenir des travaux de ses prédécesseurs et en faire une base de réflexion. La période était néanmoins très différente, puisqu'il n'avait ni les moyens ni la possibilité d'acquérir des étoffes neuves pour cette entreprise, et qu'il était bien isolé. Son instinct créateur l'a poussé alors à « faire feu de tout bois », à utiliser comme les femmes

14 Groupe d'artistes qui s'intitulaient eux-mêmes les Nabis, c'est-à-dire les prophètes (d'une nouvelle peinture).

15 Sur les expériences de Ranson, Maillol, Rippl-Ronai et d'autres en matière de broderie, voir D. Véron-Denise, 2013, p. 33-43.

16 Pour l'exposition de ses œuvres à la Galerie René Drouin en 1947-1948, Bissière a rédigé une préface intitulée *T'en fais pas la Marie. T'es jolie*, dans laquelle il explicite son travail : « Mais s'agit-il là de tapisseries. Plutôt de tableaux comme les autres… » Texte reproduit dans le catalogue de l'exposition *Bissière*, Paris, Musée des Arts Décoratifs, 1966 [non paginé].

banjara ou celles du Kutch ce qu'il avait sous la main, c'est-à-dire tous les vieux effets textiles conservés dans les greniers de ce coin du Lot et à les transformer avec son génie propre. Il a lui-même fort bien expliqué ce processus :

> « Ce travail n'est pas le fruit d'une réflexion théorique ; il est né de circonstances difficiles, la guerre, et d'une certaine détresse. Il est né aussi de ce besoin de créativité, inné chez les artistes, presque compulsif, ce désir d'être le magicien qui transforme la citrouille en carrosse, ce besoin de métamorphoser la matière quelle qu'elle soit, pour exprimer ce que l'on a au fond de l'âme[17] ».

Par ailleurs, et pour les compositions elles-mêmes, Roger Bissière n'a jamais revendiqué qu'une seule source d'inspiration, un grand panneau brodé du XIe siècle, intitulé *Tapis de la Création* ou *De la Genèse*, conservé dans le trésor de la cathédrale de Gérone[18]… Et il est vrai que la comparaison de ces œuvres révèle bien des points communs dans la figuration des motifs en aplat, inscrits dans des compartiments aux formes élémentaires, répartis dans l'espace avec une certaine rigueur géométrique[19]. Et même s'il n'avait jamais vu sur place la broderie de Gérone, ni même une reproduction en couleurs mais seulement une photo en noir et blanc[20], Roger Bissière avait perçu la grande simplicité des rapports de tons entre les divers motifs et éléments.

T'en fais pas la Marie. T'es jolie[21]

Comme on l'a dit plus haut, les sept tapisseries de cette période furent présentées à la fin de l'année 1947 à la Galerie Drouin à Paris, en même temps que trente peintures. Elles étaient accompagnées d'un texte intitulé *T'en fais pas la Marie. T'es jolie* dans lequel Roger Bissière expliquait l'ensemble de sa démarche : « Le tableau qu'il soit à l'huile, à l'eau, qu'il soit fait d'étoffes, de ciment ou de la boue des chemins, n'a qu'une seule signification : la qualité de celui qui l'a créé, et la poésie qu'il porte en lui. » Et il terminait ses lignes en rendant un hommage pudique et tendre à celle qui l'avait si bien compris, si bien secondé et sans qui ses tapisseries n'auraient pas vu le jour :

17 R. Bissière, 1966.

18 Visible sur internet.

19 Il faut seulement préciser qu'il ne s'agit pas du tout des mêmes techniques, puisque la broderie de Gérone utilise des points de cordonnet, de chaînette, plats et d'autres qui ne sont plus identifiables, ce dont Bissière ne pouvait pas se rendre compte à partir d'une simple photo.

20 Voir Isabelle Bissière, dans *Bissière : «Pense à la peinture»*, cat. exp. Lyon-Colmar, 2004, p. 179. Aussi I. Bissière, V. Duval, 2001.

21 Chanson créée en 1947 par les Compagnons de la Chanson. Paroles et musique d'André Grassi.

> « Je ne veux pas clore ces pages sans dire ici la tendresse
> et la reconnaissance que je voue à celle qui m'a aidé
> à donner une réalité concrète et durable à ces images
> faites de pièces et de morceaux en les cousant
> patiemment durant des mois de ces mêmes mains
> humbles et laborieuses qui surent tisser
> un peu de bonheur autour de ma vie. »

L'exposition n'eut pas le succès escompté par son auteur : le public fut déconcerté, malgré toute l'estime que lui manifesta le milieu des artistes, notamment Alfred Manessier et Jean Dubuffet. Il fallut attendre encore quelque temps et de douloureuses difficultés financières pour qu'enfin, au début des années 1950, le talent de Roger Bissière soit reconnu à sa juste valeur, que ses expositions connaissent un succès grandissant et que sa notoriété se répande en France et à l'étranger.

Malgré le désir de Mousse qui s'était prise au jeu des tapisseries et qui aurait beaucoup aimé prolonger cette aventure, Roger Bissière se consacra dorénavant exclusivement à la peinture. Pourtant, comme pour les autres artistes que nous avons cités, son incursion dans l'univers du textile avait constitué un moyen d'expression à un moment donné de son existence, une expérience considérée comme bénéfique dans l'évolution de sa vie artistique. Maillol lui-même avait déclaré :

> « C'est par la tapisserie que j'ai commencé à faire de la composition[22] »

ou encore :

> « La tapisserie […] peut être considérée comme de la grande peinture. C'est un art plus beau, plus significatif que celui du tableau et je crois que j'aurais fait de belles choses, de véritables créations… mais, je n'avais pas d'argent[23] ».

Et Roger Bissière s'est expliqué de son côté :

> « J'ai fait pour mon compte bien des expériences utiles en maniant ces bouts d'étoffe. Ces tapisseries ont beaucoup influencé ma peinture et j'en ai tiré des déductions qui ont transformé l'aspect de mes tableaux[24] ».

De ces matières au rebut, l'artiste a créé des œuvres d'art, il a transformé la citrouille en carrosse et, finalement, « derrière ses tapisseries, c'est un grand poète qu'on découvre[25] ».

---

22 J. Cladel, 1937, p. 50.
23 J. Cladel, 1937, p. 50.
24 J. Lassaigne, 1969.
25 A. Vialatte, 1966.

Références bibliographiques

Baptiste-Marrey (textes réunis et présentés par), 1994, *T'en fais pas la Marie. Écrits sur la peinture 1945-1964*, Cognac, Le temps qu'il fait.

Bissière (Catalogue d'exposition François Mathey, Paris, Musée des Arts décoratifs), 1966, Paris, Musée des Arts décoratifs.

Bissière (collectif – Catalogue d'exposition, Paris, Musée d'art moderne de la ville de Paris), 1986, Paris, Paris-Musée.

Bissière : « Pense à la peinture » (Catalogue d'exposition, Colmar, Musée Unterlinden, sous la dir. de Sylvie Ramond et Viktoria von den Brügge), 2004, Lyon, Fage ; Colmar, Musée Unterlinden.

Bissière I., Duval V., 2001, *Bissière. Catalogue raisonné 1886-1964*, Neuchâtel, Ides et Calendes, 3 t.

Cladel J., 1937, *Maillol : sa vie, son œuvre, ses idées*, Paris, Grasset.

Cousin F., Viollet F., 2013, « Les brodeuses du Kutch (Inde, État du Gujarat) ; évolution de 1970 à 2012 », in D. Véron-Denise, F. Cousin (dir.), *Les Acteurs de la broderie. Qui brode quoi et pour qui ?,* Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, p. 9-20.

Lassaigne J., 1969, *Bissière*, tapuscrit d'une conférence donnée le 7 juin 1969 à Villeneuve-sur-Lot, Archives Bissière. Cité par Isabelle Bissière in *Bissière : « Pense à la peinture »*, 2004, p. 54.

Le Nouëne P., 1986, « Bissière 1886-1964. De l'intelligence d'une tradition au délicat du peintre », in Collectif, *Bissière*, 1986, p. 13-39.

Mannoni E., 1964, « Bissière, peintre de la lumière », *La cote des peintres*, juin, II, 17, p. 1-3.

Regler J., 2013, « Les broderies banjara à la croisée des chemins », in D. Véron-Denise, F. Cousin (dir.), *Les Acteurs de la broderie. Qui brode quoi et pour qui ?,* Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, p. 21-31.

Véron-Denise D., 2013, « Aristide Maillol et les tentures brodées d'artistes à la croisée des XIX^e^ et XX^e^ siècles : une affaire de famille », in D. Véron-Denise, F. Cousin (dir.), *Les Acteurs de la broderie. Qui brode quoi et pour qui ?,* Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, p. 33-43.

Véron-Denise D., 2014, « Les broderies d'Émile Bernard », *L'Estampille – L'Objet d'art*, févr., p. 66-73.

Vialatte A., 1966, « Tableaux de chiffons et sorcelleries plastiques », in *Bissière* (catalogue d'exposition), Paris, Musée des Arts décoratifs, non paginé.

La messe des santonniers de Marseille, du folklore à la ferveur

Régis Bertrand

La quarantième messe « des santonniers », explicitement présentée comme telle par le clergé, a été célébrée à Marseille le 17 novembre 2013 à l'occasion de l'inauguration de la foire aux santons. Cette cérémonie attire une assistance jugée « considérable » par la presse, qui occupe tous les bancs et remplit les nefs de la vaste église néogothique Saint-Vincent-de-Paul-les-Réformés, à l'extrémité de la Canebière. Elle n'est pas citée dans la bibliographie santonnière ni dans les quelques écrits récents qui traitent des « traditions marseillaises », ce qui d'ailleurs ne saurait surprendre : la séquence liturgique est ordinairement la grande absente de l'étude de la fête provençale. Je suis allé assister assez régulièrement à ces célébrations depuis 1979, avec le souci en particulier d'observer le compromis entre « folklore » félibréen et exigences liturgiques et pastorales, dont je vais rendre compte ici. J'ai pu aussi noter que si l'affluence ne faiblit pas, son évolution telle que j'ai pu la suivre peut paraître inattendue : à la différence d'autres cérémonies religieuses « provençales » et en particulier des messes de minuit les plus courues, qui ont tendu à glisser de la ferveur à une certaine folklorisation, l'inverse ici semble s'être produit.

Du latin au provençal, genèse d'une « tradition »

Le père Pierre Causse (1921-2009), prêtre de la Mission, dont on va voir le rôle, a rédigé à ma demande le 16 juin 2005 un très bref mais précieux historique. Il y signale qu'une messe « des santonniers » existait depuis le début des années 1950 à l'initiative de l'association

marseillaise « *? Prouvènço !* » et de Marcel Carbonel (1911-2003), alors président du Syndicat des santonniers. Elle était comme toutes les messes avant le concile de Vatican II célébrée en latin ; l'homélie et les chants étaient en provençal. C'est pour cette cérémonie que la santonnière Émilie Puccinelli-Meinnier (1905-1974) a composé sa « *Preguiero à sant Francès d'Assiso, patroun di santounié* ». Une feuille volante ronéotée qui fournit son texte porte l'*imprimatur* du vicaire général Lucien Gros et la date de novembre 1954[1]. Mais cette célébration semble être restée confidentielle. L'association « *? Prouvènço !* » n'ayant pu une année assurer la cérémonie fut dès lors relayée par l'*Escolo dei felibre de la Mar*.

En 1973, la messe connaît un changement important. Le concile Vatican II a autorisé la célébration en langue vulgaire (autre que latine). Quelques mois auparavant, le texte de la *messo en lango d'o* a été diffusé à titre expérimental. Le père Pierre Causse, un de ses principaux auteurs, célèbre cette année-là entièrement en provençal et prêche pour la première fois dans cette langue[2]. La messe est mentionnée brièvement pour la première fois en décembre 1976 dans le bulletin religieux du diocèse[3]. Le premier compte rendu de quelque ampleur que j'ai pu trouver dans la presse locale a paru dans *Le Méridional* du 27 novembre 1978. Il signale qu'une « messe organisée par le Syndicat des santonniers » a d'abord été dite à l'église des Réformés. L'article atteste de la participation de la chorale de *l'Escolo de la Mar* « pour la partie chant ». Il confirme surtout le début d'intégration de la messe au rituel de l'inauguration de la foire :

> « […] conduits par les tambourinaires, les santonniers ont descendu une portion de la Canebière pour se rendre aux allées de Meilhan où avait lieu l'inauguration de cette foire ».

La messe semble rester encore à cette date avant tout une commémoration des santonniers disparus. Le feuillet distribué aux fidèles cette année-là est simplement intitulé « *messo en lango nostro* ». Celui de l'année suivante porte en sous-titre « *messo di santounié* ». Elle constitue une nouveauté suffisante pour que Michèle Taddei, dans *Le Provençal* du 26 novembre 1979, lui consacre l'essentiel de son compte rendu :

> « Une foule considérable – plusieurs milliers de personnes[4] – a assisté hier à la messe solennelle qui marquait l'inauguration de la foire aux santons.

1 J'utilise ici un dossier rassemblant des livrets de la cérémonie et des coupures de presse constitué par mes soins.

2 P. Causse, P. Nougier, 2008.

3 *L'Église aujourd'hui à Marseille*, 36, 12 décembre 1976, p. 955.

4 L'église propose 750 places assises. Si l'on pose en hypothèse que tous les espaces libres ont été occupés, on ne saurait qu'à peine atteindre un millier d'assistants.

> L'église Saint-Vincent-de-Paul était trop petite pour contenir les fidèles – les santonniers, une dizaine de groupes folkloriques et aussi de nombreux Marseillais et des Provençaux, venus participer à cette célébration en *lengo nostro* que présidait S.E. Monseigneur Etchegaray, *cardinau archevesque de Marsiho*, entouré du père Causse et du père Vido (*sic* pour Vidau), qui officiaient en provençal ».

L'« Agenda du cardinal », publié dans chaque livraison du bulletin diocésain, indique pour la première fois cette année-là : « Dimanche 25 novembre, le matin, messe pour les santonniers à Saint-Vincent-de-Paul ». La livraison suivante consacre une page au compte rendu de la cérémonie et cite des extraits (en français) de la monition d'entrée du père Causse et de l'homélie cardinalice. L'article n'indique nullement que ce « grand concours de peuple », cette « foule recueillie », étaient venus entendre une célébration en provençal[5]. C'est donc à la fin des années 1970 que se produit ce qui est moins l'*invention* que la *découverte* par les médias d'une cérémonie qui devient alors une *tradition*[6].

À partir des années suivantes et quasiment jusqu'à nos jours, les descriptions de la messe se font brèves ou se réduisent à une mention, tant cette célébration qui a alors moins de dix ans est déjà considérée comme le préalable des cérémonies d'ouverture de la foire. *Le Provençal* du 29 novembre 1982 signale simplement que « la traditionnelle messe des santonniers » a précédé l'inauguration de la foire. Alain Dupuy écrit dans *le Provençal* du 25 novembre 1996 :

> « L'église des Réformés est comble et la ferveur s'exhale à fleur de psaume dans les volutes de l'encens. C'est ainsi qu'à Marseille s'ouvre la foire aux santons ».

Une liturgie en provençal

Le texte liturgique est celui de la Commission de la langue d'oc pour l'Église, dont la version définitive en provençal a été éditée en 1976 par un groupement félibréen marseillais, *Lou Rode dou Pichot Bousquet*. L'inauguration de la foire ayant alors lieu le dimanche qui précède le début

5 *L'Église aujourd'hui à Marseille*, 37, 18 novembre 1979, p. 759 et 39, 2 décembre 1979, p. 776.

6 En dépit d'un usage extensif de l'expression issue du titre d'E. Hobsbawm et T. Ranger (1983), l'on ne saurait en user *stricto sensu* dans le cas de la messe des santonniers, qui n'est pas promue par une autorité publique dans le but d'établir la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes ou d'imposer des codes de conduite.

de l'avent, la liturgie est celle du Christ-Roi de l'univers. La messe du temps ordinaire est intégralement chantée en provençal par le célébrant. Lui répond la chorale félibréenne et apparemment « le peuple » (une partie de l'assistance). Un « *refrin* » qui ne figure pas dans le texte liturgique a été intercalé entre les principales parties du *Credo*, lui-même chanté en provençal : « *Cresen, Segnour, siès la sorgo de vido* » (Nous croyons, Seigneur [que] tu es la source de vie[7]). Ce verset, tour à tour chanté par la chorale et l'assistance, dote la cérémonie d'une formule de chant courte et typée à l'air aisément mémorisable, que l'on entendra ensuite fredonner parmi ceux qui se pressent derrière les autorités et les groupes folkloriques pour l'inauguration de la foire.

Les santonniers morts pendant l'année sont énumérés au moment de la prière universelle. Michèle Taddei précise qu'en 1979, les santonniers ont lu ensuite la *Preguiero à sant Francès d'Assisi, patroun di Santounié* d'Émilie Puccinelli-Meinnier. Pendant la communion, particulièrement longue à cause de la difficulté des prêtres à se frayer chemin à travers la foule, les tambourins et la chorale interprètent des noëls. Le chant final est, en 1978-1979 et 1980, le *Prouvencau et Catouli*, composé par Malachie Frizet au début de la III[e] République, sans doute considéré comme le cantique provençal le plus connu d'un très large public.

On va ensuite modifier ces deux séquences assez discutables, puisque l'on chantait Noël avant l'entrée dans l'avent et que le chant de Malachie Frizet reste très connoté politiquement comme le chant de la « Provence blanche[8] ». Le feuillet distribué à l'entrée de l'église en 1995 indique ce qui est alors le rituel de la principale messe célébrée à Marseille dans le dialecte occitan régional : pendant la communion, les tambourins alternent avec l'orgue. Ce dernier est désormais tenu par le docteur Jean-Robert Cain, petit-neveu de David Dellepiane (1866-1932), l'artiste qui a magnifié les santons dans ses œuvres picturales[9]. Les deux instruments jouent des airs de noëls et de pastorales sans que la chorale intervienne. Le *Prouvençau et Catouli* a été remplacé par le chant final de la *Pastorale* d'Antoine Maurel (1842), le choral *O rei de glori*, dont l'*incipit* est particulièrement adapté à la fête du Christ-Roi. À la fin de la messe, les tambourinaires précèdent les autorités civiles et religieuses en jouant *La marche de la procession de Notre-Dame-de-la-Garde*. La traduction du *Pater* proposée par la commission pour la langue d'oc a été remplacée par celle de Frédéric Mistral, plus poétique mais non approuvée canoniquement.

7 Il est mentionné par A. Detaille dans un très court article de la livraison de novembre 1980 des *Nouvelles affiches de Marseille* alors que le feuillet distribué aux fidèles en 1979 ne le mentionne pas.

8 P. Pasquini, 1997.

9 F.-A. Beudon, 1999.

La messe est alors exceptionnelle à Marseille par l'usage du provençal dont témoignent les livrets mis à la disposition des fidèles. Si la présence des tambourinaires, des mainteneurs en costume dit *traditionnel*, le chant des cantiques en provençal par une chorale la rapprochent des messes de minuit célébrées en certaines paroisses qui bénéficient de la présence d'une maintenance félibréenne, la liturgie de ces dernières et leur sermon sont ordinairement en français. Au cours des années 1990, le père Joseph Rey, curé et félibre de Graveson, au coeur de la Provence mistralienne, vient depuis le diocèse d'Aix célébrer la messe en provençal, ordinairement sous la présidence de l'archevêque, en présence du maire ou de son représentant[10] et du maire de secteur. À défaut, c'est le vicaire général du diocèse d'Aix chargé du « pays d'Arles », ce qui suggère l'incapacité du clergé marseillais de la fin du XX^e^ siècle à s'exprimer en provençal.

En revanche, ne s'est nullement imposé un rituel d'offrande des biens de la terre (ou de la mer à Marseille) analogue à celui mis au point par les félibres marseillais au début du XX^e^ siècle dans l'église des Baux[11]. On en trouve une seule attestation dans *le Méridional* du 2 décembre 1985 qui, rendant compte de la « traditionnelle (sic) fête des santonniers célébrée [...] en l'église des Réformés », signale qu'elle s'est terminée « par l'offrande des santonniers ». L'on ignore cependant s'il s'agit de santons pour la crèche paroissiale ou – plus vraisemblablement – du fruit d'une collecte pour l'église qui était alors très délabrée. Il n'a été à aucun moment question d'implanter dans la messe des santonniers une séquence cérémonielle, sans doute perçue comme spécifique de la messe de minuit et de celle du jour de Noël. Le père Causse observait en 2005 :

> « Les santonniers ne se sont jamais beaucoup investis dans cette messe. Les baraques ouvrent dès le samedi et le dimanche bien avant l'inauguration officielle ».

Il notait aussi :

> « Avec la participation des élus, cette messe a connu un engouement. Certaines sociétés de tourisme allant jusqu'à demander que leur soient réservées des places assises à l'église. Ce qui dépasse l'entendement et n'a jamais été réalisé ».

10 Celle de Gaston Defferre n'est pas assurée. L'est en revanche celle de son successeur, Robert Vigouroux. La présence de Jean-Claude Gaudin semble ensuite systématique à partir de 1995.

11 R. Bertrand, 2005.

Du provençal au français…

Dans les années 1980 et 1990, la messe remplit paradoxalement une église qui n'a plus de curé résident, est ordinairement fermée et dont le sort semble incertain. Un candidat aux élections a proposé sa démolition afin de construire un local universitaire. Il a suscité parmi les habitants du quartier la création d'une association de défense de l'édifice. Quelques années plus tard, alors que l'archevêque de l'époque a donné son accord pour la démolition, le président de cette association va mettre à profit le bref moment où la parole est donnée aux organisateurs de la messe des santonniers, à la fin de celle-ci, pour interpeller publiquement le maire Robert Vigouroux, placé au premier rang de l'assistance, au sujet du sort prévu pour l'église, susceptible selon lui de nourrir le vote extrémiste[12]. La municipalité allait peu après décider de réhabiliter l'édifice et l'archevêché de reconstituer une paroisse. Les informations télévisées régionales et la presse ont certes montré l'église pleine de fidèles à cette occasion mais il n'est pas certain que la messe des santonniers ait eu les effets décisifs qu'*a posteriori* certains sembleraient aujourd'hui lui attribuer dans le sauvetage de l'édifice. Essentielle fut sans doute l'action de l'association et surtout l'échec du candidat aux élections, qui lui fit abandonner la vie politique.

Au début du XXIe siècle, à plusieurs reprises, l'archevêque ou un des vicaires généraux ont tenu à célébrer eux-mêmes la messe. Le problème est qu'ils ne connaissent pas le provençal. Le père Causse a vécu assez longtemps pour constater :

> « Depuis que la messe est présidée ou célébrée par Mgr Panafieu, la liturgie est en grande partie en français ».

Le nouveau curé installé à demeure à l'église des Réformés en 2004, dont la forte personnalité et le rayonnement dépassent largement le cadre paroissial[13], a également tenu à officier lui-même. Il ne semble pas considérer la crèche et les santons comme un élément de sa pastorale[14]. La liturgie de la messe des santonniers a été, au cours de ces dernières années, de plus en plus en français. Il est vrai que l'on peut percevoir cette francisation comme

12 Aurait alors couru la rumeur que la reconversion universitaire était un prétexte pour livrer cet emplacement à l'extrémité de la Canebière à la construction d'une mosquée. J'ai été témoin de cette scène.

13 Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont une autobiographie : M.-M. Zanotti-Sorkine, 2011. Voir également *La Croix* du 5 janvier 2012, p. 25 et le courrier des lecteurs du 11-12 février 2012.

14 Son site internet précise au sujet de celle de son église : « Crèche à caractère touristique (sic) ». Elle n'est visiblement pas faite de dons des santonniers marseillais : les figurines semblent de fabrication italienne.

un aboutissement. Au cours des années 1990, les efforts du célébrant pour rendre la messe audible par des commentaires ou de courtes traductions en français ont été nets. Du temps où le père Rey officiait, il lui est arrivé une année d'oublier d'apporter son missel provençal : il a donc improvisé une traduction simultanée mais très francisée du missel de l'autel. Lorsque le père Michel Desplanches, curé de Salon et majoral du félibrige, est venu célébrer ou du moins donner le sermon, dans les premières années du XXIe siècle, il a prêché dans une langue nettement plus idiomatique mais a prononcé des sermons bilingues, traduisant chaque paragraphe en français. Il convient également de tenir compte de l'affaiblissement des connaissances linguistiques des associations félibréennes présentes à la cérémonie. Il est apparemment plus facile de se costumer en santon que de pratiquer couramment la langue vernaculaire, comme le suggère la façon dont ont été prononcés au cours des dernières années les textes scripturaires de la célébration lus par certains membres de ces associations[15].

Autre évolution : la foire aux santons a quitté en 2005 la Canebière pour être établie à proximité du port[16]. Après quelques hésitations sur son emplacement, elle se tient désormais place Charles-de-Gaulle, près du bas de la Canebière, où elle est englobée dans un marché de Noël sur le modèle alsacien. Le lien entre la messe et l'inauguration est devenu beaucoup moins évident puisqu'il y a solution de continuité spatiale entre l'église et la foire. La Canebière est interdite à la circulation au moment de la sortie de la messe. Prennent alors place plusieurs *carreto ramado* (charrettes festives, décorées de verdure et tirées par plusieurs paires de mulets ou chevaux), venues de l'ouest du département et garées jusqu'alors sur le cours Joseph-Thierry proche de l'église des Réformés. Les groupes folkloriques et les tambourinaires qui ont animé la messe les suivent et l'ensemble descend la Canebière jusqu'à atteindre la foire aux santons. Les autorités civiles quant à elles prennent une rame de *tramway* arrêtée devant le parvis de l'église qui leur est exclusivement réservée et qui roule au ralenti, parallèlement au défilé. Les autorités religieuses ne participent plus à l'inauguration.

En 2013, la messe n'a été signalée par aucun des médias marseillais qui ont annoncé l'inauguration de la foire. Elle était en revanche indiquée sur le site Internet des santonniers[17]. Elle ne fera l'objet d'aucun compte rendu dans la presse locale. *La Provence*, principal quotidien marseillais, se bornera à la mentionner incidemment à deux reprises dans un article

15 Je dois cette expertise à un professeur de provençal-langue d'oc.

16 À la suite des travaux d'installation des rails du *tramway*. En novembre 2005, la messe fut par exception célébrée dans l'église Saint-Cannat-les Prêcheurs et en novembre 2006, dans celle de Saint-Ferréol-les Augustins, sur le port. Dès 2007, la célébration eut lieu à nouveau dans l'église des Réformés.

17 [www.foire-aux-santons-de-marseille.fr/programmefoireauxsantons.html], consulté le 15 novembre 2013 ; encore sur le site le 7 avril 2014.

sur l'inauguration de la foire en affirmant qu'elle a eu lieu… à la Major, la cathédrale. En revanche la présence simultanée du maire et de son futur adversaire aux prochaines élections (qui est alors maire de secteur) a été relevée par un organe national, *le Parisien*, qui signale :

> « Dimanche, à 10 h 30, Jean-Claude Gaudin et Patrick Mennucci ont assisté à la traditionnelle messe des Santonniers dans l'église pleine à craquer des Réformés, en haut de la Canebière. Un office célébré en provençal[18] ».

Cette dernière affirmation est inexacte. La 40e messe, le 17 novembre 2013, a été concélébrée par Mgr Jean-Marc Aveline, vicaire général, qui allait être nommé trois semaines plus tard évêque auxiliaire et par Michel-Marie Zanotti-Sorkine, curé de la paroisse. L'utilisation du français a été bien plus forte que ce que peut laisser penser le feuillet mis à la disposition de l'assistance à l'entrée de l'église, qui n'a pas été modifié depuis plusieurs années et procure en regard les textes français et provençaux des prières et cantiques, excepté pour le *Credo* et le *Sanctus*, donnés en latin et français (alors qu'ils figuraient en provençal sur le feuillet des années 1980, qui était exclusivement rédigé en cette langue, sans traduction[19]). Après un chant d'entrée en provençal interprété par la chorale félibréenne, la prière pénitentielle prononcée par Mgr Aveline l'a été en français, le *Kyrie* a été chanté dans sa langue originelle, le grec, le *Gloria* à nouveau en français, la première lecture vétérotestamentaire a été faite en provençal puis en français par une jeune femme en « costume », le psaume a été chanté en provençal par des membres d'un groupe folklorique ; l'épître (lettre de saint Paul) a été lue uniquement en français par une jeune femme qui n'était pas « en provençale » ; après l'*Alleluia* (latin), Mgr Aveline a lu l'évangile uniquement en français et a prononcé également un sermon en français dont le seul mot provençal était « santon ». Il n'a pas fait d'autre allusion au provençal sinon cette remarque discrète : « Ce passage du prophète Malachie que vous nous avez lu, madame, *avec votre bel accent* ».

Le *Credo* a ensuite été chanté en latin. La prière universelle a été dite en français mais son répons était en provençal ; au début de l'offertoire, un air de tambourin. Offertoire en français, *Sanctus* en latin ; consécration en français avec un air de galoubet après chacune des deux consécrations. L'anamnèse

18 [http://www.leparisien.fr/municipales-2014/en-regions/municipales-marseille-vaut-bien-une-messe-18-11-2013-3323569.php], consulté le 28 décembre 2013. Mathieu de Martignac, « Municipales : Marseille vaut bien une messe ! », 18 novembre 2013.

19 J'avais déjà eu l'occasion de noter le 21 novembre 2010 qu'en dépit de la distribution de ce livret, le curé avait ce jour-là célébré lui-même la messe en français et latin. Cependant le Père Desplanches avait prêché en provençal. En 2013, les raisons de l'absence d'un prêtre provençalisant n'ont pas été expliquées à l'assistance.

était également en français. En revanche, Mgr Aveline a souligné que le *Notre Père* serait dit « en provençal puis en français » (seul moment où il a indiqué l'usage du provençal). La chorale l'a chanté en provençal, le clergé et les fidèles en français. *L'Agnus Dei* a été chanté en provençal par la chorale. Le chant de communion a été interprété en provençal et, compte tenu de la longueur de la procession des communiants, les tambourins ont continué ensuite d'en reprendre l'air. La bénédiction finale a été en français. Le président de l'*Escolo de la Mar* est alors venu à l'ambon pour remercier en provençal (sans traduction) le clergé et saluer les autorités. Il n'y a pas eu d'intervention du président du Syndicat des santonniers et la présence de représentants de cette profession n'a d'ailleurs pas été signalée, alors que dans les années 1980-1990 les « joies et les peines de la grande famille des santonniers » étaient énumérées[20]. Le chant de sortie a été *Prouvençau e Catouli*. Les deux textes spécifiques de la messe semblent oubliés : la *Preguiero à sant Francès d'Assiso* n'est plus lue, le verset « *Cresen, Segnour… »* n'est plus chanté. Ils ne figurent plus sur le feuillet destiné aux fidèles.

Du folklore à la ferveur

Ainsi que l'indique *le Parisien*, la foule était cette année encore considérable et elle occupait toutes les chaises de la vaste église, une partie de l'assistance restant debout pendant toute la cérémonie. Certaines personnes apparemment très au courant de l'endroit obtenaient des chaises pliantes qui semblaient entreposées dans la crypte. D'autres avaient apporté leur siège.

Non seulement la tendance à la francisation de la cérémonie ne semble pas avoir découragé la fréquentation, mais j'ai pu noter au cours de ces dernières années et en particulier en 2013 un certain rajeunissement de l'assistance. Il y a vingt ans, les jeunes enfants qui assistaient à la messe accompagnaient souvent leurs grands-parents ou du moins leur grand-mère, qui tenaient à les initier aux traditions provençales et aux pratiques catholiques (j'en ai vu leur apprendre à « mettre un cierge »). Désormais, de jeunes couples accompagnés de très jeunes enfants peuplent les nefs latérales où ils sont davantage à leur aise avec leurs poussettes et où leur progéniture manipule parfois des jouets ou court de chapelle en chapelle. Par ailleurs, une impression visuelle et auditive de forte ferveur se dégage des agenouillements lors de la consécration, parfois à même le sol, ou du chant

20 Par une Petite sœur de Jésus. Des membres de cette congrégation fabriquaient alors des santons et tenaient une petite baraque à la foire jusqu'en 2002.

des répons en français ou latin par la majorité de l'assistance. L'affluence ne faiblit pas mais le public paraît désormais relever moins d'une identité provençale – en particulier linguistique – que d'une appartenance à un catholicisme de conviction.

Serait-ce l'explication d'une telle évolution ? L'église des Réformés est aujourd'hui à nouveau un sanctuaire paroissial, et la messe solennelle du curé actuel est réputée être fort courue. Quelle pouvait être dans l'assistance la part des paroissiens « ordinaires » ?

J'ai fait l'expérience d'aller assister à la messe dominicale de l'église des Réformés les 22 décembre, dernier dimanche de l'avent, puis le 5 janvier 2014, jour de l'Épiphanie et les 2, 9 et 16 février. Cette messe, célébrée comme celle des santonniers à 10 h 30, est la seule qui soit proposée dans l'église le dimanche. À mon arrivée, dix minutes avant la célébration, les bancs de la nef et des transepts étaient déjà occupés en rangs serrés à 90 % et même entièrement le jour de l'Épiphanie. Lorsque la messe commençait, l'affluence au fond de l'église et dans les collatéraux était un peu moindre[21] que celle de la messe des santonniers d'environ 10 % ; pour l'Épiphanie, elle lui était comparable.

On peut en conclure que lors des premières décennies de la messe des santonniers, le public venait assister à une cérémonie en provençal, l'église étant ordinairement fermée, même si une partie des assistants devait habiter dans les environs. Actuellement, la majorité de l'assistance est constituée par des habitués de la messe dominicale. Ils ne viennent pas pour la messe des santonniers, c'est elle qui est célébrée « traditionnellement » un dimanche dans leur église. Néanmoins certains d'entre eux iront peut-être la veille de la messe des santonniers à la messe anticipée du samedi soir, dans l'incertitude d'avoir une place le lendemain ou éventuellement par refus d'une liturgie célébrée dans une langue qu'il comprennent mal ou qu'ils jugent peu conforme à la dignité du culte[22]. La messe des santonniers doit en effet attirer des fidèles venus d'autres paroisses et des pratiquants saisonniers ou non-pratiquants, qui n'assistent guère qu'à la messe de minuit et à celle de Pâques. Pourrait éventuellement y venir une frange religieusement détachée mais attirée par la rareté des cérémonies provençalisantes – si du moins elle n'a pas été découragée par l'usage désormais majoritaire du français. De fait, la minorité de ceux

21 De 15 % les 2 et 9 février, une partie marginale de l'assistance habituelle étant sans doute allée, selon la coutume marseillaise, assister à l'ouverture et la clôture de l'octave de la Chandeleur dans la basilique Saint-Victor.

22 L'hostilité à l'occitan de la part d'une partie des catholiques pratiquants et du clergé, qui peut se manifester avec virulence, en particulier à propos des noëls de la messe de minuit ou du cantique de la fête patronale, mériterait une enquête.

qui ne communiaient pas à la messe des santonniers m'a paru légèrement supérieure à celle des autres dimanches.

On ne saurait dire que la messe des santonniers a un succès qui ne se dément pas : elle bénéficie aujourd'hui du succès de la messe dominicale d'une église redevenue paroissiale et rendue attractive par la qualité de ses cérémonies et la personnalité de leur célébrant. Aussi l'actuelle messe à la « folklorisation » très mesurée pourrait être un compromis sinon une concession entre la « tradition » et les attentes des fidèles. Dans le cas du sermon, la différence de langue induit une nette différence de ton et surtout de contenu. De l'exhortation familière sur un ton bonhomme des prédicateurs occitans brodant sur le message de paix et de fraternité des *pichot santoun*, on est passé cette année à une prédication en français très structurée, de grande qualité oratoire et intellectuelle, reprenant et commentant les lectures successives des textes scripturaires et usant des ressources des figures du discours dans la grande tradition des orateurs sacrés. C'est cette prédication qu'assure chaque dimanche, au prix sans doute d'une forte préparation, l'actuel curé des Réformés.

La messe des santonniers ne semble plus guère fréquentée par les membres de cette profession – si du moins elle l'a jamais été. En revanche, celle-ci a décidé d'avancer en 2013 d'une semaine l'inauguration officielle de la foire. Il en est résulté que la messe a été célébrée deux semaines avant le début de l'avent et que sa liturgie et ses textes scripturaires ne correspondaient pas à la solennité du Christ-Roi.

Pour l'heure, le lien entre la cérémonie religieuse et l'inauguration a été assuré par la présence aux deux des élus et en particulier du maire, et par la participation des groupes folkloriques. Le développement du défilé au sortir de la messe a eu cependant pour conséquence une perte de sens. La déambulation familière parmi les baraques de la foire des mainteneurs félibréens validait en quelque sorte l'authenticité des effigies santonnières par leurs costumes aux tissus anciens, les châles et les robes d'*indiennes*[23]. L'inverse a lieu aujourd'hui : on peut voir depuis quelques années parader au milieu de la chaussée, munis de tous les attributs, instruments et accessoires réputés emblématiques de leur profession, un meunier, un rémouleur, une sinon plusieurs poissonnières, un vitrier (*sic*), des pêcheurs, bergers, etc., qui semblent directement inspirés des santons. Les conducteurs des charrettes sont en *blodo* bleue, vêtement de travail né de la révolution industrielle, qui n'a aucune connotation régionale. Leurs passagers masculins hésitent entre les costumes blancs avec *taiolo* (ceinture de flanelle) rouge des maintenances folkloriques du Midi et le

23 Tissus de coton peints ou imprimés de motifs aux couleurs vives, initialement d'inspiration orientale, d'où leur nom, produits par l'artisanat de l'indiennage, encore pratiqué aujourd'hui dans le bas-Rhône.

costume à trois pièces des dimanches et des noces de naguère, agrémenté de lavallières (cravate portée par Frédéric Mistral sur ses portraits) et de hauts-de-forme pour les hommes. Mais le lien de réciprocité n'est plus guère évident entre les personnages d'argile des crèches et ces derniers acteurs, vêtus de façon surannée ou plutôt peut-être de costumes conformes à un imaginaire actuel d'un passé proche.

La réalité dépasse parfois la fiction. Le 17 novembre 2013, à l'issue de la messe des santonniers et pendant le défilé sur la Canebière des *carreto ramado*, j'ai entendu un monsieur qui portait beau déclarer sentencieusement, en réponse à une interrogation d'un autre qui l'accompagnait : « Ça doit être des *amishs* ».

Références bibliographiques

Beudon F.-A. (dir.), 1999, *David Dellepiane, peintre, affichiste, illustrateur*, Marseille, Éditions Parenthèses.

Bertrand R., 2005, « Les cérémonies d'offrande à la messe de minuit. Promotion d'une "tradition" en Provence au XXe siècle », *Siècles. Cahiers du centre d'histoire « Espaces et cultures »* (Clermont-Ferrand), 21, p. 109-123.

Causse P., Nougier P., 2008, « La traduction en *lengo d'o* du *missel* et du *lectionnaire* à la suite de la réforme liturgique de Vatican II », in R. Bertrand (dir.), *Félibrige et religions*, Marseille, La Thune, p. 131-150.

Hobsbawm E., Ranger T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Press of the University [trad. en français de C. Vivier, 2006. *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam].

Pasquini P., 1997, « L'apolitisme des parlers ? À propos de *Prouvençau et Catouli* », *Provence historique*, 47, 188, p. 301-316.

Zanotti-Sorkine M.-M., 2011. *Homme et prêtre. Tourments, lumières et confidences. Entretiens avec Jean-Robert Cain*, Paris, Ad Solem.

Quarante ans de terrain et des dents de scie en Provence-Alpes-Côte d'Azur

Danièle Dossetto

Pour la quarantaine d'années qui vient de s'écouler, un cadrage régional ne se justifie pas seulement par l'installation d'un enseignement d'ethnologie à l'université d'Aix-Marseille 1 (1967-1970), mais aussi par l'attention qu'il permet à de menus faits, décelables seulement de près. D'une part, une quarantaine d'années de développement disciplinaire s'achevant sur des appréciations mitigées, leur entremêlement ressort mieux à la dimension d'une région pourvue d'une bibliographie assez abondante pour fournir matière à réflexion ; c'est le cas de la Provence-Alpes-Côte d'Azur. D'autre part, un examen à ce niveau fait apparaître des motifs d'alarme ou des risques qui, parfois attachés à des lieux particularisés, sont trop discrets pour se signaler à qui n'y est pas directement confronté ; ils n'en sont pas moins d'intérêt général. Enfin, un échantillonnage par la seule inscription territoriale amoindrit la distinction symboliquement forte qui s'opère sur l'axe de l'« actualité » thématique ; bien que l'orientation de ces pages me pousse à insister sur des exemples inscrits dans la durée de nos préoccupations disciplinaires, il n'y a pas lieu pour moi de les séparer d'objets plus nouveaux ; dans l'un ou l'autre cas d'ailleurs, et cette remarque ne devrait guère étonner, la Provence-Alpes-Côte d'Azur – ou la « Provence » de bien des auteurs – localise plus qu'elle n'est questionnée. Afin de suivre de plus près Christian Bromberger, mon propos appellera quelques échappées à l'extérieur de mon corpus principal, formé des articles parus dans *Ethnologie française, Études rurales, Terrain, Techniques et culture, Le Monde alpin et rhodanien, Les Cahiers de Salagon*[2].

1 G. Ravis-Giordani, 2010. L'ethnologie est enseignée à Nice à partir de 1967 et à Montpellier de 1958.

2 J'ai élargi *Terrain* aux livres tirés d'appels d'offres ou autres initiatives de la Mission du patrimoine ethnologique (MPE) / Mission à l'ethnologie. Dans le sillage d'une revue (*Alpes*

Christian Bromberger est en effet plus prolixe sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur qu'on ne le croit souvent, cela à cause d'une bibliographie d'accessibilité très inégale : des articles pour à peine plus de la moitié disponibles dans des organes scientifiques[3], deux ouvrages de référence dont la richesse n'est pas repérable au titre[4], une monographie de localité épuisée[5], trois rapports de recherche inédits, et des articles éparpillés dans des revues non universitaires, quelquefois introuvables[6]. Même si la Provence intervient en exemple dans des textes théoriques[7], pour l'ensemble des ethnologues de la France, une telle répartition éditoriale fait en somme de lui un spécialiste moins lu dans le détail qu'abordé par bribes. De plus, quand un partage spontané répartit chronologiquement sa production empirique entre thématiques classiques, telles que l'architecture vernaculaire, et objets novateurs avec le football et d'autres « passions ordinaires », cette direction moderniste est en réalité préfigurée très tôt par des recherches sur le tourisme en Provence-Alpes-Côte d'Azur ou sur la ferveur cynégétique dans la basse région[8]. Dès le début, Christian Bromberger est à l'affût de passions, toutes masculines, en prise avec « le vif et le réel » (l'expression est sienne) ; ses sujets dépendent aussi d'une inclination personnelle adéquate (il a refusé une occasion de travail sur la consommation de drogue pour incapacité empathique) : connivence avec des amateurs de ballon rond comme avec ces chasseurs pour lesquels il connaît une attraction de presque toujours, séduction pour le défi méthodologique que constituent des concentrations éphémères et

de lumière), les *Cahiers de Salagon* forment aussi une collection que je retiens en raison de l'importance du centre de Salagon (Mane, Alpes-de-Haute-Provence) pour l'ethnologie rurale ou régionale. Une autre source pour l'évaluation bibliographique sera la série complète des rapports d'activité du groupement RCP 718-LEMC-IDEMEC. Je me réfèrerai aussi aux dossiers du CEM – Centre d'ethnologie méditerranéenne *(infra)*. Enfin, plusieurs mémoires (dont la mienne) ont été mises à contribution. Il est donc peut-être nécessaire de préciser que mon information relative à l'ethnologie à Aix ne provient pas nécessairement de Christian Bromberger, à qui je suis néanmoins redevable de trois entretiens biographiques. J'ai aussi à remercier Joël Candau, Jean-Yves Durand, Valérie Feschet, Danielle Musset et Thomas Schippers, les points de vue exposés restant cependant, avec leurs limites, les miens.

3 C. Bromberger, 1985a ; 1988a ; 1989b ; 1994 ; 2008 ; 2010a (voir aussi C. Bromberger, 1990) ; H. Balfet *et al*., 1976a ; C. Bromberger, A.-H. Dufour, 1982 et 1983 ; C. Bromberger, J.-N. Pelen, 1985 ; C. Bromberger, A. Hayot, J.-M. Mariottini, 1987.

4 C. Bromberger, J. Lacroix, H. Raulin, 1980 ; C. Bromberger, 1989a.

5 H. Balfet *et al*., 1976b, tous livres auxquels s'ajoute C. Bromberger, 1995, *passim* (je réduis les références qui, relatives au football, portent simultanément sur plusieurs terrains).

6 C. Bromberger, 1980a ; 1985b ; 1988b ; 1991 ; 1998a ; C. Bromberger *et al.,* 1980-1981 ; C. Bromberger, A. Chenu, 1984 (mon appel à recueillir l'ensemble des articles aux presses universitaires de Provence devrait combler une lacune : à l'heure actuelle, même la médiathèque de la Maison méditerranéenne de sciences de l'Homme ne conserve pas tous les textes cités ici).

7 Comme C. Bromberger, 1988c.

8 C. Bromberger, 1995 ou 1998b ; C. Bromberger, G. Ravis-Giordani, 1977 ou C. Bromberger *et al*., 1980-1981.

massives (autour du football donc, et non pour des manifestations de rue). En introduction des actes de son séminaire sur les passions, Christian Bromberger met en scène les habitants du village où il a résidé pour ses enquêtes varoises. Son terrain en basse Provence transparaît en filigrane de la réflexion qu'il engage à ce moment-là, un peu comme, dans l'autre sens, le football, par l'OM et son « style », le conduit à s'intéresser aux représentations de Marseille[9]. Il quitte d'autant moins un ou le terrain régional qu'il y est longtemps chef de file pour la Provence (historique) centrale, les territoires plus orientaux étant couverts par l'université de Nice où Paul Raybaut assume un rôle semblable au sien dans les entreprises nationales des années 1970-1980[10]. Deux raisons objectives n'en justifient pas moins la dominante « aixoise » de mon exposé : une présence massive de cette production dans les revues disciplinaires nationales (illustration 1[11]) et le fait que des questions de méthode ont pris une dimension spécifique à l'ancienne université de Provence (Aix-Marseille I).

Une alternative méthodologique quasi fondatrice

Comment l'ethnologie sur la région provençale et circonvoisine se développe-t-elle à Aix ? Au-delà de facteurs partagés avec la production sur la Corse qui y occupe une place équivalente pendant quatre décennies – présence d'enseignants sur ces terrains, collaboration avec le Musée national des arts et traditions populaires / MNATP pour ses corpus, existence de revues régionales (celle qui couvre depuis 1973 la Provence-Alpes-Côte d'Azur, *Le Monde alpin et rhodanien*, est cependant grenobloise)… –, des particularités existent, dont la principale est l'inégale participation à un débat en passe d'être oublié entre deux conceptions des procédures de recherche.

Une incombe à la filière d'ethnologie (alors sociologie et ethnologie). Jusqu'en 1986, où Christian Bromberger le consacre à la Provence, le cours d'« Ethnologie régionale » porte sur une société quelconque du monde, différente chaque année. Avant cette transformation définitive, déjà, une

9 C. Bromberger, 1988b ; 1991 ; 1998a.

10 P. Raybaut, 1977 ; 1979 ; 1993 ; P. Raybaut, M. Perreard, 1982. Pour les secteurs septentrionaux, dont le très exploré Queyras (Hautes-Alpes), la bibliographie est moins caractéristique d'une quelconque université locale. Quant à l'*Atlas linguistique et ethnographique de la Provence*, il a été réalisé dans le cadre de l'université d'Aix, mais les archives des entreprises homologues pour toute la France d'oc sont en cours de centralisation à Nice (*thesaurus* occitan ou « thesoc » sous la direction d'Élisabeth Carpitelli).

11 Les illustrations sont placées en annexe à la fin de l'article.

génération de « spécialistes » s'est cristallisée autour de lui[12]. Il semble qu'ils choisissent par contrainte des lieux d'enquête pas très éloignés de leur résidence, mais qu'ils sont aussi influencés par l'exemple d'un enseignant et sa contribution à l'impressionnante entreprise de *L'Architecture rurale*, propre elle-même à redorer un terrain proche et « régional ». Par ailleurs, en lisière de l'enseignement, Christian Bromberger a constitué (1978) un petit groupe qui, pour les raisons matérielles habituelles, a pris la forme d'une association tout en restant strictement universitaire[13] ; les terrains varois (illustration 2) y dominent.

Un sentiment de fondation anime ce noyau, d'abord en matière de savoir sur une région à l'ethnographie comparativement pauvre, puis, avec l'avènement de la MPE (1980), en ethnologie de la France[14]. L'élan des années 1980 permet ainsi l'émergence d'une équipe – celle des « ribotes » scientifiques[15] –, qui se concrétise rapidement par une série d'articles cosignés, un recueil de guides d'enquête[16], un bilan bibliographique par thèmes… ; plus tard, le CEM engagera une campagne documentaire sur les coutumiers paroissiaux, etc. Dans cette unité en formation, la figure de Christian Bromberger est double. Seul « institutionnel » parmi des débutants qui sont initialement tous étudiants, il est pivot et directeur de projets. En même temps, il est assez proche de quelques-uns par son âge et plus ou moins de tous par un certain réalisme (petites rémunérations, contrat finançant une thèse). Il l'est aussi par le goût de la commensalité. Analogie peut-être avec les repas improvisés qu'il a connus autour de Leroi-Gourhan ou simple efficacité, des journées « entre fourchette et concept » (mot de l'époque) réunissent les participants au domicile des mieux installés – pour le déjeuner, chacun souvent se charge d'un plat – ou, une fois mémorable, en période de vaches associatives engraissées, dans une salle d'hôtel. Le tout génère une certaine cohésion de groupe

12 Ils lui doivent éventuellement un sujet local (histoire des techniques, rapport à l'écrit, vêtement…). Dans une proportion que j'ignore, bien des apprentis chercheurs sont ainsi moins prédisposés à leur premier terrain que lui-même ne le fut sur la forêt varoise. Cela dit, sur ce point comme plus généralement pour cette section, je me suis contentée des souvenirs les plus facilement disponibles, sans entretiens multiples ni recherche de personnes depuis longtemps perdues de vue. Plus de nuances ressortiraient peut-être d'une démarche systématique.

13 Centre d'ethnologie méditerranéenne (CEM). Avec le groupe parallèle sur la Corse, cette cellule sur la Provence fournira la base de la RCP 718 (recherche coopérative sur programme Formes de l'identité…) en 1983, elle-même à l'origine du LEMC (Laboratoire d'ethnologie méditerranéenne et comparative), devenu IDEMEC (Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative puis Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative) ; une orientation méditerranéiste perdurant depuis le centre d'études et de recherche ethnologiques sur les sociétés méditerranéennes (H. Balfet) a évidemment favorisé le développement des « terrains » provençaux ou voisins.

14 Sur ce qu'a pu représenter la MPE comme impulsion et comme espoirs, voir N. Barbe, 2013 et illustration 1.

15 Repas festifs, *cf.* C. Bromberger, 2008, p. 47.

16 CEM, 1985 (C. Bromberger, 1980a, contenait la première version de l'un d'eux).

(et des amitiés), mais aussi une cohérence productive et un air de famille qui s'étend à des réalisations individuelles[17].

Alors qu'une antenne du centre d'ethnologie française (Marseille) est trop éphémère pour marquer le paysage scientifique local[18], la cellule à la participation de laquelle convie Christian Bromberger entre en contraste avec une autre équipe sise à l'université d'Aix-Marseille, réunie (1973-1975) par la notion d'« ethnotexte » ; pour dialectologues et historiens, cette dernière recouvre tout document oral ou proche de l'oralité. En 1977, cette catégorie discursive nomme au CNRS une section du groupement « Atlas linguistiques – Parlers et cultures régionales » et, à l'université de Provence, le courant de recherche correspondant s'épanouit d'autant mieux que son coordinateur national, Jean-Claude Bouvier (responsable de l'*Atlas linguistique et ethnographique de la Provence*), dirige un laboratoire adapté[19]. Tacitement, les ethnologues réservent des sujets tels que le conte ou la chanson à ces voisins (dont l'un collabore pour le Luberon à la collection « Récits et contes » du MNATP), mais, en dehors de cela, les thèmes ne sont pas caractéristiques. Il faut en quelque sorte que les jeunes chercheurs décident, non, comme ce fut le cas pour Christian Bromberger et ses pairs des années 1960, entre André Leroi-Gourhan ou Claude Lévi-Strauss, mais entre une ethnologie du concret se réclamant de l'ancien centre de formation aux recherches ethnologiques[20] ou une voie parallèle qui, héritière de la dialectologie et contemporaine de l'ouverture de la linguistique aux variations régionales du français (« français régionaux »), se creuse autour de l'énonciation : il ne s'agit pas d'observer et de décrire la réalité d'une communauté, mais bien plutôt de recueillir et d'analyser le discours sur la réalité que tiennent les habitants de cette communauté. Un point délicat est que cette démarche se donne à la fois comme « ethnologie régionale » (ou « anthropologie autochtone ») et comme « tentative de sauvegarde de l'identité[21] ».

17 Comme A.-H. Dufour, 2009 [1987].

18 Voir néanmoins un exemple de partenariat dans C. Bromberger, 1980b. Il y eut aussi un projet « Provence » avorté dans la série des sources régionales de l'ethnologie (C. Bromberger et G. Ravis-Giordani puis C. Bromberger et J. Lacroix, années 1970).

19 Centre de recherches méditerranéennes sur les ethnotextes, l'histoire orale et les parlers régionaux ; je renvoie à *L'Ethnotexte du GRECO 9*, J.-C. Bouvier, X. Ravier, 1976 ; J.-C. Bouvier *et al*., 1980 ; 1986 ; J.-N. Pelen, C. Martel, 1992.

20 Sur celui-ci, lire J. Gutwirth, 2001 ou M.-L. Gravel, 2002 ; malgré de notables différences, la formation à Aix en retient un stage de terrain collectif en début de cursus.

21 J.-C. Bouvier *et al.*, 1980, p. 41 et 14. Une conception de la recherche comme contribution « au mouvement de renaissance de la culture régionale » (1980, p. 8) s'assortit explicitement du sentiment que « la non-implication de l'ethnologue ne vaut pas pour règle absolue » (p. 12). Asseoir la revendication d'une participation à l'ethnologie sur la dénégation de principes essentiels ne favorisait guère une reconnaissance d'homologie par les tenants d'une pratique disciplinaire classique. Il faut cependant faire la part de la protestation fondatrice dans cet ouvrage programmatique.

Trois appendices de la méthode documentaire – les relations à l'ethnologie générale, le rapport au terrain, la pratique du provençal (motivant peu les ethnologues *stricto sensu*) – séparent donc supplémentairement les deux tendances. Rares sont les étudiants qui suivent des cours dans les deux filières ; les séminaires, au moins à une époque, se déroulent en même temps ; et maints exemples montreraient combien le rattachement de groupe ou de méthode a été multidimensionnel. Des collaborations existent[22], mais un événement est symptomatique. En 1983, sur le thème des identités territoriales, une concertation pour permettre aux deux mouvances de participer à deux projets différemment localisés se solde par l'impossible jonction des intentions prédéfinies de part et d'autre ; chacun sur un terrain, un laboratoire (au sens large) se centrera l'un sur des représentations mises en discours, l'autre sur la confrontation de données objectives et subjectives[23].

Dans les termes où je la retrace, l'alternative est assez précisément circonscrite. Les travaux de l'université d'Aix en Corse paraissent y échapper et, pour ceux qui portent sur des terrains en Provence-Alpes-Côte d'Azur, la situation n'est pas la même à l'université de Nice et à celle d'Aix. Là, l'engouement pour l'oral n'outrepasse pas les consensuelles histoires de vie[24], mais Pierre Bessaignet, qui fut directeur du laboratoire d'ethnologie, relance le Carnaval à Mouans-Sartoux (Alpes-Maritimes) comme le fait à Lagnes (Vaucluse) un représentant de la démarche « ethnotextuelle » aixoise. En tout cas, à l'université de Provence et pour les terrains immédiats, une bipolarisation a contribué à façonner des chercheurs et c'est sur ce terreau contradictoire, sans doute plus sensible pour les débutants que pour les enseignants, que les années 1980-1990 ont produit une grosse bibliographie, non seulement à la faculté mais, dans sa périphérie, à Salagon[25].

Une vingtaine d'années après la réunion esquissée, tandis qu'il n'existe plus à Aix d'équipe incarnant chacune une conception du travail d'enquête, un article[26] prolonge une thèse produite sur le terrain provençal dans la mouvance « ethnotextes », cela sans référence à ce courant, du reste institutionnellement affaibli. Signé par une ethnologue de formation, un autre offre par son sujet récurrent – les formes d'identité territoriale, cette fois à Gap (Hautes-Alpes) – un bon indice d'évolution disciplinaire puisqu'il traite des matériaux discursifs[27]. Un tel choix n'est guère susceptible d'alimenter

22 Ainsi C. Bromberger, J.-N. Pelen, 1985. On notera pourtant que G. Ravis-Giordani (2010) signale comme plus suivies les relations nouées avec des historiens et des géographes.
23 J.-N. Pelen, 1985 ; A.-H. Dufour *et al.*, 1985, note prospective précisée par A.-H. Dufour, T. K. Schippers, 1993 (appel d'offres « Appartenance régionale et identité culturelle » de la MPE).
24 Joël Candau, information directe. Voir J. Poirier, S. Clapier-Valladon, P. Raybaut, 1983.
25 D. Musset, 2012.
26 P. Chabert, 2005 (il s'agit là d'une recherche en histoire).
27 V. Siniscalchi, 2003, à rapprocher, portant sur la Drôme contiguë, de Y. Sencébé, 2004, qui procède également par entretiens.

des discussions semblables à celles des années 1980, soit que des références nombreuses affilient clairement le propos à l'ethnologie générale, soit que la caduque MPE eût pour vocation la mise au point d'une méthodologie en ethnologie métropolitaine, soit encore que le recours dominant à des sources orales ne nécessite plus d'argumentation, même quand le chercheur opte pour la sujétion aux points de vue internes. Ce n'est pas que le bon usage de l'entretien ne continue pas à être pensé – Christian Bromberger par exemple s'y emploie[28] –, mais les procédures sont globalement devenues plus personnalisées et hybrides, la documentation orale s'offrant en outre parfois comme un raccourci documentaire d'une réalité discutable.

Spécialisation de terrain et précarisation

À l'autre extrême temporel, une coupe en 2009 s'impose. Quelques années après la disparition d'un chercheur y exerçant, Christian Bromberger organisait un débat sur « l'ethnologie de la Provence (et en Provence), domaine en régression[29] ». Il a paru opportun de réitérer ici la réponse que j'ai fournie dans ce contexte, point de vue plus positif que d'autres alors que la question des lendemains disciplinaires dans (sur) la région s'imposait ; elle était déjà intervenue quand Christian Bromberger avait modifié ses terrains (retour en Iran, diversification des lieux pour ses enquêtes sur le football) et elle revient aujourd'hui avec l'avancée en âge de pionniers des années 1970-1980 durablement actifs.

Première observation, à l'échelle nationale, la Provence-Alpes-Côte d'Azur est bien classée par l'abondance des travaux qui la concernent (illustration 3). Dans notre équipe témoin, sur la durée, le terrain régional connaît une baisse plutôt relative qu'absolue (démultiplication des terrains explorés) ; une inversion de courbe s'annoncerait même avec les années 2010. Davantage que la perte de contributeurs, ce que montre la succession RCP 718-LEMC-IDEMEC – comme d'ailleurs la bibliographie de l'équipe niçoise (LAMIC, 2007-2009) – est, deuxième élément de réponse, une précarité chronique (illustration 4). L'ethnologie à caractère régional est désormais en grande partie assurée dans des situations matérielles difficiles, que des parcours entamés sous un tel signe territorial soient hasardeux[30]

28 C. Bromberger, 1997, p. 303.

29 Plus précisément, il partageait l'initiative de la rencontre avec Marie-Hélène Guyonnet, coéditrice scientifique d'un hommage à Annie-Hélène Dufour, décédée en 2002. Envisagée aussi par J.-P. Digard, 2010, la chute bibliographique qui résulte de cette perte ressort en illustration 4.2.

30 Témoignage dans J.-P. Digard, 2010.

ou que les commodités d'un terrain de proximité y fixent malgré eux des chercheurs peu nantis, dans certains cas pour des carrières se déroulant dans une marginalité académique définitive. Une des suites de telles conditions de travail est un écart de plusieurs années entre la réalisation d'une étude et sa parution ; il s'étire par exemple de 1989 à 2001 pour celle d'Annie-Hélène Dufour sur le platane. Toute la chaîne productive est ralentie et pénible.

Il faut cependant regarder en arrière, vers les appels d'offres lancés par la MPE (1981-2002). Tandis que l'échelle nationale donne à croire qu'ils ont plutôt servi à des universitaires titulaires[31], pour la Provence-Alpes-Côte d'Azur (onze opérations de 1988 à 1992), un tel fonctionnement a permis la rétribution de nombreux « contractuels », en particulier quand ils rédigeaient individuellement un projet annonçant un unique réalisateur. Sur l'industrie salinière, la sociabilité savante, diverses formes d'identité territoriale[32], etc., de multiples sujets tributaires de ces programmes et de « contractuels » seuls ont reposé sur un salariat subventionné par la MPE. La disparition d'une telle organisation est donc particulièrement douloureuse à toute une catégorie de chercheurs, et mes exemples montrent en outre que l'opiniâtreté bibliographique de ces dernières années inclut un effet de présentation par nature transitoire puisque des publications exploitent de la « littérature grise » difficilement renouvelable (en volume et en genre « recherche fondamentale »). De plus, le dynamisme d'une érudition locale multiforme drainant vers elle beaucoup de l'intérêt de collectivités territoriales, dans l'ensemble peu informées sur notre discipline, la disparition de l'intercesseur que représentait un conseiller régional à l'ethnologie (vingt-deux modestes interventions supplémentaires entre 1988 et 1992) n'a pas trouvé de compensation. Après avoir connu les bénéfices de la contractualisation disciplinaire structurée (abondance de résultats, aide en début de carrière, appels d'offres égalitaires, « ballon d'oxygène » régulier), la production régionale en subit d'autant plus les revers. Et la situation actuelle des musées n'apporte guère d'issue[33]. Au moins en partie, l'appréciation de Christian Bromberger rencontre donc une nostalgie assez générale malgré de bonnes statistiques bibliographiques.

31 M. Rautenberg, 2009.

32 L. Hérault, 2010 ; M.-H. Guyonnet, 1998 ; 2008 ; A.-H. Dufour, 2009 [1987]. (Entre guillemets, le terme de « contractuel » reprend la désignation d'eux-mêmes qu'ont choisie à l'IDEMEC les chercheurs en situation précaire pour toute circonstance de leur parcours).

33 Nombreux, depuis plusieurs années, sont ceux qui sont en déclin, comme celui du vieux Marseille, dont la collection a intégré celle du musée d'histoire de la ville ou celui de Salon et de la Crau (Bouches-du-Rhône), mis en réserves pour en transformer le bâtiment en hôtel de communauté d'agglomération. Le *Museon Arlaten* (Arles, Bouches-du-Rhône) aura à affronter une difficile succession (départ en retraite) au terme de sa métamorphose en cours tandis que Salagon a perdu les moyens des recherches qui ont fait la réputation de ses grandes expositions, par conséquent disparues.

Une certaine individualisation : jusqu'où ?

Le commencement de notre période est marqué par l'élaboration de corpus dans le cadre du MNATP (architecture, contes, mobilier, « archives » régionales) ou de l'*Atlas linguistique de la France par régions*, avec des aboutissements très inégaux en Provence-Alpes-Côte d'Azur et des abandons nourrissant nécessairement un sentiment de perte. À quel point, dans quels domaines, l'ethnologie portant sur cette région reste-t-elle cependant cumulative ? Une déception n'est-elle pas inévitable pour qui passe la bibliographie à ce crible ?

En fait, d'une productivité régulière depuis quarante ans ou plus récents, quelques thèmes émergent au critère du cumul. La quinzaine d'années qui s'achève a découvert le tag *grosso modo* en même temps que l'ornement façadiste et des *graffiti* muraux « anciens » dans un ensemble bien articulé, avec ouvrages collectifs et colloque[34]. Sur toute la période, pour une circonscription rapide et en relation avec Christian Bromberger, on retiendra plutôt les « habitations marginales ». Cabanons du littoral marseillais ou camarguais ou des « collines » varoises, « cabanons pointus » (ou « bories », s. f.), cabanes de charbonniers ou de bergers, mais aussi campements de Gitans ou tipis et yourtes d'amateurs d'habitat alternatif : un renouvellement des auteurs rejoint l'adaptation conjoncturelle comme indicateur de prolongement[35]. Dans une région intégrant une équipe universitaire fondée par un écosystème (Camargue, Bouches-du-Rhône) et pourvue d'un ethnopôle (Alpes-de-Haute-Provence) sur ce thème, les rapports à la nature sont un domaine de recherche en pointe, avec par exemple le sillon toujours approfondi des savoirs relatifs aux plantes sauvages ou bien des études, plus nouvelles mais non moins convergentes entre elles, sur des animaux ambigus comme le moustique, le loup ou le serpent, ou encore, pour une ambivalence analogue, sur le vent[36] ; de tels sujets se rattachent à une production extrarégionale sur la météorologie, les sensibilités animalitaires ou patrimoniales (loup et serpent), les rumeurs, mais les auteurs montrent qu'ils complètent aussi le savoir sur l'emblématique territoriale. Elle-même attestée dès le début de la bibliographie examinée, l'ethnologie urbaine, tout

34 Sur le tag, P. Hameau, 2005 ; les façades peintes et historiées, J. Candau, 1998 ; les graffitis pastoraux, G. Lebaudy, 2000 ; carcéraux, J. Candau, P. Hameau, 2004 ; navals : congrès du comité des travaux historiques et scientifiques, Arles, 2007.

35 C. Bromberger, 1980c ; pour le reste, les références étant nombreuses, je me borne à indiquer des recueils collectifs : B. Brun, A.-H. Dufour, B. Picon, 2000 ; A. Jeanjean, I. Sénépart, 2011.

36 C. Clayes-Mekdade, L. Nicolas, 2009 ; V. Campion-Vincent, J.-C. Duclos, C. Abry, 2002 ; D. Musset, 2004 ; M.-F. Gueusquin, 2002 ; 2006. Quant à la connaissance des plantes, elle est désormais abordée dans une perspective comparative entre ruraux « autochtones », néo-résidents citadins et ouvriers agricoles étrangers (C. Llaty, 2008).

en variant davantage ses objets ou ses terrains – résidences collectives et copropriétés, ronds-points paysagers, *skateboard,* repas de rue, hôpital et morgue, centres anciens patrimonialisés… –, continue à être durablement croisée avec celle des migrations, d'une région à une autre et surtout de pays du Sud vers Marseille[37]. Le sport et en particulier les jeux de ballon seraient aussi un bon exemple (présenté par d'autres contributeurs à cet ouvrage). Une ethnographie plus ou moins nettement cumulative perdure donc, mais l'examen bibliographique fait aussi apparaître une grande indépendance de nombreuses recherches.

Évidemment transrégional, ce défaut de coordination ou de thésaurisation ne ressort que mieux à se cantonner à la Provence-Alpes-Côte d'Azur. L'inépuisable filon des fêtes locales est ouvert à des approches multiples, sans que ce champ d'investigations soit aussi cumulatif qu'on serait en droit de s'y attendre. Même sur un sujet aussi transversal, selon un historien de la Provence contemporaine (Régis Bertrand, 2010, communication directe), *Le Monde alpin et rhodanien* n'est pas lu d'étudiants avancés, et la non-utilisation d'antécédents à portée de main est vraie aussi de la part de professionnels ; la méconnaissance d'articles historiques privant d'un garde-fou interprétatif l'étude – sacrificielle – de festivités varoises en fournit un exemple remarquable par ses conséquences[38]. C'est en fait moins dans des passerelles empiriques que dans une orientation interprétative combinant les thèmes de la mémoire, de la patrimonialisation, des « traditions inventées » qu'il faut chercher la convergence fortuite d'une série d'articles intéressant la région[39]. Tenus par de moindres contraintes éditoriales, des livres informent dans le même sens. Trois ouvrages séparés par quelques dizaines d'années et concernant des terrains répartis dans le triangle Durance – Rhône – Alpilles (Bouches-du-Rhône) sont assez datés par leurs bibliographies. *La Tarasque*[40] assied l'observation sur un minutieux inventaire des traces érudites ; un demi-siècle après, plus

37 Pour les sujets récents signalés : C. de Gourcy, D. Pinson, 2005 ; V. Feschet, 2005 ; P. Lieutaghi, D. Musset, 2006 ; C. Calogirou, 2010 ; J. Candau, A. Jeanjean, 2006 ; M. Ducerisier, 2012. Sur des formes différentes de migrations en milieu urbain : J. George, 1986 ; V. Feschet, 2013 ; G. Ravis-Giordani, 1993 ; J.-A. Carreno, A. Hayot, F. Lesme, 1974 ; J. Barou, 1986 ; A. Arrif, A. Hayot, 2001 ; V. Manry, M. Peraldi, 2004…

38 A. Molinié, 1997, et objection dans D. Dossetto, 2002.

39 M. Crivello, 2004 ; C. Rinaudo, 2004 ; L.-S. Fournier, 2007 ; 2011… Encore que les pistes d'analyse se recoupent, quelques autres sont davantage orientés par le repérage de liens avec le quotidien : l'économie, l'urbanisation et la rurbanisation, le tourisme (P. Bessaignet, 1978 ; J.-C. Garnier, 2004 ; M. Ducerisier, 2007…), l'immigration (C. Rinaudo, 2000), la violence (P. Bessaignet, M.-A. Hilly, 1980), les loisirs ordinaires (P. Bessaignet, E. Tripley, 1982 ; S. Berthon, 2002)… Un colloque universitaire sur *La fête en Provence de Villeneuve à Mistral* (2010, recueil en instance et D. Dossetto, 2014) aura un effet cumulatif, mais à l'initiative du Conseil général des Bouches-du-Rhône qui l'a commandité.

40 L. Dumont, 1951, comparé à M.-F. Gueusquin, 2000 et L. S. Fournier, 2005.

qu'un gros appareil de sources (il existe des coupes précieuses dans des publications du début du XX^e siècle), les auteurs privilégient les références théoriques dans cette même perspective du rapport symbolique au passé.

Le parallélisme de recherches existe également pour des objets aux antécédents moins abondants et plus vite délimités. Au moins deux études (auteurs différents) suivent chacune de son côté de fausses transhumances autour ou dans la Crau (Bouches-du-Rhône) ; deux autres portent sur le motif « emblématique » et commercial de la cigale ; sans rapports entre elles et de quelques pages à un livre, trois ou quatre, si ce n'est plus, établissent l'« invention » de la bouillabaisse[41]. Le milieu muséal n'est pas à l'abri de duplications imprévues si bien qu'en 2013, le Musée du vieux Nîmes (Gard) produit une exposition sur la « reine d'Arles » (jeune représentante du vêtement local), sujet qui occupe le *Museon Arlaten* (Arles, Bouches-du-Rhône) depuis 2005. La liste pourrait être allongée sans difficulté, de ces travaux qui, sans être redondants, n'en procurent pas moins un sentiment de défaillance dans la communication professionnelle et de manque structurel (absence de service Ethnologie à la Direction régionale des affaires culturelles ou d'établissement tel que le Musée Dauphinois en Rhône-Alpes, organismes aptes à centraliser l'information sur les opérations et projets en cours).

Quel qu'en soit le contexte (accélération du temps de la recherche, peu propice à des collations parfois difficiles, mais plus encore glissement de la description ethnographique vers le débat d'idées ; multiplication des cadres d'exercice en ethnologie et porosité des démarcations disciplinaires, augmentant les doublons inattendus ; thématiques en vogue ou pressantes sollicitations du terrain, incitatrices d'initiatives voisines simultanées ; affinités avec une documentation par entretiens privilégiant le singulier de l'immédiateté…), cette configuration témoigne avant tout d'une tendance à l'individualisation qui n'exclut évidemment pas la participation de chercheurs sur la région à des réseaux nationaux ou internationaux, mais que connaissent moins les historiens, soucieux d'une recherche régionale capitalisée jusqu'à publier des listes périodiques de travaux estudiantins *(Provence historique)*[42]. Si d'ailleurs je me fie à une opération précise[43],

41 J.-C. Garnier, 2004 et commande du *Museon Arlaten* en 2001 ; E. Duret, 1995 et J.-L. Fabiani, F. Pourcel, 2004 ; M. Godard, J. Dupuy, 1999 ; S. Martin-Villevieille, 2000 ; B. Poli, D. Samanni, 2004 ; M. Ferrières, 2006.

42 Il faudrait en vérité distinguer les domaines. Les travaux qui sont associés aux sciences de la vie (nombreux à l'université de Nice) s'en rapprochent par exemple par leur mode de fonctionnement en équipe plus « intégrée ». Mais, en cas d'objets ou de conditions de travail plus classiques, la pluri-signature franchit mal le milieu des années 1980 alors qu'elle était auparavant fréquente.

43 Un repérage d'objets qui, provenant de Barjols (Var) au milieu des années 2000, auraient complété la série acquise sur les lieux en 1954 (lutherie et fête patronale).

la transformation du MNATP en Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée et la priorité présente à des investigations à l'étranger auraient fait perdre, à l'actualisation de certaines enquêtes ou même collectes, l'opportunité qu'elle pouvait avoir auparavant. Enfin, comme l'ont suggéré plus haut les publications sur les questions d'identité, la personnalisation de la recherche peut aussi se manifester, à terrain équivalent, par la réinvention en solitaire d'une méthode de prospection.

Le cumul, non seulement interdisciplinaire mais intradisciplinaire, apparaît au total comme un principe non contesté ni sans doute contestable, mais sous le coup de négociations au cas par cas. On ne peut que se souvenir à ce sujet des appels venus de ce fondateur en ethnologie de la France que fut Isac Chiva ou relever l'avis de Christian Bromberger s'exprimant sur les artefacts modernes et leurs modalités individuelles d'appropriation. Là, dit-il, « pourrait s'ancrer un programme […], pour peu que les chercheurs acceptent de mener des travaux comparatifs concertés »[44]. L'implicite dont cette réflexion conditionnelle est chargée ne peut pas ne pas être délibéré, et il n'est guère dépendant d'un thème ou d'une échelle, nationale ou régionale. Mais – la suite va le montrer – il arrive que, préalable minimal à toute concertation éventuelle, l'entente méthodologique ne soit pas garantie ou bien, qu'à un certain niveau de spécialisation, les forces manquent.

Une région autrement révélatrice

Deux sujets d'inquiétude se présentent à ce stade : le moindre engagement disciplinaire dans des thématiques classiques, illustré par l'ethnobotanique en Haute-Provence, et le fait qu'un renouvellement du terrain affecte les conditions de travail de qui étudie les représentations de l'identité territoriale, tout au moins dans la basse région occidentale.

En 2012, une ethnologue s'y étant rendue à l'occasion d'une commande raconte comment elle a été conduite à prendre position dans les querelles autour de la langue vernaculaire qui constituent l'objet de son article. Au-delà d'une analyse qui passe par la rhétorique militante du bipartisme, cette expérience fournit plusieurs éléments à retenir, quel que soit le domaine de recherche de chacun : l'auteur avait déjà réfléchi à la réception locale négative de travaux ethnologiques récents ; *a priori* ou ailleurs, il n'aurait certainement pas envisagé de construire un rapport au terrain qui nous

44 I. Chiva, commentaire oral en cours de colloque (Aix-en-Provence, juillet 1996) ; C. Bromberger, 1997, p. 302.

laisse perplexes ; son cheminement nous vaut d'honnêtes précisions sur les soubresauts d'une enquête portant sur un objet localement vif et polémique. En même temps, un sociolinguiste expose comment, entre sympathie et retrait, observation participante et risques de méprise sur son activité, il conduit sa recherche, en gagnant par lassitude un terrain provençalophone excentré où son travail est à l'abri de nouvelles velléités d'annexion. Invitée à participer à un recueil pluridisciplinaire sur les revendications pour les langues régionales et leur résurgence dans l'« eldorado conflictuel » *(sic)* provençal, je connais des hésitations ou réserves en raison de possibles instrumentalisations des publications sur le terrain. En quête d'éditeurs qui y soient peu diffusés pour des articles complémentaires touchant au militantisme culturel, je contribue néanmoins au dossier, en additionnant les précautions et en intégrant quelques lignes sur l'impératif de distance en ethnologie[45]. Avec de malencontreuses allures de confrontation, la suite inopinée de deux articles d'ethnologues sur le même terrain et dans la même revue rend patent un désaccord sur le rapport à l'objet d'étude, qui n'est pas pour servir notre discipline auprès des intéressés, mais qui amène aussi à s'interroger sur le fondement de telles divisions entre praticiens.

Encore au même moment, une puissante association littéraire pour la langue vernaculaire, ultra-provençaliste sur un échiquier militant de plus en plus nuancé, affirme une autorité quasi exclusive à l'occasion d'une monographie dédiée à un félibre ethnographe disparu quelques années plus tôt ; un bilan scientifique bien reçu au décès y est déclassé au motif qu'il aurait réduit l'auteur honoré à un informateur[46]. En 2014, année commémorant le décès centenaire de Mistral et engageant à une relecture du poète, des universitaires participent à deux manifestations différentes selon que leurs responsables distinguent une ou plusieurs langues dans l'ensemble d'oc ; force est de s'arranger de ce clivage extérieur à la littérature pour envisager un bilan sur Mistral du point de vue de l'ethnologie. D'une façon ou d'une autre, bien des chercheurs se trouvent confrontés à des discussions militantes qui ne sont pas les leurs ou qui, de toute façon, troublent le cours normal de l'activité scientifique. Sur le terrain, certains finissent par se trouver dans une posture limite de travail.

« Inconfort » accru et récurrence de difficultés comparables estompent non seulement les contours des situations mais les caractères de chaque individu. Les coïncidences révèlent des ombres sur la recherche, et des

45 Dans l'ordre de la présentation, S. Sagnes, 2012 ; M. Gasquet-Cyrus, 2012 ; D. Dossetto, 2012.

46 M. Courty, 2013 et D. Dossetto, 2004, à propos de Charles Galtier (1913-2004), homme de lettres d'expressions provençale et française, docteur d'université en ethnologie (1968), conservateur du musée Mistral (maison du poète, Maillane, Bouches-du-Rhône) et enfant du pays. Dans la première de ces publications, je note en outre, malgré son projet d'hommage précocement annoncé, l'absence du successeur de Galtier à la tête du musée Mistral.

dangers ou des tentations qui, de l'adhésion à l'esquive, sont inimaginables au-delà d'un terrain sous pression ; tous connaissent (nous connaissons) l'épreuve d'une conjoncture injonctive[47]. Loin pourtant que le malaise diffus en résultant soit réductible à un élément du dossier « Culture régionale », la dispersion des réponses apportées par des ethnologues assez interchangeables et l'effritement d'une homogénéité de comportements au contact d'une même effervescence militante me paraissent plutôt procéder de ces tâtonnements communs par lesquels Christian Bromberger intitule son article de 1997 sur l'ethnologie du proche : il est des situations déroutantes où une certaine improvisation individuelle est forcée.

Plus paisible, l'exercice de l'ethnobotanique a aussi évolué assez fort, et cela dans un rapport obligé à l'érudition locale. D'autres secteurs empiriques connaissent la même coexistence de professionnels et d'autodidactes, les mêmes relations de pseudo-collégialité ou de concurrence, le même « abus de prérogatives » de la part d'ethnographes improvisés. Mais l'ethnobotanique a ceci de remarquable qu'elle est largement dépendante de séminaires thématiques portés par un musée-ethnopôle. D'un côté, leur régularité productive aide à moins ressentir l'insuffisance du renouvellement générationnel chez les professionnels. De l'autre, une forte fréquentation par des non-ethnologues détermine les organisateurs (l'équipe de Salagon) à rappeler régulièrement en quoi consistent leur spécialité et une démarche authentiquement ethnologique[48] : à défaut d'universitaires compétents, les amateurs progressent en nombre et en visibilité. Entre vigilance et pédagogie, la leçon de l'ethnobotanique régionale mérite donc d'être méditée bien au-delà du petit cercle formé par ceux qui s'y consacrent. De fait, le progrès disciplinaire que représente l'exploration de nouveaux domaines a pour contrepartie des reculs par ailleurs, et pour conséquence un risque de fallacieuse prise en charge par des non-professionnels. Le caractère peccamineux ou répulsif qu'endosse désormais, pour beaucoup de chercheurs, un objet classique ou « enraciné », et la déshérence scientifique de domaines conventionnellement connotés qui s'ensuit, sont en vérité plus alarmants que le manque de distance par rapport au terrain, observé tout à l'heure pour la thématique du militantisme culturel, et situation exceptionnelle.

47 Certains parlent de « vraie prise de risque » (J. Costa, M. Gasquet-Cyrus, 2012, p. 15).
48 P. Lieutaghi, 2003 ; D. Musset, 2003 ; J.-Y. Durand, 2008. L'expression d' « abus de prérogatives » vient de P. Lieutaghi, 2003, p. 45.

De la région au(x) terrain(s)

Sur fond d'évolution disciplinaire générale, l'ethnologie en Provence-Alpes-Côte d'Azur se révèle pour finir assez éloignée des attentes ou des intentions qui dynamisaient les années 1970-1980 de son installation. D'une part, le climat militant renouvelle le dossier des rapports « engagés » au terrain, qui étaient déjà tangents tels qu'ils furent énoncés à la marge de l'ethnologie, ou pratiqués, au temps du « retour au pays ». Il serait regrettable que l'implication affective occasionnelle d'un chercheur reconnu desserve globalement l'ethnologie régionale au sens strict alors qu'elle est peu valorisée disciplinairement et qu'il faut d'une certaine façon convaincre en permanence de sa pertinence aujourd'hui. D'autre part, le balancier qui, au début de notre période, oscillait vers un idéal cumulatif (corpus liés au MNATP, programmes thématiques de la MPE, exploration collégiale du Var qui attirait historiens et ethnologues des universités d'Aix et de Nice) s'en écarte désormais, à objets équivalents, au profit d'une ethnographie plus individualiste, peut-être par préférence pour l'actualité en train de se construire et les processus de patrimonialisation directement observables. De la sorte et plus généralement, enfin, l'intérêt se décentre souvent, de l'objet vers le niveau second des représentations. Pierre Lieutaghi le souligne dans un jugement facile à transposer ; si tout ethnologue, note-t-il, est fondé à traiter ponctuellement de plantes et de leurs usages symboliques, l'ethnobotanique à justement parler nécessite de prendre en compte « ce qui relève *en propre* du végétal[49] ». Une moindre « attention aux *propriétés* structurelles des phénomènes étudiés » au profit d'une focalisation sur leurs fonctions notamment identitaires[50] est sans doute aussi, selon un vocabulaire voisin, un des facteurs entrant dans le sentiment de régression dont Christian Bromberger faisait part en 2009. S'arrêter sur des raisons d'inquiétude revient ainsi à évoquer des principes qui lui sont chers : « attention particulière à la documentation empirique », « enquête lente », préférence pour l'« établissement des faits par observation » ; « refus de l'interprétation ou de la théorisation à partir de données éparses » ; séparation claire des analyses (interprétation scientifique / endo-analyse) et des fonctions (recherche / « restitution » / participation ou animation culturelle)…

49 P. Lieutaghi, 2003, p. 46-47.

50 Critique développée par C. Bromberger, 1993, p. 45 (dans cette citation comme dans la précédente, le soulignement est mien).

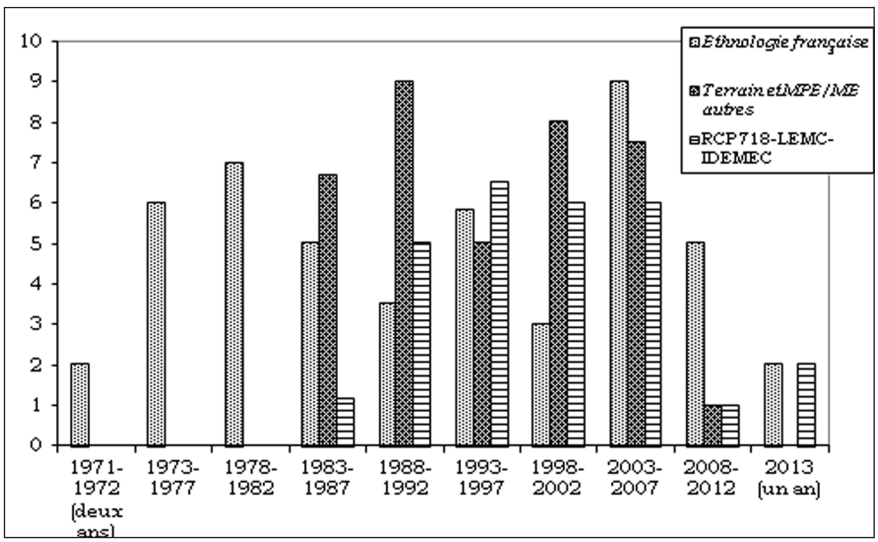
Opiner à cet ensemble comme à une « éthique professionnelle » particulièrement en faveur à Aix[51] n'a cependant pas pu se faire (ou s'y faire) dans les mêmes conditions selon les dates et les situations. Sans doute faut-il convenir qu'il existe « des » ethnologies s'exerçant sur la région (ou autre part), ou une ethnologie non seulement à plusieurs options méthodologiques, mais aussi, et sous certains aspects de plus en plus, à vitesses multiples : production à tendance plus ethnographique ou anthropologique, dans des cadres professionnels diversifiés, etc. Si l'on considère que l'enquête de terrain fournit de toute manière notre signe de ralliement disciplinaire, celui-ci constitue néanmoins aussi une préoccupation régulière. Quels moyens effectifs réunissons-nous au coup par coup pour l'information directe et qui, personnellement ou dans son entourage, ne connaît la réalité d'enquêtes différées ou, pour diverses raisons, écourtées ? Comment pratiquer un authentique travail ethnographique en cas de recherche impliquée ou autrement commanditée[52] ? Qu'il s'agisse d'enquêtes sur la chasse et la forêt dans le Var ou sur le stade à Marseille, Christian Bromberger illustre une soumission têtue à leurs exigences en temps, rappel bienvenu à une époque d'impatience empirique, même s'il ne lève pas l'obstacle de contraintes matérielles ou autres influences ambiantes parfois lourdes (mais de l'accommodement auxquelles l'abondance bibliographique fournit malgré tout un indice encourageant). Une interrogation plus précise porte sur la dimension comparative de la production ou plutôt sur la part de l'ethnographie réalisée par le même chercheur sur des terrains distants ou contrastés. Un point auquel, sous l'angle régional, on ne peut qu'être attentif dans l'apport de Christian Bromberger sur le football est la démonstration que la « nouveauté » de cette pratique ou d'une pratique n'empêche pas l'existence de caractères localisés. Alors que les terrains multiples restent rares, ce recours intègre actuellement des travaux sur des objets aussi classiques que le jeu de boules ou les conditions de l'élevage ovin, précédés en cela par l'ethnobotanique, la tauromachie ou les effigies festives assimilables à la tarasque. Une telle ouverture empirique pourrait avoir pour retombée imprévue une meilleure considération disciplinaire de l'ethnologie régionale au sens conventionnel ; quoi qu'il doive en être, un saut qualitatif est accompli quand la dimension comparative est fournie non plus par une documentation tierce, mais par des matériaux constitués en parallèle selon des critères strictement identiques, sensibilité de l'observateur comprise ; et c'est là une façon de faire qui, petitement mais indubitablement, gagne en fréquence.

51 C. Bromberger, 2010b, p. 14. Voir aussi l'expression d'« école d'Aix » dans M. Caisson, 1997, p. 410.

52 Voir J. Barou, 1987, détaillant comment il a conduit sa recherche sur le logement social (*cf.* J. Barou, 1986), en étant employé d'une institution gérante.

Annexe

Illustration 1. La Provence-Alpes-Côte d'Azur, terrain et cadre de production : deux éditeurs nationaux et une équipe locale



Vingt-cinq ans d'une bibliographie massive grâce à la MPE et ses appels d'offres (46 articles) ; pour à peu près le même nombre de titres (48 articles), stabilité des publications sur une période presque double dans *Ethnologie française ;* forte production d'une équipe née en même temps que la MPE et quasi-coïncidence de cette production avec la période des appels d'offres.

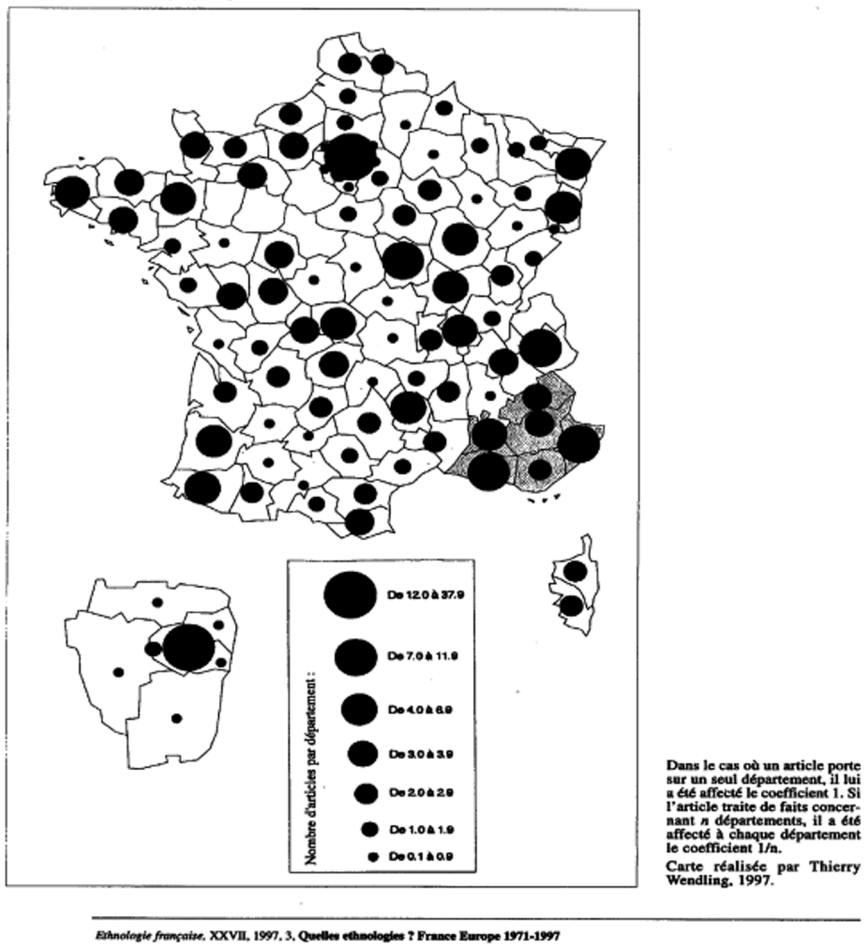
(Pour *Terrain*, ne sont pris en considération que les articles, à l'exclusion de l'éphémère rubrique « Travaux ». En cas de terrains comparatifs extrarégionaux ou de cosignature, les articles sont comptabilisés pour une part sur x).

Illustration 2. Christian Bromberger ou un certain Var rural

– Qu'est-ce qui a amené à m'intéresser à la forêt et la chasse ? C'est mon expérience personnelle. J'ai passé une partie de mes vacances, au moins d'adolescent, dans le Var où mes parents avaient une maison et, là, j'ai rencontré des personnages étonnants […]. C'étaient en fait des braconniers, hauts en couleur et assez extraordinaires. […] Les petits oiseaux, le braconnage, la saison de la chasse, le permis de chasse, ça faisait partie des choses qui ont résonné très tôt dans mes oreilles. Et qui ont attisé mon intérêt. […] [Ces personnages] avaient en même temps une connaissance de la flore et de la faune locales tout à fait remarquable. Donc je me suis laissé gouverner, entraîner à ce qui m'a semblé être quelque chose d'extrêmement fort dans les habitudes locales […] Les champignons, puis la chasse, puis les asperges sauvages au printemps etc. c'est un peu un univers dans lequel j'ai grandi et qui me plaisait. « Caler » des pièges, l'univers de la « colline » attiraient mon attention et mon regard d'adolescent. […] Je regardais faire, je ne faisais pas, je regardais comment ils s'y prenaient. […] C'étaient des Piémontais d'origine, ils étaient nés là de parents piémontais qui avaient été *bouscatié* [charbonniers]. […] Quand j'ai été un peu plus âgé, je me suis mis à les interroger [sur « le temps des *bouscatié* »] et puis à les accompagner aussi pour voir comment ils faisaient, puis à leur faire dérouler leurs souvenirs. J'étais bien intégré dans cette société locale mais c'était véritablement une sorte de Var chasseur, « riboteur » […]. Cotignac [lieu de stage, 1977], ça a été aussi pour moi une confirmation et une révélation. Il y avait sans doute le village, Notre-Dame des Grâces et la chapelle Saint-Joseph, mais c'était aussi un espace forestier, un espace de chasse, quelque chose de très particulier. […] L'anchoïade, la *cachaio* [fromage de résidus], ces mets forts qu'on aime bien dans ces milieux de chasseurs et qui exigent des consommations de boisson, cela fait partie aussi de mes souvenirs d'adolescent. Les repas d'anchoïade, bien arrosés, c'étaient de grands moments festifs. […] C'étaient ces amis chasseurs qui venaient la préparer.

[C. Bromberger, libre transcription de propos enregistrés, 2014]

Illustration 3. La Provence-Alpes-Côte d'Azur dans *Ethnologie française* de 1971 à 1996

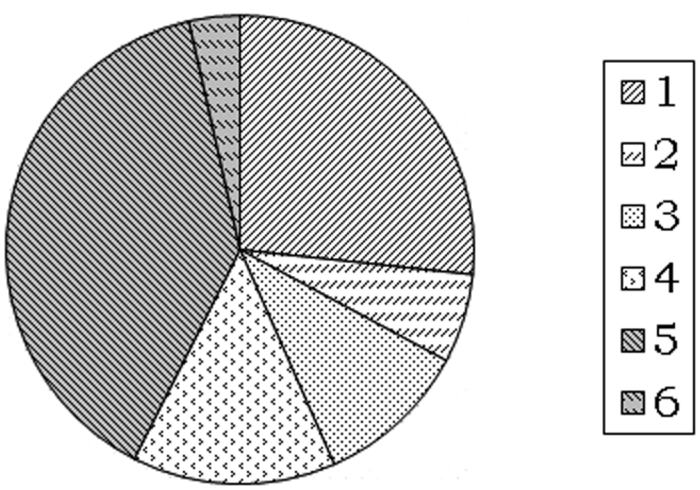


Carte : Thierry Wendling *Ethnologie française* 1997, 3, p. 408, avec grisé régional pour cette édition (droits de reproduction réservés).

Sur 216 articles (certains n'émanant pas d'ethnologues) pris en considération par ailleurs, le classement des régions par le terrain situe la Provence-Alpes-Côte d'Azur (21 titres soit 9,7 %) assez loin derrière Paris (31 titres, 14,3 %), mais avant la Bretagne, Rhône-Alpes et la Normandie (17, 16, 15 titres, 7,8, 7,4, 6,9 %), la Bourgogne, le Limousin et le Nord-Picardie (13, 13, 11 titres, 6,0, 6,0, 5,0 %), la production sur les autres régions culminant à 10 titres.

Illustrations 4. Terrains en Provence-Alpes-Côte d'Azur, précarité et précarisation de 1983 à 2010 *:* RCP 718-LEMC-IDEMEC, échantillon de 60 articles et 24 auteurs

4.1. Bibliographie cumulée (28 ans)



– d'auteurs en situation institutionnelle stable :

1 : Personnel d'universités (enseignants, ingénieurs)
2 : Personnel du CNRS (chercheurs)
3 : Personnel de structures patrimoniales (musées, DRAC)

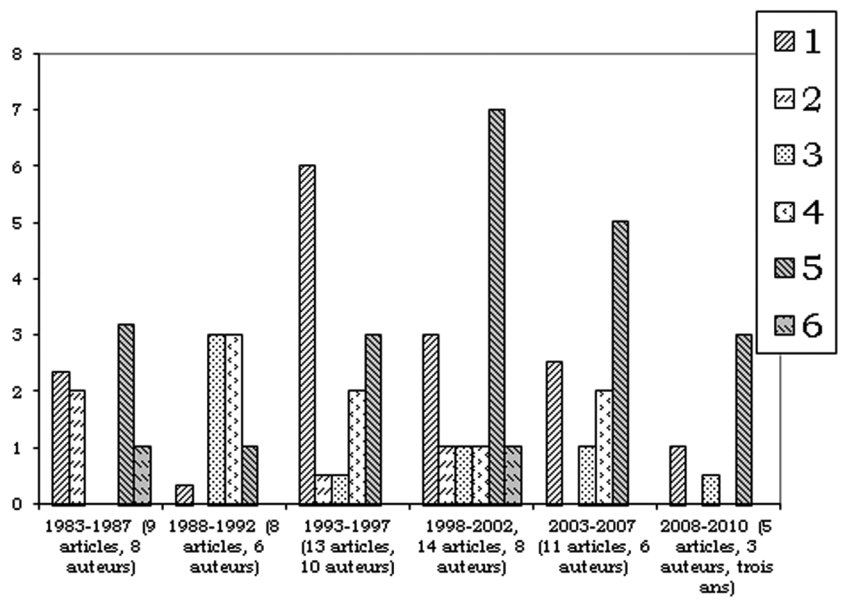
– d'auteurs en situation institutionnelle précaire :
4 : Doctorants
5 : « Contractuels »
6 : Au métier principal autre (médecin, enseignant du secondaire)

Fond gris : marge institutionnelle

Échantillon composé à partir des organes comptabilisant au moins trois articles[53].
Source : rapports d'activité des RCP 718, URA 1346 (LEMC), UMR 6591 IDEMEC.

53 *Terrain* et MPE/ME, *Ethnologie française*, *Études rurales, Le Monde alpin et rhodanien* (revue jusqu'en 2005, collection après), *Provence historique*, *Cahiers de Salagon* (ou actes équivalents des séminaires de l'institution), *Bulletin d'écologie humaine*.

4.2. Évolution par tranches de cinq ans



Assez haut dans le temps (1988-1992), il est possible d'observer le basculement d'une production « contractuelle » en activité « institutionnalisée » (en l'occurrence patrimoniale) ; les deux dernières périodes montrent au contraire qu'une situation « contractuelle » se prolonge plusieurs années après une thèse malgré une productivité précoce.

Références bibliographiques

Références de C. Bromberger

Balfet H., Bromberger C., Ravis-Giordani G., 1976a, « De la maison aux lointains : pour une étude des cercles de référence et d'appartenance sociale en Méditerranée nord-occidentale. Analyse comparée de quelques cas : Cévennes, Basse et Haute-Provence, Corse », in H. Balfet, P.-N. Boratav, C. Bromberger, M. de Fontanes, *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, Éditions du CNRS, p. 27-74.

Balfet H., Bromberger C., Carreno J.-A., Hayot A., Lesme F., Martinelli B., 1976b, *Paysans et pasteurs du plateau d'Albion. La communauté rurale du Revest-du-Bion*, Aix-en-Provence, PUP, CERESM, cahier 3.

Bromberger C., 1980a, « Espace public, espace privé, espace sauvage en Provence », Marseille, *Annales du centre régional de documentation pédagogique*, p. 71-108.

Bromberger C., 1980b (avec la coll. d'A.-H. Dufour, R. Malifaud), *Pratiques et représentations des espaces bâtis en Provence rurale*, Aix-en-Provence, CEM et Université de Provence, Marseille, Antenne régionale du Centre d'ethnologie française et Office régional de la culture, dactyl.

Bromberger C., 1980c, « Les habitations marginales », in C. Bromberger, J. Lacroix, H. Raulin, *L'architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes : Provence*, Paris, Berger-Levrault, p. 113-121.

Bromberger C., 1985a, « L'eau rassemble, l'eau divise. Coopération et conflits autour de l'eau (à partir d'exemples provençaux) », in I. Chiva, *De l'objet naturel à l'objet de connaissance. Ethnographie et scénographie de l'eau.* Stage de Cuzals, 7-9 novembre 1984, Paris, MPE, multigraphié, p. 6-24.

Bromberger C., 1985b, « La Provence : une civilisation de la pierre », *Lithiques. Du minéral au mental*, 1, p. 7-16.

Bromberger C., 1988a, « Sur les gradins on rit... aussi parfois. Facétie et moquerie dans les stades de football », *Le Monde alpin et rhodanien*, 3-4, p. 137-156.

Bromberger C., 1988b, « Les dieux de l'Ohême », *Autrement* (numéro spécial *Marseille*), p. 120-136.

Bromberger C., 1988c, « Pratiques et représentations des espaces bâtis », in I. Chiva, C. Bromberger (éd.), *Habitat et espace dans le monde rural*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 75-86.

Bromberger C., 1989a, « Ethnographie », in R. Bertrand, C. Bromberger, J.-P. Ferrier, C. Martel, C. Mauron, J. Onimus, *Provence*, Paris, Bonneton, p. 85-249.

Bromberger C., 1989b, « Le stade de football : une carte de la ville [Marseille] en réduction », *Mappemonde*, 89/2, p. 37-40.

Bromberger C., 1990, « Un demi-siècle après… Redécouvrir les travaux de l'école romaniste de Hambourg » [introduction à l'édition française de W. Giese, « Ethnographie des Hautes-Alpes du Dauphiné »], *Le Monde alpin et rhodanien*, 3-4, p. 9-20.

Bromberger C., 1991, « Droit au but. Images et imaginaire de Marseille à travers son football », *Marseille*, 159, p. 50-55.

Bromberger C., 1993, « L'ethnologie de la France et le problème de l'identité », *Civilisations*, 2, p. 45-63.

Bromberger C., 1994, « Les chansons "populaires" : hétérogénéité et ambiguïtés d'un patrimoine », in S. Dalla Bernardina, D. Dossetto (éd.), *Gens du Val Germanasca. Contribution à l'ethnologie d'une vallée vaudoise*, Grenoble, CARE / Aix-en-Provence, PUP, série « Documents d'ethnologie régionale », 13, p. 217-242.

Bromberger C. (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

Bromberger C., 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, 3, p. 294-313.

Bromberger C., 1998a, « L'OM, un club au diapason de sa ville », *Marseille*, 184, p. 96-107.

Bromberger C. (dir.), 1998b, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard.

Bromberger C., 2008, « De la "ribote" en Provence au *sizdah bedâr* au Gilân (Iran). Variations sur deux modes de sociabilité conviviale », in C. Bromberger, M.-H. Guyonnet (éd.), *De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP, p. 47-55.

Bromberger C., 2010a, « Du côté de l'hôpital : l'alopécie chimio-induite », *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, p. 78-86.

Bromberger C., 2010b, « Hélène », in F. Cousin, C. Pelras (éd.), *Matières, manières et sociétés. Hommage à Hélène Balfet,* Aix-en-Provence, PUP, p. 11-14.

Bromberger C., Chenu A., 1984, « La tuile : de l'artisanat à l'industrie », *Monuments historiques*, 133, p. 52-57.

Bromberger C., Dufour A.-H., 1982, « Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Basse-Provence », *Études rurales*, 87-88, p. 357-375.

Bromberger C., Dufour A.-H., 1983, « Du bon usage du temps. L'agenda agricole d'un ouvrier-paysan varois en 1942 », *Provence historique*, 132, p. 127-144.

Bromberger C., Dufour A.-H., Gontier C., Malifaud R., 1980-1981, « Les paysans varois et leurs collines. Les enjeux symboliques d'une "passion" », *Forêt méditerranéenne*, II, 2, p. 193-200 et III, 1, p. 45-56.

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C., Lacroix J., Raulin H., 1980, *L'architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes : Provence*, Paris, Berger-Levrault.

Bromberger C., Pelen J.-N., 1985, « Usages et images de l'eau », *Le Monde alpin et rhodanien*, 4, p. 7-14.

Bromberger C., Ravis-Giordani G. (avec la coll. d'A. Bouverot, A. Hayot, M. Meyer, Y. Nedonsel), 1977, « *Le deuxième phylloxera » ? Facteurs, modalités et conséquences des migrations de loisir dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*, Aix-en-Provence, Université de Provence et Service régional de l'équipement SRE CETE, CERESM, dactyl.

Autres références

Arrif A., Hayot A., 2001, « Les territoires dans la ville. Frontières sociales et symboliques à Marseille » in C. Bromberger, A. Morel (éd.), *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Cahier d'ethnologie de la France », 17, p. 311-334.

Barbe N., 2013, « Isac Chiva, ethnologie et politique patrimoniale », *Terrain*, 60, p. 148-163.

Barou J., 1986, « Genèse et évolution d'un espace urbain. Un groupe d'émigrés algériens dans un ensemble d'îlots du XVI[e] arrondissement de Marseille », *Ethnologie française*, 1, p. 59-76.

Barou J., 1987, « Le travail des anthropologues dans le cadre des institutions », in D. Cerclet (éd.), *Quelles finalités pour la recherche en anthropologie*, Paris, Association française des anthropologues *(Bulletin,* 26-27), p. 65-72.

Berthon S., 2002, *Repas de rue : savoir partager. Nice, 17 et 24 février 2002*, Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis, mémoire de DEA d'anthropologie (dir. J. Candau), dactyl.

Bessaignet P., 1978, « Expansion urbaine et recentration des espaces festifs », *Sociologie du Sud-Est*, 17-18, p. 57-75.

Bessaignet P., Hilly M.-A., 1980, « Nature et processus de la violence dans les fêtes azuréennes », *Sociologie du Sud-Est*, 26, p. 67-93.

Bessaignet P., Tripley, E., 1982, « Saint-Éloi, cavalcades, clubs hippiques », *Provence historique*, 128, p. 215-233.

Bouvier J.-C., avec Brémondy H.-P., Joutard P., Mathieu G., Pelen J.-N., 1980, *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes*, Paris, Éditions du CNRS.

Bouvier J.-C., 1986, « Le concept d'ethnotexte et sa pertinence dans l'étude des identités occitanes », *Revue des langues romanes*, 2, p. 235-250.

Bouvier J.-C., Ravier X., 1976, « Projet de recherche interdisciplinaire sur les ethnotextes du sud de la France », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1-2, p. 207-212.

Brun B., Dufour A.-H., Picon B. (éd.), 2000, *Cabanes, cabanons et campements : formes sociales et rapports à la nature en habitat temporaire*, Châteauneuf-de-Grasse, Bergier [cinq contributions sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur ou sa périphérie].

Caisson M., 1997, « Compte-rendu : S. Dalla Bernardina, *L'utopie de la nature. Chasseurs, écologistes, touristes*, Paris, Imago, 1996 », *Ethnologie française*, 3, p. 410-411.

Calogirou C., 2010, « Le skateboard ou les aventuriers des villes et des routes », in C. Isnard, I. Lazier (éd.), *Figures de la jeunesse. Fête, ruralité et groupe de jeunes*, Grenoble, CARE – Centre alpin et rhodanien d'ethnologie (*Le Monde alpin et rhodanien*), p. 141-159.

Campion-Vincent V., Duclos J.-Y., Abry C. (éd.), 2002, *Le fait du loup. De la peur à la passion : le renversement d'une image*, Grenoble, CARE – Centre alpin et rhodanien d'ethnologie (*Le Monde alpin et rhodanien*, 1-3) [trois contributions sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur].

Candau J. (éd.), 1998, *Façades peintes des Alpes-Maritimes*, Grenoble, CARE (*Le Monde alpin et rhodanien*, 1).

Candau J., Hameau P. (éd.), 2004, *Cicatrices murales, graffiti de prison*, Grenoble, CARE (*Le Monde alpin et rhodanien*, 1-2) [trois contributions sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur].

Candau J., Jeanjean A., 2006, « Des odeurs à ne pas regarder… », *Terrain*, 47, p. 51-68.

Carreno, J.-A., Hayot A., Lesme F., 1974, *Le quartier de la porte d'Aix à Marseille. Essai d'ethnologie d'un centre urbain*, Aix-en-Provence, Université de Provence, CERESM, cahier 2.

CEM (éd.), 1985, À la recherche des pratiques et usages quotidiens en Provence. Guide d'enquêtes ethnographiques, Marseille, CNDP-CRDP.

Chabert P., 2005, « "Rouges" et "Blancs" : cercles en Provence », *Ethnologie française*, 1, p. 147-156.

Clayes-Mekdade C., Nicolas L., 2009, « Le moustique fauteur de troubles », *Ethnologie française*, 1, p. 109-116.

Costa J., Gasquet-Cyrus M. (éd.), 2012, *Aspects idéologiques des débats linguistiques en Provence et ailleurs*, Montpellier, Université de Montpellier III Paul-Valéry (*Lengas. Revue de sociolinguistique*, 72) [quatre contributions sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur].

Courty M. (éd.), 2013, *Charles Galtier* : 1913-2004, Berre-l'Étang, L'Astrado prouvençalo (*L'Astrado*, 48).

Crivello M., 2004, « La Geste des Temps. Les fêtes historiques : symbolique et dramaturgie du passé. 1957-2002 », in J.-L. Bonniol, M. Crivello (éd.), *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire. XVII^e^-XXI^e^ siècle*, Aix-en-Provence, PUP, p. 53-64.

Digard J.-P., 2010, « Compte rendu : C. Bromberger, M.-H. Guyonnet (éd.), *De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP, 2008 », *L'Homme*, 194, p. 234-236.

Dossetto D., 2002, « Un sacrifice bovin à Barjols (Var) ? Exégèses et artifice », *Ethnologie française*, 4, p. 727-734.

Dossetto D., 2004, « Entre "trésors" et ethnologie. La production ethnographique de Charles Galtier (1913-2004) », *Le Monde alpin et rhodanien*, 3-4, p. 155-164.

Dossetto D., 2012, « La langue comme "clé", mais d'autres "clefs" que la langue. Douze ans de recompositions mistraliennes en Provence-Alpes-Côte d'Azur », *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 72, p. 51-82.

Dossetto D., 2014, « De l'expression festive à l'autorité culturelle. Des fêtes de localité renouvelées en Provence-Alpes-Côte d'Azur », *Annales du Midi*, 287, p. 331-349.

Ducerisier M., 2007, « La parole et la fête. Maintien et reconstitution d'une identité agraire menacée », *Cahiers de la Méditerranée*, 74, p. 139-149.

Ducerisier M., 2012, « "Vivre dans le patrimoine". Processus d'appropriation du patrimoine architectural dans le secteur

sauvegardé de Nice. Imaginaire des lieux dans l'hôpital historique de la ville », in J.-R. Trochet (éd.), *Langues, communautés et territoires en France. Recherches et enquêtes en ethnologie et en linguistique*, Paris, CTHS (*Bulletin de liaison des sociétés savantes*, 14), p. 17-36 [http://cths.fr/_files/an/pdf/bulletin_14.pdf].

Dufour A.-H., 2001, *L'arbre familier en Provence. De la vocation du platane et quelques autres arbres*, Aix-en-Provence, Édisud.

Dufour A.-H., 2009 , « Parmi des contrées sans nom : le canton de Cotignac », *Cahier du CEVETH,* p. 6-25 [éd. par D. Dossetto d'après : « Parmi des contrées sans nom : le canton de Cotignac », in A.-H. Dufour, T. K. Schippers, *Nous ici et les autres. Formes d'identité locale et microrégionale en Provence varoise*, Aix-en-Provence, CEM, Paris, MPE, 1987, dactyl., p. 8-77].

Dufour A.-H., Malifaud R., Martinelli B., Schippers T. K., 1985, « "Nous", "ici", et les "autres". Formes et expressions de l'identité locale et microrégionale en Provence », *Terrain*, 5, p. 57-58.

Dufour A.-H., Schippers T. K., 1993, « Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1-2, p. 169-187.

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

Durand J.-Y., 2008, « Il faut cultiver son jardin ethnobotanique. Semis, boutures et greffes du préfixe "ethno" », in P. Lieutaghi, D. Musset (dir.), *Jardins et médiation des savoirs en ethnobotanique*. Actes du colloque, 27-28 septembre 2007, Mane, Salagon, Saint-Michel l'observatoire, C'est-à-dire, p. 13-20.

Duret E., 1995, *Cigales. Vie et symbole*, Saint-Rémy-de-Provence, Musée des Alpilles, Journal d'exposition.

Ethnotexte du GRECO 9 (L'), 1, 1982 ; 7, 1987 [collection conservée à Aix-en-Provence, MMSH, manque le 4].

Fabiani J.-L., Pourcel F., 2004, « Les cigales muent aussi dans l'espace symbolique », in V. Nahoum-Grappe, O. Vincent (éd.), *Le goût des belles choses*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », 19, p. 35-48.

Ferrières M., 2006, « De Marseille à Paris… La construction de la bouillabaisse », in A. Hubert, M. Figeac (éd.), *La table et les ports. Cuisine et société à Bordeaux et dans les villes portuaires.* Actes de journées d'études, 4-5 octobre 2004, Bordeaux, PUB, p. 187-199.

Feschet V., 2005, « Grands principes et petits arrangements. Les espaces communs dans les copropriétés "normales" du sud de la France », in B. Haumont, A. Morel (éd.), *La société des voisins*, Paris, Éditions

de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », 21, p. 123-143.

Feschet V., 2013, « Les concours de pétanque du 14 juillet à New York », *Ethnologie française*, 1, p. 123-135.

Fournier L. S., 2005, *La fête en héritage. Enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Aix-en-Provence, PUP.

Fournier L. S., 2007, « La fête thématique, nouveau visage de la fête locale en Provence (France) », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2, p. 165-174.

Fournier L. S., 2011, « La Tarasque métamorphosée », in C. Bartolotto (avec A. Arnaud, S. Grenet), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », 26, p. 149-166.

Garnier J.-C., 2004, « La transhumance en fêtes. De l'élevage spécialisé aux nouveaux usages de la campagne », in C. Bromberger, D. Chevallier, D. Dossetto (éd.), *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, Die, Éditions À. Die, p. 63-68.

Gasquet-Cyrus M., 2012, « Conclusion provisoire et subjective… Prendre ou ne pas prendre parti ? Ou comment faire de la recherche sociolinguistique en Provence », *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 72, p. 175-191.

George J., 1986, « Les Varois de Paris. Évolution et fonctions des associations d'originaires. Un exemple provençal (1880-1980) », *Ethnologie française*, 2, p. 191-204.

Godard M., Dupuy J., 1999, « La bouillabaisse », in J. Csergo (éd.), *Pot-au-feu. Convivial, familial : histoires d'un mythe*, Autrement, coll. « Mutations », 187, p. 125-143.

Gourcy C. de, Pinson D., 2005, « Construire la civilité. Deux copropriétés résidentielles aixoises », in B. Haumont, A. Morel (éd.), *La société des voisins*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, et Direction de l'architecture et du patrimoine ethnologique : Ethnologie de la France, cahier 21, p. 169-184.

Gravel M.-L., 2002, *La formation des ethnologues en France, 1946-1980*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille I, mémoire de maîtrise en ethnologie (dir. C. Bromberger), dactyl.

Gueusquin M.-F., 2000, *La Provence arlésienne. Traditions et avatars*, Arles, Actes Sud.

Gueusquin M.-F., 2002, « Le vent, l'agriculteur et le chasseur. Connaissances et maîtrise du vent en pays d'Arles », *Ruralia*, 10-11, p. 235-253.

Gueusquin M.-F., 2006, « Des vents, des espaces et des hommes (Provence, Cotentin, Flandre) », *Études rurales*, 177, p. 121-136.

Gutwirth J., 2001, « La professionnalisation d'une discipline. Le centre de formation aux recherches ethnologiques », *Gradhiva*, 29, p. 25-41.

Guyonnet M.-H., 1998, « Chercheurs de patrimoine en haute Provence : une passion et ses enjeux », in C. Bromberger (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, coll. « Société », p. 139-162.

Guyonnet M.-H., 2008, *L'empire du sel. Salin-de-Giraud, une ville ouvrière en Camargue*, Manosque, Le bec en l'air [photographies P. Box].

Hameau P., 2005, « Une campagne de signatures dans le Var », *Cahier de l'ASER*, 14, p. 13-31.

Hérault L., 2010, *La construction du salin moderne. La transformation des salins du Midi de la France, XVIII^e^-XIX^e^ siècles*, Aix-en-Provence, PUP.

Jeanjean A., Sénépart I. (dir.), 2011, *Habiter le temporaire. Habitations de fortune, mobiles, éphémères*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme *(Techniques et culture*, 56) [quatre contributions sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur].

Lebaudy, G., 2000, « Dans les pas des bergers piémontais en Provence. Traces, parcours, appartenances », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1-3, p. 151-174.

Lieutaghi P., 2003, « Entre naturalisme et sciences de l'homme, quel objet pour l'ethnobotanique ? Éléments pour une approche globale des relations plantes/sociétés », in P. Lieutaghi, D. Musset (éd.), *Plantes, savoirs, sociétés, symboles. Actes pour une ethnobotanique européenne*. Actes du séminaire, 2001, Mane, Alpes de Lumière et Salagon, coll. « Les cahiers de Salagon », 8, p. 41-56.

Lieutaghi P., Musset D., 2006, « Du géranium au paysage », in P. Lieutaghi, D. Musset (éd.), *Plantes, sociétés, savoirs, symboles* III, Actes du séminaire de 2004, Mane, Alpes de lumière et musée de Salagon, coll. « Les Cahiers de Salagon », 11, p. 137-224 [quatre contributions portant tout ou partie sur la Provence-Alpes-Côte d'Azur].

Llaty C., 2008, « Vivre le territoire quand on est ici et d'ailleurs », in C. Bromberger, M.-H. Guyonnet (éd.), *De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP, p. 73-87.

Martin-Villevieille S., 2000, *Histoire des recettes de Provence. 10 siècles de tradition gourmande avec les 310 plus fameuses recettes*, Marseille, Jeanne Laffitte.

Manry V., Peraldi M., 2004, « Le lien et le gain. Le marché aux puces de Marseille : une aberration économique ? », in N. Barbe, S. Latouche (éd.)., *Économies choisies ? Échanges, circulations et débrouille*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », cahier 20, p. 39-58.

Molinié A., 1997, « Chair de bœuf et "tripettes" de saint. Un sacrifice en Provence », *Gradhiva*, 22, p. 30-44.

Musset D., 2003, « L'ethnobotanique au regard de l'ethnologie. Les champs de l'ethnobotanique aujourd'hui », in P. Lieutaghi, D. Musset (éd.), *Plantes, savoirs, sociétés, symboles. Actes pour une ethnobotanique européenne*. Actes du séminaire, 2001, Mane, Alpes de Lumière / Salagon, coll. « Les cahiers de Salagon », 8, p. 33-40.

Musset D., 2004, « Serpents. Représentations et usages multiples », *Ethnologie française*, 3, p. 427-434.

Musset D., 2012, « Le Musée de Salagon et la recherche : de l'association à l'institution », in J.-R. Trochet (éd.), *Langues, communautés et territoires en France. Recherches et enquêtes en ethnologie et en linguistique*, Paris, CTHS, *Bulletin de liaison des sociétés savantes* 14, p. 50-58.

Pelen J.-N., 1985, « Le pays d'Arles : sentiments d'appartenance et représentation de l'identité », *Terrain*, 5, p. 37-45.

Pelen J.-N., Martel C. (éd.), 1992, *Les voies de la parole. Ethnotextes et littérature orale. Approches critiques*. Actes du stage de 1986-1987, Aix-en-Provence, PUP, Mane, Alpes de lumière / Salagon, coll. « Les Cahiers de Salagon », 1.

Poirier J., Clapier-Valladon S., Raybaud P., 1983, *Les récits de vie. Théorie et pratiques*, Paris, PUF, coll. « Le sociologue ».

Poli B., Samanni D., 2004, *La bouillabaisse. Lou bouil-abaisso. Un plat, un emblème, un art de vivre*, Avignon, Benezet.

Rautenberg M., 2009, « Mais pourquoi n'avance-t-on pas ? Le surplace de la "professionnalisation" chez les ethnologues », in G. Ravis-Giordani (éd.), *Ethnologie(s). Nouveaux contextes, nouveaux objets, nouvelles approches*, Paris, CTHS, p. 83-99.

Ravis-Giordani G. (éd.), 1993, *L'intégration des Corses dans la société provençale*, Morsiglia, ADECEM (*Strade* NS 1).

Ravis-Giordani G., 2010, « Hélène Balfet à Aix-en-Provence », in F. Cousin, C. Pelras (éd.), *Matières, manières et sociétés. Hommage à Hélène Balfet*, Aix-en-Provence, PUP, p. 101-105.

Raybaut P., 1977, *Guide d'étude d'anthropologie de l'alimentation*, Nice, Centre universitaire méditerranéen.

Raybaut P., 1979, *Les sources régionales du pays de Nice*, Paris, Fayard.

Raybaut P., 1993 (avec la participation de G. Vindry, E. Tripley), « Ethnographie », in A. Compan, G. Croué, A. Dauphiné, P. Raybaut, R. Schor, L. Thévenon, E. Tripley, *Alpes Maritimes*, Paris, Bonneton, p. 119-247.

Raybaut P., Perreard M., 1982, *L'Architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes – Comté de Nice*, Paris, Berger-Levrault.

Rinaudo C., 2000, « Fêtes de rue, enfants d'immigrés et identité locale. Enquête dans la région niçoise », *Revue européenne des migrations internationales*, 16, p. 43-57.

Rinaudo C., 2004, « La tradition carnavalesque niçoise. Du passéisme à l'invention délibérée », in D. Dimitrijević (éd.), *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Paris, Éditions de la Maison des science de l'homme, p. 261-274.

Sagnes S., 2012, « Unité et/ou diversité de la (des) langue(s) d'oc. Histoire et actualité d'une divergence », *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 71, p. 61-78.

Sencébé Y., 2004, « Être ici, être d'ici. Formes d'appartenance dans le Diois (Drôme) », *Ethnologie française*, 1, p. 23-29.

Siniscalchi V., 2003, « Entre Provence et Dauphiné : frontière et identité dans les Hautes-Alpes », *Ethnologie française*, 1, p. 101-109.

IV

Le match de football [1995]

Le match de football, vingt ans après

Ludovic Lestrelin

Je me souviens de ce samedi après-midi d'automne dans une librairie de Rouen. Je me souviens que mes parents, toujours prêts à m'aider pour la réussite de mes études, m'avaient tout de même demandé confirmation : était-ce absolument nécessaire de dépenser 180 francs pour l'achat d'un livre sur le football ? Je me souviens du pouvoir d'attraction de la quatrième de couverture :

> « À quoi rime l'engouement de nos contemporains pour les matchs et les clubs de football ? […] Une longue enquête ethnologique, auprès de spectateurs ordinaires comme parmi les *supporters* les plus démonstratifs de trois métropoles singulières, éclaire d'un jour nouveau les significations de cette ferveur ».

Je me souviens de la première prise en main du bel objet : la couverture d'abord et cette huile de Jean Escudier intitulée *La partie de football* ; les nombreuses photographies et illustrations en couleurs, ensuite, qui scandent le texte et rendent compte de l'univers spectaculaire des stades. Si le livre, certes, accrochait l'œil, il sollicitait aussi le toucher par son papier spécialement choisi pour mieux mettre en valeur l'iconographie. Je me souviens aussi des premières lectures, le soir avant de m'endormir. Je me souviens de ma stupéfaction en découvrant qu'il était possible de produire des sciences sociales sur le sport que je pratiquais depuis l'âge de six ans. Tel un Georges Perec rassemblant les menus souvenirs du passé en autant de fragments littéraires[1], je pourrais ainsi me livrer à un exercice de mémoire en lien avec *Le match de football*, l'un des ouvrages majeurs de Christian Bromberger paru aux éditions de la Maison des sciences de l'Homme en 1995, réédité en 1996, 2001 et 2012, traduit en italien en 1999[2]. C'est que j'entretiens avec ce travail un rapport très spécial.

---

1 Je fais ici référence à G. Perec, 1978.

2 C. Bromberger, avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini, 1995. Pour la traduction italienne : C. Bromberger, 1999.

Lever de rideau

Je suis entré à la faculté des sciences du sport et de l'éducation physique de l'Université de Rouen en 1996 pour y faire des études STAPS (Sciences et techniques des activités physiques et sportives) en projetant initialement de me présenter au concours du professorat d'EPS (Éducation physique et sportive). Dès la première année, j'ai suivi un enseignement de sociologie assuré par Catherine Louveau. C'est dans ce cadre que se sont effectués l'achat et la première lecture du *Match de football* qui figurait parmi les références de la bibliographie du cours. En maîtrise, à la rentrée 1999, j'ai entamé mon premier mémoire de recherche dans le contexte post coupe du monde. Plusieurs écrits avaient paru à l'occasion de cet événement et je me souviens avoir acheté notamment en juin 1998 un numéro spécial du *Monde diplomatique* dans lequel Christian signait deux textes dont un intitulé « Le révélateur de toutes les passions[3] ». Après quelques hésitations, je pris alors pour objet d'étude la tricherie, « une solution toujours tentante » dans ce jeu, selon les mots de Christian. Le mémoire fut ainsi l'occasion de réaliser une longue fiche de lecture sur *Le match de football*.

Le goût pour la recherche s'est ensuite affirmé au contact de Jean-Charles Basson. Nommé maître de conférences à Rouen après une thèse de sociologie politique sur le syndicalisme menée au laboratoire CERAT (aujourd'hui PACTE) de l'IEP de Grenoble, il avait lu les recherches de Christian. J'entrepris de travailler avec lui en DEA en me centrant plus nettement sur le public du football. J'avais découvert en maîtrise l'existence de groupes de *supporters* de l'Olympique de Marseille (OM) implantés en dehors de l'environnement proche du club. Siégeait particulièrement à Rouen une section des *Ultras Marseille*, une importante association présente dans le virage sud du Stade vélodrome depuis 1984. Le groupe rouennais réunissait une centaine de membres qui se déplaçaient systématiquement pour aller voir jouer l'OM. Ce fut le point de départ de mes recherches sur cette forme originale de soutien que je décidai d'appeler le « supportérisme à distance ». L'aboutissement de mon mémoire de DEA m'a permis de rencontrer Christian en octobre 2002 à Toulouse. J'ai, en effet, réalisé ma première communication orale lors du congrès fondateur de la Société de sociologie du sport de langue française, où il prononçait une conférence plénière sur « Le sport au miroir de l'ethnologie ». À l'issue d'une session, j'avais osé me présenter et lui transmettre mon manuscrit. J'avais reçu quelques semaines après un petit mot d'encouragements accompagné de quelques tirés-à-part d'articles pouvant m'intéresser.

3 C. Bromberger, 1998a.

D'épistolaire, notre relation a pris une nouvelle tournure au moment de la soutenance de ma thèse, codirigée par Jacques Defrance et Jean-Charles Basson[4]. Je tenais absolument à ce que Christian soit présent dans le jury en qualité de rapporteur. En effet, ses recherches étaient à l'origine de ma thèse dont l'argumentation centrale s'organise en référence directe aux apports fondamentaux du *Match de football*. Dans la continuité de ce qui avait été entamé en DEA, mon étude prenait pour objet le supportérisme à distance, avec l'OM comme terrain privilégié, ce qui revenait à investir un cadre empirique emblématique des travaux menés par ce dernier. Et j'avais fait mien ce conseil du sociologue Howard Becker :

> « Ce n'est qu'en continuant à travailler sur les mêmes problèmes que les chercheurs d'un domaine donné peuvent aboutir à de quelconques progrès[5] ».

Développé dans *Le match de football*, le schéma explicatif de la passion pour le football noué autour des notions de territoire et d'ancrage local des clubs – ces derniers incarnant une communauté d'appartenance (la ville, la région) – est d'une richesse heuristique évidente : je me proposais de prolonger la réflexion en élargissant le regard vers les *supporters* qui sont géographiquement éloignés de leur club favori. Ainsi, ne pas lui soumettre mon travail, dans le cadre formel de la soutenance, rendait celui-ci un peu vain et tendait à décrédibiliser sa portée.

Le problème est qu'il était à l'époque à la tête de l'Institut français de recherche en Iran. Il fallait donc le convaincre de venir depuis Téhéran jusqu'à Rouen. Après un refus, il accepta à la suite d'une relance par mail dans laquelle je lui expliquai combien sa présence était cruciale à mes yeux. « *Votre message m'a touché…* », tels furent les premiers mots de sa réponse. Des ennuis se posèrent immédiatement. Par exemple, comment faire passer par la valise diplomatique une thèse de 934 pages ? Pour contourner cet obstacle, la solution échafaudée par Christian fut la suivante : il fallait que je me rende à Paris, où m'attendait son ami archéologue Rémy Boucharlat en partance pour Téhéran. À la manière des films d'espionnage, l'heure et le lieu exact de rendez-vous me furent communiqués par une collaboratrice m'appelant depuis l'Iran le matin même de la rencontre. Rémy Boucharlat protesta quelque peu à la vue de l'imposant manuscrit (« ça ne se fait plus, des thèses si volumineuses ! ») qu'il réussit à faire entrer tant bien que mal dans une de ses valises. Christian reçut la thèse, put produire son rapport dans les temps, fit prendre finalement en charge les billets d'avion par l'Université d'Aix-Marseille I, vint jusqu'à Rouen. Rapidement après la soutenance, il me proposa de cosigner un chapitre sur les publics sportifs

4 L. Lestrelin, 2006.

5 H. Becker, 2002, p. 151.

qui confirmait l'adoubement[6]. Il accepta de préfacer, enfin, l'ouvrage tiré de ma thèse, paru en 2010, dont le titre est une référence directe à son livre[7]. Entre temps, j'avais trouvé un poste de maître de conférences à l'Université de Caen Basse-Normandie.

Le legs du *Match de football*

Mon itinéraire professionnel est donc en partie l'histoire de la rencontre avec un livre. À travers mon expérience personnelle se dévoile en vérité la dette de nombreux jeunes chercheurs en sciences sociales à l'égard du travail de Christian. Sans son livre et les enquêtes qui le sous-tendent, beaucoup d'entre nous ne travaillerions peut-être pas sur le sport. Plus encore, je ne sais pas si je serais aujourd'hui universitaire, consacrant mes recherches au football et à ses publics, ayant l'occasion d'écrire ces lignes.

Amener les intellectuels sur les terrains du sport

L'aventure intellectuelle concrétisée par la parution du *Match de football* en 1995 a commencé environ dix ans plus tôt à la faveur d'un grand appel à projets de recherche, lancé par la Mission du patrimoine ethnologique du ministère de la Culture, sous la supervision d'Alain Morel. Au début des années 1980, Christian travaillait notamment sur le terrain iranien. Alors maître de conférences à l'École nationale supérieure d'architecture de Luminy, membre du Laboratoire d'ethnologie méditerranéenne et comparative du CNRS et de l'Université de Provence (devenu depuis l'IDEMEC) et chargé d'enseignement d'anthropologie urbaine dans le même département que Christian, Alain Hayot raconte comment a germé l'idée de déposer un projet :

> « Avec Christian, on jouait dans l'équipe de foot de la fac. Il jouait ailier droit si ma mémoire est bonne. Quant à moi, j'étais gardien de but. Un jour, vers 1984, on mangeait à la cafétéria de la fac et Christian me dit : "tu as vu l'appel à projets sur les rituels urbains contemporains ? Est-ce que ça te dit qu'on dépose quelque chose ensemble ?" Je n'ai pas réfléchi longtemps, j'ai dit oui. Il a fallu qu'on libère tous les deux du temps. On s'est enfermés un week-end, on a rédigé un projet[8] ».

6 C. Bromberger, L. Lestrelin, 2008.

7 L. Lestrelin, 2010.

8 Alain Hayot, cosignataire avec Jean-Marc Mariottini du *Match de football*, et Christine Langlois, rédactrice en chef de la revue *Terrain*, ont bien voulu répondre à mes questions. Je les remercie chaleureusement pour leur amicale contribution à ce texte.

À l'époque, soumettre une recherche sur le sport était un pari audacieux. Les sports n'évoquent-ils pas le futile et l'accessoire ? En France, peu d'études s'étaient jusqu'alors intéressées au football. Alain Ehrenberg en avait proposé une approche sociologique[9]. Marc Augé avait signé un texte dressant un parallèle entre le spectacle sportif et une cérémonie religieuse[10]. Dans les années 1970, des analyses inspirées par la théorie critique freudo-marxiste s'étaient également développées[11]. Il y avait une littérature plus fournie en Grande-Bretagne, où le sport avait fait l'objet, depuis la fin des années 1950, de l'attention du grand sociologue Norbert Elias par l'intermédiaire de l'un de ses étudiants à l'université de Leicester, Eric Dunning, et où, par conséquent, existait une sociologie du sport bien plus avancée[12]. Depuis la fin des années 1960, le football anglais connaissait par ailleurs de très sérieux problèmes de hooliganisme contribuant à susciter l'intérêt de chercheurs en sciences sociales[13].

Aujourd'hui, il est devenu bien plus légitime de travailler sur la place du sport dans nos sociétés et il est désormais possible d'affirmer que ne pas le faire,

> « […] ce serait un peu comme si Malinowski n'avait pas étudié la *kula* chez les Trobriandais, comme si Evans-Pritchard n'avait pas analysé les relations entre les Nuer et les bovins, ou, comme si prenant aujourd'hui le monde méditerranéen pour champ d'étude, on n'analysait pas le phénomène touristique[14] ».

Au milieu des années 1980, il en allait tout autrement. En poste à la Mission du Patrimoine ethnologique, responsable de la collection « Ethnologie de la France » aux éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Christine Langlois a particulièrement suivi les différentes étapes du projet jusqu'à la publication de l'ouvrage. Elle se souvient :

---

9 A. Ehrenberg, 1980.

10 M. Augé, 1982. Organisé autour du thème de « l'âge du sport », le numéro faisait aussi une place à d'autres articles, dont un particulièrement « pénétrant » selon les propos de Christian : R. Da Matta, 1982.

11 Autour en particulier de l'ouvrage de J.-M. Brohm, 1976.

12 Publiés à partir du milieu des années 1960, ces travaux ont été compilés dans N. Elias, E. Dunning, 1986. En France, le sport a été étudié à partir des années 1970 par des chercheurs proches de Pierre Bourdieu et de l'INSEP, tels que Jacques Defrance, Jean-Louis Fabiani, Christian Pociello, Georges Vigarello, tous référencés dans la bibliographie du *Match de football*. Pour la période antérieure, voir M. Bouet et G. Magnane, mentionnés également dans le livre.

13 Je pense en particulier à Ian Taylor et Peter Marsh. Des historiens se sont aussi saisis du football, en particulier Tony Mason et Charles Korr. Voir la bibliographie du *Match de football* pour les références complètes.

14 C. Bromberger, 2004, p. 118.

> « La proposition de recherche avait fait l'objet d'une question parlementaire ! Des députés s'inquiétaient que le ministère de la Culture s'occupe de financer des études sur les *supporters* de clubs de football… Notre contrôleur financier a refusé à un moment de continuer à payer la recherche. Christian lui-même disait que le football était considéré comme un objet illégitime. Les gens ricanaient un peu dans son milieu professionnel. C'étaient des mondes tellement lointains, celui des *supporters* et celui des sciences humaines ![15]»

Alain Hayot ne dit pas autre chose :

> « Quand on a remporté l'appel d'offres, dans la fac ça ricanait ! Nos collègues étaient convaincus qu'on faisait ça pour se faire payer des entrées dans les stades, se balader et assouvir notre passion pour le foot ».

Les choses ont toutefois progressivement évolué. Avant *Le match de football*, les recherches menées sous l'impulsion de Christian se sont concrétisées par plusieurs publications marquantes : il y eut, entre autres, la parution en 1987 d'un article dans un numéro spécial de la revue *Esprit* consacré au sport et, la même année, d'un beau papier dans la revue *Terrain* (créée en 1983, son projet était d'accueillir les résultats des meilleurs travaux financés par la Mission du Patrimoine ethnologique[16]). Il y eut, un peu plus tard, un article dans un numéro spécial des *Actes de la recherche en sciences sociales* sur « Les enjeux du football », puis la direction d'un numéro complet de la revue *Terrain* consacré aux sports[17]. Dans le même temps, les travaux sociologiques, historiques, ethnologiques, géographiques, économiques sur le phénomène sportif se sont peu à peu multipliés en France. Tant et si bien que lorsque paraît *Le match de football* en 1995, les regards ont déjà changé. D'autant plus que la publication de l'ouvrage suscite alors un intérêt médiatique peu commun pour un livre de sciences sociales.

Faire lire des sciences sociales au-delà des cercles académiques

> « Les idiots culturels, selon l'expression ironique de Harold Garfinkel, ne sont pas toujours ceux qu'on croit. Et pas forcément les amateurs et supporters de foot ainsi qualifiés, explicitement ou implicitement, par une tradition savante établie ».

15 C. Bromberger, J.-M. Mariottini, 1994 ; *Terrain*, 1995.
16 C. Bromberger, 1987 ; C. Bromberger, A. Hayot, J.-M. Mariottini, 1987.
17 C. Bromberger, J.-M. Mariottini, 1994 ; *Terrain*, 1995.

Telles sont les premières lignes d'un article paru dans *Libération* à la sortie du livre[18]. Son auteur, Michel Samson, fin connaisseur de Marseille, féru de rugby et de football, consacre ainsi une chronique fouillée sur ce qu'il qualifie « d'enquête pionnière », percevant que ce travail ouvre, d'une part, « le débat de façon magistrale sur le statut des sports dans notre société, à la suite de Norbert Elias », mais qu'il est aussi, d'autre part, un livre qui « nous parle de bien autre chose et d'abord de la société d'aujourd'hui », plaçant de fait le lecteur « au cœur des débats brûlant notre monde[19] ».

Ce papier fut sans doute décisif pour l'élargissement de la réception de l'ouvrage bien au-delà des milieux universitaires, comme le souligne Christine Langlois :

> « Cela avait déclenché pas mal de choses car quand un journaliste, surtout d'un journal comme celui-ci, consacre beaucoup de place à un sujet, ses confrères pensent du coup que le sujet est important. Il a donc lancé tout un mouvement. On a un classeur entier rempli de coupures de presse. On a eu la chance de tomber sur un journaliste ayant une sensibilité pour les sciences humaines et le football, ce qui n'est pas toujours facile ».

De fait, le livre a rencontré un succès notoire dont les multiples rééditions témoignent. Ses chiffres de vente, de l'ordre de 4 500 exemplaires (dont encore 175 pour l'année 2013), lui confèrent le statut de *best seller*, selon les mots mêmes de Christine Langlois.

Le match de football a été diffusé jusque dans le monde des amateurs de ce sport. Le livre fait ainsi l'objet de commentaires et critiques dignes d'un objet littéraire sur les forums de *supporters* qui, consacrant bien souvent une rubrique aux travaux scientifiques traitant de leur univers, le reconnaissent volontiers comme un « ouvrage majeur ». Les passionnés de football ou de l'OM ne sont pas les seuls concernés. Des extraits du livre ont été utilisés pour des manuels scolaires et même, récemment, pour le théâtre, comme le relate Christine Langlois :

> « L'an passé, j'ai été contactée par des gens qui montaient une pièce à Marseille qui m'ont demandé l'autorisation de citer des passages de l'ouvrage. J'ai transmis à Christian, on a donné notre accord évidemment. Je ne sais pas s'il a vu le spectacle qui s'est joué en novembre l'année dernière. C'est assez rare qu'un livre de sciences humaines soit utilisé dans un spectacle de théâtre, j'étais ravie ».

---

18 « Le monde est foot », *Libération*, 19 octobre 1995. Les citations qui suivent sont toutes extraites de cet article.

19 Michel Samson est l'auteur, avec Michel Peraldi, d'un ouvrage sur Marseille paru en 2005 (voir les références complètes en fin d'article). Un chapitre est consacré aux *supporters* de l'OM (p. 135-153). Il est fait référence au *Match de football*, dès l'avant-propos du livre.

Quant à la question de sa réception dans le monde de la recherche, *Le match de football* est devenu un classique, en raison des méthodes mises en œuvre notamment.

Un précis de méthodologie

Sollicitant des matériaux divers, la longue et minutieuse enquête de terrain sur laquelle repose le propos de Christian et de ses deux collaborateurs n'est pas la moindre des qualités du livre, rappelant au passage que les sciences sociales sont des sciences empiriques. « Nous, notre idée était de faire du terrain, de passer du temps dans les stades », rappelle Alain Hayot. À l'origine, le projet portait sur le supportérisme. Il s'est très vite étendu au football comme phénomène social total :

> « On s'est rendus compte qu'il fallait réfléchir sur l'histoire du football, sur les clubs, les conditions de la pratique ».

Fruit d'une démarche comparative, *Le match de football* offre une réflexion méthodologique profonde sur l'usage et l'élaboration de la comparaison[20]. Suivant le précepte de Jean-Jacques Rousseau (« il faut observer les différences pour découvrir les propriétés »), le football est ainsi mis en regard avec d'autres jeux de balle attestés dans d'autres sociétés (le *tlatchtli* aztèque) et en d'autres temps (le *folk football* ou la soule pratiqués au Moyen Âge) pour faire ressortir par contraste ses principales caractéristiques.

Conformément au projet du laboratoire qui est de travailler sur cet espace géographique, quatre villes méditerranéennes avaient initialement été retenues comme autant de « situations contrastées » (p. 11) : Marseille avec l'OM, Turin avec la Juventus et le Torino, Naples, avec le Napoli, mais aussi Barcelone, avec le Barça et l'Espanyol. « Mais on a laissé tomber ce terrain car un livre est sorti sur le Barça six mois après le début du projet et on a estimé qu'il n'y avait plus rien à dire sur le sujet », précise Alain Hayot. Étudiant en thèse à l'époque, parlant couramment italien, Jean-Marc Mariottini a particulièrement déblayé le terrain turinois. Christian et Alain Hayot se sont rendus à plusieurs reprises à Naples. Celui-ci se souvient :

20 *Le match de football* est d'ailleurs utilisé à plusieurs reprises dans un guide sur la démarche comparative destiné aux étudiants et chercheurs en sciences sociales. Voir C. Vigour, 2005.

> « On n'a pas eu de contacts avec le président Ferlaino. Mais on rentrait au San Paolo sans souci. On a pu circuler dans le centre d'entraînement. On a pu voir des joueurs. On avait tenté d'avoir une interview de Maradona. Il nous avait renvoyé vers son agent qui nous avait demandé 15.000 francs me semble-t-il ».

Le terrain marseillais n'est pas le plus facile :

> « Jusqu'à l'arrivée de Tapie, on avait un passe permanent. On rentrait au stade. Mais il nous l'a retiré. Lors d'une réunion, il avait dit : "mais c'est quoi ces philosophes qui traînent ?". Il se méfiait. Il nous prenait pour des philosophes qui se prenaient pour des journalistes. Il avait peur d'un coup fourré ».

L'enquête fait la part belle aux méthodes qualitatives : observations, entretiens et récits de vie, étude des slogans, chants et emblèmes. L'ouvrage révèle en creux l'attitude des chercheurs sur le terrain : écoute attentive et situationnelle plutôt que questionnement, souci des détails, empathie, équilibre entre proximité et distance. Dix encadrés sont consacrés à des biographies (*la Signora*, *Bombo*, *Gabrielle*, etc.), donnant de l'épaisseur humaine au propos. Faire des sciences sociales, n'est-ce pas aussi raconter comment les gens vivent ? Se mêle aux histoires de vie le récit de trois matchs en ouverture du livre. Le tout est servi par un style particulièrement soigné, comme le souligne Christine Langlois :

> « La rédaction a été extrêmement longue. Mais Christian est toujours long parce que quand il écrit, c'est très fignolé. C'est très littéraire comme écriture, très travaillé ».

Attention donnée aux acteurs, mais aussi aux lecteurs donc. Attention encore au croisement des techniques de recueil de données car il s'agit bien d'une ambitieuse enquête à « échelles multiples », allant du micro au macro, saisissant les unités les plus restreintes (des groupes de *supporters*) tout en restituant :

> « [les] caractéristiques les plus saillantes du spectacle sportif aujourd'hui : des formes de mobilisation massive à l'échelle de villes ou de régions, des mouvements de foule spectaculaire dans l'enceinte annulaire du stade, l'affirmation d'un sentiment communautaire qui transcende, sans pour autant les gommer, les diversités vicinales, professionnelles, etc.[21] ».

Ainsi, l'usage du questionnaire n'est pas oublié : les données statistiques informent sur les modes de répartition et les habitudes des spectateurs dans le stade. Et le livre offre des ficelles pour saisir ce qui peut *a priori* dérouter

21 C. Bromberger, 2004, p. 117.

à savoir l'étude des publics des grandes enceintes sportives. Il propose, enfin, des pistes de recherche particulièrement stimulantes, manières de prolonger le travail entrepris.

Prolongations

Des résultats présentés dans le livre, on a beaucoup retenu la discussion opérée sur le parallèle entre un match de football et un rituel religieux.

> « S'agit-il là d'une voie féconde, menant à reconnaître des propriétés essentielles du spectacle sportif, ou d'un simple jeu métaphorique qui gêne, plutôt qu'il n'éclaire, l'analyse du phénomène ? » (p. 311).

Voilà, en effet, une interrogation centrale qui occupe toute la dernière partie de l'ouvrage. Des convergences entre football et religion sont d'abord dressées au niveau de la forme (cadre spatial, rythmes temporels, modes de regroupement spécifiques), du fonctionnement (scénario programmé, hiérarchies ordinaires redéfinies), des comportements (effervescence émotionnelle, ferveur, croyances), de la fonction (assurer la continuité d'une conscience commune) et des affinités symboliques (opposition entre « nous » et les « autres », thèmes de la vie et de la mort, du bien et du mal, de la justice et de l'injustice).

Pour autant, les auteurs soulignent que ces propriétés s'expriment sur un mode particulier où se côtoient la gravité et le dérisoire, le tragique et le comique, l'adhésion et la distance, la croyance et le scepticisme, etc. En outre, « la transcendance n'apparaît qu'en pointillés et en marge du déroulement du spectacle » (p. 347). Aussi le match de football est-il une manifestation rituelle d'un genre hybride, au statut mixte, « intervallaire » : il ne nous dit rien sur le sens de l'existence, n'offre aucune explication mythique ou symbolique tout en assurant cependant la célébration de la vie collective et en condensant les valeurs cardinales qui façonnent nos sociétés. De fait, l'attribution au football du qualificatif de « religion des temps modernes » est abusive. Cette question réglée de manière magistrale, il n'en demeure pas moins que *Le match de football* ouvre d'autres questionnements féconds. J'en retiens deux particulièrement.

Les transformations des liens entre clubs et territoires

Sans doute est-ce dans la capacité de mobilisation et de démonstration des appartenances collectives que réside l'une des raisons de la popularité du football,

> « […] ce sport d'équipe qui se prête tout particulièrement à la symbolisation des allégeances territoriales, des loyautés locales, nationales[22] ».

Marqués par leurs origines privées et locales, les clubs sont devenus des formes de représentation d'un espace approprié et symbolisé, un *territoire*, qui s'exprime au travers d'un style qui leur est propre. Selon la thèse développée dans *Le match de football* en effet,

> « la composition des équipes qui ont assis la renommée du club, la manière de jouer que l'on apprécie, les registres singuliers où puisent slogans, gestes et attitudes participent d'un *style local* » (p. 5).

Celui-ci se pose comme la traduction sportive de la culture, de l'histoire et de l'imaginaire propres à une localité. Mais le club ne fait pas que refléter son environnement. Il participe aussi à la construction du collectif inscrit sur ce territoire car ce qui est ordinairement invisible, la « communauté imaginée », devient pendant la partie visible et tangible.

Ainsi, les enceintes sportives ont pendant longtemps été une « carte de la ville en réduction[23] ». Dans la première moitié du XX^e^ siècle, par exemple, le public du Racing club de Lens (RC Lens), finement étudié par l'historienne Marion Fontaine, reflète fidèlement l'environnement local. La sociabilité minière pénètre le stade et les mineurs se rassemblent dans les gradins selon des affinités professionnelles (entre collègues de la même fosse ou de la même section syndicale) et résidentielles (entre voisins de la même cité) pour soutenir les « gars du coin » qui composent l'équipe. Dirigé par des industriels locaux (en l'occurrence ici la Compagnie des mines), le club est soutenu par le pouvoir municipal, autant d'acteurs qui cherchent à contrôler un territoire et sa population[24]. À Marseille, dans la première moitié des années 1980, la géographie sociale de la cité se projette encore *grosso modo* sur celle du Stade vélodrome, offrant une carte vivante et en modèle réduit de l'espace urbain. Le public reflète assez fidèlement la diversité, à la fois résidentielle et démographique, de la population marseillaise.

22 C. Bromberger, 1998b, p. 273.

23 C. Bromberger, 1989, p. 37-40.

24 M. Fontaine, 2010. Voir aussi : M. Fontaine, « Histoire du foot-spectacle », *La vie des idées*, 11 juin 2010 [http://www.laviedesidees.fr/Histoire-du-foot-spectacle.html].

Toutefois, le schéma qui lie une ville, un stade et un club s'est complexifié sous l'effet de logiques financières qui n'ont eu de cesse de s'affirmer depuis les années 1990. Désormais, l'économie du football professionnel repose largement sur les droits de retransmission télévisée, si bien que les dirigeants des clubs font désormais du rassemblement des téléspectateurs un enjeu prioritaire. La télédiffusion des matchs, la circulation mondiale des images et la mobilité professionnelle de joueurs érigés au rang de vedettes offrent au public la possibilité de se prendre de passion pour une large gamme de « couleurs ». L'OM connaît ainsi une popularité qui dépasse de loin Marseille et sa proche région. Il faut relever, en outre, un désencastrement tendanciel des clubs européens par rapport au tissu économique local, processus que vient entériner l'arrivée d'investisseurs étrangers (comme au PSG récemment). En réaction à ces évolutions, les *supporters*, notamment *ultras*, exaltent l'identité locale et des actions fleurissent pour défendre l'ancrage spatial des clubs, posant dès lors la question de la dimension proprement politique du supportérisme.

Les stades comme lieux du politique

La mobilisation (pour décrire les préparatifs d'avant match à Naples), les militants (selon le titre d'un chapitre consacré aux *supporters*), la partisanerie (pour désigner l'un des traits majeurs de l'économie émotionnelle du spectacle sportif)… *Le match de football* est empli de références à l'univers du politique. Avec Jean-Charles Basson, nous nous sommes engagés dans le projet de questionner cette dimension en essayant de dégager les conditions d'une sociologie politique des membres les plus fervents et les mieux organisés des tribunes des stades[25].

Renvoyé à la sphère du loisir, conformément à « une valeur durable de la culture sportive [à savoir] l'apolitisme[26] », le supportérisme est pourtant rarement envisagé comme un phénomène politique en soi. Quand il l'est, les *supporters* sont vus comme aliénés par le spectacle du football, réduits au rôle de pantins manipulés par les puissants. Ou bien les débats se focalisent-ils sur le positionnement des groupes de *supporters* sur un axe droite-gauche ; sur l'infiltration et l'entrisme, réels ou supposés, dont certains sont l'objet ou sur l'usage et la signification de la rhétorique, des slogans, chants, symboles, etc. Autant de réflexes reposant sur une conception idéaliste de la politique entendue comme combat pour les grandes causes. Or, si le supportérisme est politique, c'est d'abord par

25 Les éléments qui suivent sont repris de J.-C. Basson, L. Lestrelin, 2014. Voir aussi L. Lestrelin, 2015.

26 J. Defrance, 2000, p. 13.

son mode d'organisation. Christian a ouvert une voie en ce sens. Son investigation du monde des « militants » supportéristes lui permet de dresser leurs caractéristiques essentielles : fidèles,

> « ils affichent des attitudes […] avant-gardistes, cultivent un sens aigu de la spectacularité médiatique, organisent souvent leurs associations sur un mode managérial et recherchent, à travers leurs pratiques, tout autant à défendre une cause commune qu'à s'accomplir personnellement » (p. 241).

Mais il y a plus. Relevant que :

> « [en] Italie et en France, les *ultras* forment fréquemment des associations rigoureusement structurées disposant d'un local, distribuant des cartes d'adhérents, encaissant des cotisations, planifiant sourcilleusement la division des tâches militantes » (p. 242-243),

son échelle de participation aux groupes distingue sympathisants, adhérents, militants et *leaders*. Il invite de fait à interroger la structuration des organisations supportéristes et, ce faisant, à envisager le passage du supportérisme organisé au politique pour une partie de la jeunesse européenne. En effet,

> « le fonctionnement de ces groupes, avec leurs assemblées générales, leurs débats, leur division des tâches, apparaît […] comme une forme d'initiation à la vie politique et démocratique[27] ».

Nombreuses sont en outre les initiatives entreprises par les *supporters* pour contrarier les politiques publiques aujourd'hui très contraignantes qui pèsent sur leurs activités.

Ce projet suppose de décloisonner la recherche sur les *supporters* de football en sollicitant particulièrement la sociologie de l'action publique et la sociologie des mobilisations, toutes deux sensibles à la mise au jour des fondements du processus démocratique contemporain. Cela suppose également d'investir différents terrains empiriques afin de mesurer la spécificité politique du supportérisme. Sur ce chantier, les enquêtes menées par Christian, en collaboration avec Alain Hayot et Jean-Marc Mariottini, représentent un capital scientifique précieux. Mais elles ouvrent bien d'autres pistes encore. Ainsi, *Le match de football* est un ouvrage vivant, qu'il faut lire, faire lire et continuer à interroger. Pour ma part, il est rangé en très bonne place dans ma bibliothèque, à portée de main. Cher Christian, merci infiniment.

27 C. Bromberger, B. Étienne, M. Guérin, 2002, p. 79.

Références bibliographiques

Augé M., 1982, « Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse », *Le Débat*, 19, p. 59-67.

Becker H., 2002, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte.

Basson J.-C., Lestrelin L., 2014, « Pour une sociologie politique du supportérisme. Penser le militantisme et la partisanerie des supporters de football en Europe », in T. Busset, R. Besson, C. Jaccoud (éd.), *L'autre visage du supportérisme. Autorégulations, mobilisations collectives et mouvements sociaux*, Berne, Peter Lang, p. 21-40.

Brohm J.-M., 1976, *Sociologie politique du sport*, Paris, J.-P. Delarge-éditions universitaires.

Bromberger C., 1987, « L'Olympique de Marseille, la Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football », *Esprit*, 4, p. 174-195.

Bromberger C., 1989, « Le stade de football : une carte de la ville en réduction », *Mappemonde*, 2, p. 37-40.

Bromberger C., 1998a, « Le révélateur de toutes les passions », *Manières de voir. Le Monde diplomatique*, 39, p. 41-44.

Bromberger C. (dir.), 1998b, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard.

Bromberger C., 1999, *La partità di calcio*, Rome, Editori Riuniti.

Bromberger C., 2004, « Les pratiques et les spectacles sportifs au miroir de l'ethnologie », in Société de sociologie du sport de langue française (éd.), *Dispositions et pratiques sportives. Débats actuels en sociologie du sport*, Paris, L'Harmattan, coll. « Sports en société », p. 115-128.

Bromberger C., Étienne B., Guérin M., 2002, « Les nouveaux lieux du politique », *La Pensée de midi*, 7, p. 79-91.

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., Lestrelin L., 2008, « Le sport et ses publics », in P. Arnaud, M. Attali, J. Saint Martin (éd.), *Le sport en France. Une approche politique, économique et sociale*, Paris, La Documentation française, p. 113-133.

Bromberger C., Mariottini J.-M., 1994, « Le rouge et le noir. Un derby turinois », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 103, p. 79-89.

Da Matta R., 1982, « Notes sur le *futebol* brésilien », *Le Débat*, 19, p. 68-76.

Defrance J., 2000, « La politique de l'apolitisme. Sur l'autonomisation du champ sportif », *Politix*, 50, p. 9-27.

Ehrenberg A., 1980, « Aimez-vous les stades ? Architecture de masse et mobilisation », *Recherches*, 43, p. 25-54.

Elias N., Dunning E., 1986, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell.

Fontaine M., 2010, *Le Racing Club de Lens et les « Gueules Noires ». Essai d'histoire sociale*, Paris, Les Indes Savantes.

Lestrelin L., 2006, *L'autre public des matches de football. Sociologie du « supportérisme à distance ». Le cas de l'Olympique de Marseille*, thèse pour le doctorat en STAPS, université de Rouen.

Lestrelin L., 2010, *L'autre public des matchs de football. Sociologie des « supporters à distance » de l'Olympique de Marseille*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Lestrelin L., 2015, « De l'avantage de comparer les *carrières supportéristes* à des *carrières militantes* », *Sciences sociales & sport*, 8, p. 51-77.

Peraldi M., Samson M., 2005, *Gouverner Marseille. Enquête sur les mondes politiques marseillais*, Paris, La Découverte.

Perec G., 1978, *Je me souviens*, Paris, Hachette.

Terrain, 1995, « Des sports », 25.

Vigour C., 2005, *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, La Découverte.

Des usages différenciés de l'ethnologie du sport

Laurent Sébastien Fournier

Les travaux de Christian Bromberger sur le football font aujourd'hui autorité, non seulement auprès des ethnologues, mais aussi auprès du grand public et auprès des spécialistes des sciences du sport qui s'en sont progressivement saisis, depuis une vingtaine d'années, dans le contexte des nouvelles études en « Sciences et techniques des activités physiques et sportives » (STAPS). Dans cet article en forme d'hommage, je voudrais montrer comment la perspective ethnologique proposée par Christian Bromberger a pu être adaptée, mais aussi parfois déformée ou simplifiée par des auteurs qui sont souvent beaucoup plus préoccupés par leurs objets ou par les méthodes qui servent à les aborder que par l'apport original des chercheurs qui les étudient. Le questionnement que je voudrais aborder ici n'est pas tellement centré sur le contenu même des travaux considérés, vers lesquels je renvoie le lecteur, mais plutôt sur leur diffusion, sur leur réception et sur les problèmes posés par ces processus. Ce questionnement intéresse donc l'ethnologie du sport mais aussi, au-delà, l'ethnologie en général et ses usages sociaux. Dans quelle mesure et à quel prix est-il possible de mettre les résultats de l'ethnologie à la portée du plus grand nombre ? Comment une discipline trop souvent confidentielle arrive-t-elle, par le biais de divers canaux médiatiques et en profitant d'un contexte favorable, à nourrir les réflexions d'acteurs de terrain pourtant plus préoccupés de leur pratique que du développement de la discipline ? Et en retour, comment la dynamique enclenchée par le succès d'une recherche singulière a-t-elle nourri certaines réflexions fondamentales de la discipline ?

Les origines multiples de l'ethnologie du sport

La réflexion que je livre à l'occasion de ce *Festschrift* est fondée sur l'expérience d'une dizaine d'années d'enseignement dans une faculté de STAPS, celle de l'université de Nantes, où j'ai eu l'occasion de discuter à plusieurs reprises avec des étudiants et des collègues enseignants des propositions de Christian Bromberger en matière d'ethnologie du sport. Dans ce monde des STAPS, univers au départ clos sur la préparation de l'agrégation d'éducation physique et sportive mais dont les effectifs ont explosé dans les années 1990 pour atteindre environ 50 000 étudiants après quelques années, et qui a donné lieu à l'ouverture d'une section nouvelle du Conseil national des universités (74e section : « Sciences et techniques des activités physiques et sportives »), les sciences sociales se sont très largement identifiées à une sociologie « pure et dure » dans les premiers temps. Cette sociologie a été marquée par des travaux qui, dans la lignée proposée par Pierre Bourdieu[1], étaient consacrés à la structuration de l'espace social des sports ou à la caractérisation des styles de pratique[2]. Une autre source de la réflexion sur les enjeux sociaux des sports venait de professeurs d'éducation physique et sportive intéressés par les « humanités » et qui voulaient proposer une alternative aux thèses philosophiques et historiques classiques[3]. Rétrospectivement, il est possible d'identifier un clivage entre ces deux types d'approches, la première s'efforçant de porter sur le phénomène sportif un regard sociologique plus neutre et extérieur pour objectiver l'espace social des pratiques, la seconde essayant au contraire de rentrer dans la peau des pratiquants, en combinant au besoin la sociologie et la psychologie, pour comprendre ce qui déterminait leur imaginaire ou ce qui orientait leur « *praxis* ».

Ce clivage recouvre des relations entre des sociologues « de métier » et des enseignants d'éducation physique et sportive venus plus tard à la sociologie, qui s'intéressaient déjà au sport dans les années 1970, à une époque où les pratiques étaient marquées par un fort renouvellement (crise des sports fédératifs classiques, apparition et succès des « sports californiens ») et où la contre-culture et le marxisme nourrissaient des thèses critiques dont le radicalisme rencontrait alors un certain succès

1 Pierre Bourdieu a consacré d'abord un chapitre aux goûts sportifs dans *La distinction* (1979), puis il proposa son « Programme pour une sociologie du sport » (1987).

2 Voir notamment les travaux fondateurs de J. Defrance, 1976 ; C. Louveau, 1980 ; C. Pociello, 1983 ; J.-P. Clément, 1985 ; C. Suaud, 1989 ; J.-M. Faure, C. Suaud, 1999. Les travaux sociologiques sur le sport se poursuivent aujourd'hui dans la Société de Sociologie du Sport de Langue Française (3SLF) et dans la revue *Sport et Sciences sociales*.

3 Dans des styles différents, comparer par exemple B. Jeu, 1977 et P. Parlebas, 1981.

populaire[4]. Pour le jeune champ des STAPS, c'est l'époque des pères fondateurs. Dans cette histoire, l'ethnologie n'apparaît que beaucoup plus tard, à partir des années 1990, et il faut souligner à cet égard le rôle pionnier de Christian Bromberger lorsqu'il publie en 1987 l'article « Allez l'OM ! Forza Juve ! » dans le numéro de la revue *Terrain* consacré aux rituels contemporains[5]. Cet article est important car il pose les bases d'une recherche sur le supporterisme footballistique qui sera déclinée dans les décennies qui suivent sous forme de divers articles, de communications savantes, mais aussi de conférences, de causeries, d'*interviews* avec des journalistes, d'un film et de deux livres qui ont fait date[6]. Mais l'article de 1987 inaugure aussi une nouvelle manière de travailler sur le sport, caractéristique parce que fondée sur trois éléments bien précis : le comparatisme, les liens entre le sport et la construction des identités culturelles qui occupe de manière plus générale l'esprit des ethnologues[7], et la relation entre styles techniques de jeu, dramatisation et esthétisation des rapports sociaux.

L'histoire, en faisant converger le renouvellement de l'intérêt sociologique pour les pratiques sportives et un contexte favorable au développement institutionnel des STAPS, a donc placé les travaux de Christian Bromberger sur le football à l'origine d'un nouveau domaine thématique de l'ethnologie – l'ethnologie du sport – qui s'est considérablement développé depuis. À partir de là, et sans entrer dans le détail des différences internes à ce nouveau domaine marqué désormais par une grande diversité de travaux[8], il paraît important d'insister sur les manières dont le travail de Christian Bromberger a été reçu et diffusé. Je distinguerai à ce propos les usages « indigènes » qu'en font les spécialistes du sport préoccupés d'abord par les pratiques, et les usages distincts qu'en font les ethnologues de métier, pour lesquels les enjeux ne sont pas les mêmes puisqu'ils entendent mettre le cas particulier du sport au service d'une ethnologie générale. En faisant cette distinction, j'essaierai de transposer ici l'opposition entre « sociologie sociale » et « sociologie expérimentale » qui avait été proposée il y a quelques années par Bernard

4 Voir en particulier les thèses de J.-M. Brohm, 1976.

5 Voir C. Bromberger, A. Hayot, J.-M. Mariottini, 1987.

6 Voir C. Bromberger, 1995a ; 1998.

7 Voir par exemple le numéro spécial que la revue *Ethnologie française* a consacré aux identités régionales : C. Bromberger, M. Meyer, 2003.

8 Le colloque « Ethnologie et sciences du sport » (Nanterre, 2008) a permis d'identifier des tendances qui utilisent les différents paradigmes disponibles : anthropologues sociaux et culturels, interactionnistes, cognitivistes, etc., les chercheurs de ce domaine se répartissant eux-mêmes selon une palette de nuances qui va des « sportifs formés à l'ethnologie » aux « ethnologues intéressés par le sport ».

Lahire[9] : il apparaît en effet, pour le cas du sport, que son étude peut être utilisée à des fins plus « sociales », c'est-à-dire tournées vers le sport lui-même, ou à des fins plus « expérimentales », en sorte que le sport ne serait qu'un exemple permettant de raffiner les concepts et les méthodes d'une discipline donnée, ici l'ethnologie.

Usages « indigènes » et réappropriations sociales de l'ethnologie

Il est ainsi possible de repérer, dans le champ même des STAPS, des usages différenciés des analyses de Christian Bromberger, ayant trait notamment aux spectacles sportifs, à l'histoire des clubs, ou au supporterisme. Il est toujours difficile pour un chercheur de savoir à l'avance comment son travail sera lu, compris, utilisé. Dans certains cas, le décalage entre l'intention de l'auteur et les interprétations qui en sont faites peut être assez grand, mais cela ne tient pas forcément à la plus ou moins grande capacité de l'auteur à décrire et à restituer fidèlement les réalités qu'il a fréquentées en enquête. Parfois, c'est simplement l'évolution du contexte qui oriente la compréhension d'une analyse dans un sens ou dans l'autre. L'occurrence d'un nouveau conflit éclaire par exemple sous un jour nouveau des textes qui avaient été écrits à propos de conflits plus anciens, et au fur et à mesure que le temps passe les écrits se colorent d'une lumière changeante. C'est ainsi que les travaux de Christian Bromberger sur l'engagement et la culture des *supporters* de football en France méditerranéenne et en Italie ont pu être revisités à diverses reprises à l'occasion de débats médiatiques sur le hooliganisme. À dire vrai, chaque nouvelle « affaire » concernant des débordements de *supporters* constitue potentiellement une occasion pour rediscuter les thèses et les propositions de Christian Bromberger. L'étude ethnographique singulière des *supporters* marseillais, turinois et napolitains a donc servi de modèle pour penser, chez les spécialistes du sport, les problématiques de la mobilisation partisane suscitée par diverses équipes locales de football.

Le travail de Christian Bromberger, par sa valeur pionnière et exemplaire, a été discuté et commenté par les spécialistes du sport et, au-delà, par l'ensemble des étudiants et des chercheurs en sciences humaines et sociales du champ des STAPS. Il est intéressant, à cet égard, de voir ce qu'en retient un manuel généraliste de sociologie du sport, paru il y a une dizaine d'années[10]. Notant « l'importance croissante des

9 Voir B. Lahire, 2004, p. 43-44.

10 P. Duret, 2001.

démarches ethnologiques », ce manuel insiste sur l'intérêt de ces démarches pour relativiser les approches quantitativistes et pour renouveler l'étude du sens et des fonctions des activités physiques et sportives. C'est donc d'abord pour ses méthodes que l'ethnologie est appréciée. Un encadré précise la méthodologie de l'enquête menée par Christian Bromberger sur les publics du football à Marseille, Naples et Turin, puis l'auteur du manuel retient trois dimensions de cette enquête : le fait que les spectateurs s'approprient le stade comme un territoire fait de zones bien différenciées, la construction des équipes comme métaphores de l'identité collective des villes, et la question du style liée à celle de la vision du monde livrée par le jeu[11]. Une figure didactique expliquant la répartition des spectateurs au stade vélodrome de Marseille et un tableau montrant les différences de conception du supporterisme entre l'Olympique de Marseille et le Paris-Saint-Germain complètent la présentation du travail de Christian Bromberger dans ce manuel de sociologie du sport. Ensuite, l'auteur du manuel présente d'autres exemples de travaux qui utilisent les méthodes ethnologiques pour étudier des activités sportives[12].

Il serait possible de multiplier à l'envi ce type d'analyse et de chercher, dans les publications récentes ou dans les médias, les différentes occurrences où sont cités et commentés les travaux de Christian Bromberger. L'exercice démontrerait l'important succès des thèses de cet auteur, mobilisé à la fois du côté des sociologues bourdieusiens du sport et du côté des psychosociologues ou des anthropologues. Pour se faire une idée de la diffusion scientifique de la recherche de Christian Bromberger sur le sport, il faudrait rassembler des sources à la fois variées et dispersées, témoignages de l'activité intense d'un auteur qui n'a pas manqué de se rendre disponible chaque fois qu'il était sollicité pour exprimer sa pensée. Sans chercher à entreprendre ce travail, qu'il me soit simplement permis ici de faire deux remarques au sujet de la manière dont le travail de Christian Bromberger est mobilisé par les « indigènes » du milieu sportif. D'abord, c'est surtout dans la mesure où il illustre une méthodologie ethnologique par ailleurs en vogue au sein des STAPS, qu'il est apprécié. De ce point de vue, le football n'est qu'un prétexte pour s'initier aux méthodes de l'ethnologie, qui pourraient aussi bien être approchées par la lecture de textes plus spécialisés[13]. Mais le grand intérêt du travail de Christian Bromberger ne se résume pas à la méthode qu'il illustre ; c'est aussi qu'il se concentre sur un objet d'étude qui « parle » aux sportifs. C'est là la seconde raison pour laquelle ce travail est apprécié et constitue un support pédagogique de toute première valeur

11 P. Duret, 2001, p. 38-42

12 Sont principalement cités les travaux de M. Segalen, 1994, sur le jogging ; A. Saouter, 2000, sur le rugby ; L. Wacquant, 2000, sur la boxe ; E. de Leseleuc, 2004, sur l'escalade.

13 Par exemple Ph. Laburthe-Tolra et J.-P. Warnier, 1993.

pour les cours de sciences sociales dispensés dans les UFR de STAPS, cours où un grand nombre d'étudiants se trouvent être aussi des amateurs de football et parfois de fervents *supporters*. Il semble donc y avoir ici une belle correspondance entre le propos de l'ethnologue et le milieu de réception de son œuvre, correspondance rarement atteinte en ethnologie et dont il y a tout lieu de se féliciter, car l'ethnologie du sport a ici trouvé son public « naturel ». Pourtant, je voudrais montrer maintenant que la réception du travail de Christian Bromberger dans le monde sportif se fait au prix de certaines distorsions par rapport à son ambition anthropologique plus générale. À cet effet, il convient de se tourner désormais vers les ethnologues pour voir comment ils appréhendent ce travail.

Le sport des ethnologues

De leur côté, les ethnologues n'ont pas toujours accueilli favorablement les travaux sur le sport, cet objet étant souvent considéré comme mineur ou dérisoire. Christian Bromberger en a fait lui-même état en 1995 dans l'introduction du numéro thématique de la revue *Terrain* consacré aux sports. À la fin de ce texte court mais dense, il s'étonne « qu'un objet aussi riche et révélateur que le sport ait suscité si peu de travaux ethnologiques[14] » et se demande s'il ne s'agit pas là d'un « objet patrimonialement illégitime[15] ». Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord, la traditionnelle dichotomie, dans le monde occidental, entre le corps et l'esprit et la valorisation du second au détriment du premier. Mais aussi la dynamique interne de la discipline qui a ses propres centres d'intérêt, dont le sport est *a priori* éloigné. La démarche de Christian Bromberger a donc consisté à faire admettre aux ethnologues que le sport pouvait être intéressant pour eux, ce qui supposait une certaine pugnacité dans un milieu académique souvent très conservateur en matière de traditions de recherche. Dans cette optique, il ne suffisait pas de parler de sport, ni d'appliquer des méthodes qui sont utilisées avec autant d'efficacité pour de tout autres objets. Il fallait encore démontrer quelle plus-value l'étude des pratiques sportives pouvait amener à une discipline déjà constituée. Le pari était risqué, étant donné le caractère trivial de l'objet et les préjugés de nombre d'intellectuels à son égard. Dans les années précédentes, certains travaux visionnaires avaient heureusement défriché le terrain, en particulier Marc Augé dans un article

14 C. Bromberger, 1995a, p. 11-12.

15 Il reviendra sur le thème du patrimoine sportif quelques années plus tard : voir C. Bromberger, 2006.

où il voyait dans le sport une métaphore de la religion[16]. Mais Augé ne faisait là que prendre le contre-pied des thèses critiques qui avaient avant lui analysé le sport comme un « opium du peuple[17] » et il ne livrait qu'un court article programmatique. Chez Christian Bromberger, c'est autre chose car son entreprise s'appuie aussi sur une passion toute personnelle pour le football, qui le convainc profondément de l'intérêt du sport pour étudier l'Homme. C'est cette passion qui lui permettra de vibrer avec son terrain et de le prolonger assez longtemps pour en tirer des conclusions qui ont une portée indiscutable pour l'anthropologie générale.

Qu'apporte le sport aux ethnologues ? Malgré les moues dubitatives et l'espèce de snobisme qui accompagnèrent les premiers travaux – et dont Christian Bromberger a souvent dit souffrir en tant qu'ethnologue professionnel – il semble que les réticences des premiers temps aient été progressivement dépassées. De manière assez évidente, le sport concerne le corps, et les pratiques corporelles sont depuis longtemps un domaine qui intéresse les anthropologues[18]. Mais le sport pose aussi des questions de technique, qui avaient été bien repérées par les ethnologues du Musée national des Arts et Traditions populaires lorsqu'ils avaient organisé, en 1957, une exposition sur « Les jeux de force et d'adresse dans les provinces de France[19] ». Dans le prolongement des études de folklore, les sports étaient alors considérés comme des évolutions des anciens jeux populaires, quoique marqués par des degrés de technicité et d'institutionnalisation plus grands. Le sport ouvre aussi sur l'étude des phénomènes esthétiques, comme l'a bien montré Christian Bromberger en concentrant son attention sur la problématique du style. Et en termes d'anthropologie politique, il y a tout lieu de considérer le sport dans sa dimension géopolitique ou dans ses relations avec les questions identitaires. Pour ces raisons, et pour d'autres encore, il est parfaitement légitime d'inscrire l'observation des sports parmi les chapitres thématiques de l'étude anthropologique des sociétés humaines. Mais le risque est alors que, dans cet effort d'appliquer l'étude des pratiques sportives à un projet d'anthropologie générale, on ne voie plus ce qui fait la spécificité des sociabilités sportives concrètes. Si les interprétations indigènes avaient tendance à rabattre le travail d'analyse ethnologique sur la seule pratique, à l'inverse les interprétations anthropologiques courent le risque d'oublier le terrain pour ne voir dans le sport qu'un symptôme parmi d'autres de modes de conduite plus généraux.

16 Voir M. Augé, 1982.

17 Voir à nouveau J.-M. Brohm, 1976, pour qui le sport contribue à l'aliénation des masses, au même titre que la religion, dans une perspective présentée comme marxiste.

18 Au moins depuis M. Mauss, 1936, pour ce qui concerne l'anthropologie sociale, et depuis plus longtemps encore si on considère le cas de l'anthropologie physique.

19 Voir P. Boratav, H. Trémaud, 1957.

Comment, dès lors, se situer à bonne distance ? La voie tracée par Christian Bromberger est exemplaire à cet égard, en faisant alterner des comptes rendus d'enquêtes et des considérations plus générales. Dans l'ouvrage *Le match de football*, il est ainsi possible, à partir d'une même étude de cas, de savourer l'ethnographie des *supporters* marseillais, passionnante dans une perspective indigène, puis de faire le point sur les interprétations contemporaines des notions de rite et de rituel, qui intéresse cette fois l'anthropologie générale[20]. Mais commenter en termes élogieux l'œuvre de Christian Bromberger ne suffit pas ; la glose n'en remplace pas la lecture. Il faut alors insister sur les manières dont les ethnologues ont su, depuis vingt ans, en tirer parti. Les années 2000 ont vu se multiplier les études et les travaux, révélant le potentiel insoupçonné de l'ethnologie et de l'anthropologie du sport. Outre les nombreuses recherches portant sur des pratiques sportives spécifiques, je me bornerai à signaler ici comment des ethnologues se sont servis d'exemples sportifs pour revisiter depuis quelques années une problématique aussi fondamentale que celle de la diffusion des pratiques culturelles[21]. Relancée par la passion inattendue d'un ethnologue pour le football, l'anthropologie des sports est devenue aujourd'hui un champ de recherches riche et productif, qui reste encore à fructifier.

Faire mouche sur les deux fronts

J'ai voulu montrer ici que la diffusion et la réception des recherches de Christian Bromberger sur le sport étaient différentes selon qu'on regarde du côté des « indigènes », c'est-à-dire des praticiens, sportifs ou organisateurs du sport, dans le milieu sportif même, ou du côté des sciences sociales. On pourra regretter que les sportifs ne perçoivent pas forcément toute la portée des textes qui les décrivent. Dans les lectures qu'ils proposent du travail de Christian Bromberger, rares sont par exemple ceux qui se souviennent de ses efforts pour relier ses études sur le football et sa spécialisation sur l'aire culturelle iranienne, dans une perspective d'anthropologie politique. De même, on trouvera peut-être dommage que les anthropologues ne soient pas plus intéressés par les pratiques sportives, qui leur paraissent souvent mineures, banales et peu exotiques. Les textes sur le sport restent peu étudiés dans la plupart des départements universitaires où est enseignée

20 C. Bromberger, 1995b, p. 307-313.

21 Voir notamment S. Darbon, 2008 ; F. Saumade, 2008 ; L. S. Fournier, G. Raveneau, 2010 ; J. Soldani, 2012.

l'anthropologie. Il n'en reste pas moins que le travail de Christian Bromberger a fait mouche sur les deux fronts. Il a permis, d'un côté, à une discipline universitaire plutôt confidentielle d'être diffusée dans le grand public, jusqu'à des horizons médiatiques inespérés, et d'un autre côté, à cette discipline de développer l'étude de nouveaux objets, contribuant ainsi à revisiter quelques-unes de ses problématiques fondamentales à l'aide de matériaux empiriques nouveaux. Dès lors, ce travail a participé à dépasser des horizons théoriques que la sociologie a trop souvent opposés : l'horizon « social » et l'horizon « expérimental » de la recherche se rejoignent ici et profitent à la fois aux praticiens de terrain et aux spécialistes des sciences sociales. Demande sociale et raffinement des modèles conceptuels se rejoignent et se renforcent mutuellement autour de l'étude compréhensive de pratiques sportives contemporaines en permanente redéfinition.

Il ne s'agit pas pour autant de s'arrêter à une vision irénique ou idéalisée de la recherche. Si les travaux de Christian Bromberger sur le sport ont pu se maintenir à un niveau qui lui permet de faire autorité à la fois chez les ethnologues professionnels et chez les sportifs, ce n'est ni grâce aux premiers, ni grâce aux seconds. C'est plutôt la capacité personnelle de Christian Bromberger à proposer des perspectives qui conviennent aux uns et aux autres qu'il faut ici souligner. L'ethnologie du sport qu'il a contribué à développer en France est une ethnologie de terrain, dans laquelle le professeur n'hésite pas à entraîner ses étudiants au stade, à animer des débats publics avec les porte-paroles des groupes de *supporters*, ou à participer à des projets municipaux de développement par le sport. Mais cette ethnologie s'appuie aussi sur une réflexion fondamentale qui avait été mûrie lors de travaux antérieurs, en Iran et en France. Elle tire parti non seulement des réflexions sur la technologie culturelle qui ont marqué ses travaux de jeunesse, mais aussi d'un engagement et d'une réflexion sur l'anthropologie des conflits sociaux qui prolonge par certains aspects les interrogations de l'École de Manchester[22]. Nourrie d'une culture anthropologique classique comme d'une longue fréquentation du terrain, la perspective de Christian Bromberger sur le sport mérite sans aucun doute d'être réutilisée en termes d'anthropologie générale. Elle ouvre en effet des pistes importantes pour mieux comprendre les mécanismes du conflit et de la sociabilité entre proches, ou encore les conceptualisations de la frontière et de l'altérité, dans le contexte concret des sociétés européennes et méditerranéennes contemporaines.

22 Je pense notamment ici au travail de R. Frankenberg, 1957, dont les recherches ont adapté au contexte européen les travaux de Max Gluckman, en s'intéressant tout particulièrement au rôle du football dans la structuration des rapports sociaux d'une petite ville galloise des années 1950.

Références bibliographiques

Augé M., 1982, « Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse », *Le Débat*, 19, p. 59-67.

Boratav P., Trémaud H., 1957, « Jeux de force et d'adresse dans les pays de France », *Arts et Traditions populaires*, 6e année, 1-2, p. 1-44.

Bourdieu P., 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu P., 1987, « Programme pour une sociologie du sport », in P. Bourdieu (dir.), *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 203-215.

Brohm J.-M., 1976, *Sociologie politique du sport*, Paris, J.-P. Delarge.

Bromberger C., Hayot A., Mariottini J.-M., 1987, « Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, 8, p. 8-41.

Bromberger C., 1995a, « De quoi parlent les sports ? », *Terrain*, 25, p. 5-12.

Bromberger C. (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), 1995b, *Le match de football : ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France ».

Bromberger C., Meyer M., 2003, « Cultures régionales en débat », *Ethnologie française*, XXXIII, 3, p. 357-361.

Bromberger C., 1998, *Football : la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Bayard.

Bromberger C., 2006, « De la notion de patrimoine sportif », *Cahiers Espaces*, 88, p. 8-12.

Clément J.-P., 1985, *Étude comparative de trois disciplines de combat (lutte, judo, aïkido) et de leurs usages sociaux*, Thèse de sociologie, Université Paris VII.

Darbon S., 2008, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Defrance J., 1976, « Esquisse d'une histoire sociale de la gymnastique (1760-1870) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 6, p. 22-46.

Duret P., 2001, *Sociologie du sport*, Paris, Armand Colin.

Faure J.-M., Suaud C. (avec la coll. de H. Slimani), 1999, *Le football professionnel à la française*, Paris, PUF.

Fournier L. S., Raveneau G. (éd.), 2010, *Les cultures sportives au regard de la globalisation*, Paris, Association Française des Anthropologues, *Journal des Anthropologues*, p. 120-121.

Frankenberg R., 1957, *Village on the Border. A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, Londres, Cohen & West.

Jeu B., 1977, *Le sport, l'émotion, l'espace : essai sur la classification des sports et ses rapports avec la pensée mythique*, Paris, Vigot.

Laburthe-Tolra P., Warnier J.-P., 1993, *Ethnologie-anthropologie*, Paris, PUF.

Lahire B., 2004, « Utilité : entre sociologie expérimentale et sociologie sociale », in B. Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, p. 43-66.

Leseleuc E. de, 2004, *Les voleurs de falaise : un territoire d'escalade entre espace public et espace privé*, Pessac, Publications de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.

Louveau C., 1980, *Le rôle de la famille dans la genèse des goûts sportifs*, Thèse de sociologie, Université Paris VII.

Mauss M., 1950 [1936], « Les techniques du corps », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 363-386.

Parlebas P., 1999 [1981], *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP.

Pociello C., 1983, *Le rugby ou la guerre des styles*, Paris, Métailié.

Saouter A., 2000, *Être rugby*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France ».

Saumade F., 2008, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.

Segalen M., 1994, *Les enfants d'Achille et de Nike*, Paris, Métailié.

Soldani J., 2012, *La fabrique d'une passion nationale : une anthropologie du base-ball à Taïwan*, Thèse d'anthropologie, Université d'Aix-Marseille.

Suaud C., 1989, « Espace des sports, espace social et effets d'âge. La diffusion du tennis, du squash et du golf dans l'agglomération nantaise », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 79, p. 21-36.

Wacquant L., 2000, *Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Paris, Agone.

Football et cosmologie dualiste, un petit conte ethnologique mexicain

Frédéric Saumade

Alvaro a passé la nuit avec ses amis du quartier. Siffler, ils ont la nuit pour siffler. Il leur reste la nuit à siffler. Siffler des canettes au milieu des sacs de grains et des cordages. Cordes enroulées, en nylon, en chanvre, en boyaux tordus. Cordes jaunes citron ou bleues turquoise avec lesquelles on attache les mulets et les ânes à la porte des maisons, comme des chiens de garde qui ne gardent rien d'autre que les limites de leur pré carré. Cordes qui relient l'Indien à sa terre ingrate. Cordes. Ils sont dans le magasin de cordes de Carlos. Beaucoup de bière en cartons avec marqué « Victoria » et « Modelo » à l'encre bleue et rouge. Victoire pour les joueurs modèles. Match ou corrida ? L'estocade finale sera portée par un *mezcal* de bas de gamme, en gallon de cinq litres, que Carlos gardait caché au fond de sa boutique. Derrière les cordes. Derrière la vie, la mort.

Alvaro a dormi deux petites heures à l'abri d'un auvent, en compagnie de l'âne, cette horloge vivante qui brait quand point l'aurore. Il a dormi contre la porte de sa maison en construction que Malena avait fermée à clef pour l'empêcher de venir se coucher ivre à ses côtés. Avec ses amis du quartier, il a sifflé. Sous la pluie trempant leurs visages de cuivre empâtés par les relents de *chile* et de *chips* transgéniques. Une pluie de *mezcal* et de cervoise. Combien de cartons ? Combien de bouteilles dans un carton ? Vingt-quatre bouteilles, deux, trois cartons chacun. Puis, comme des mouches, à cinq autour d'un seul gallon. Autant d'eau de vie que d'eau du ciel. Eau de vie, corde de mort, eau du ciel, soleil. Ce matin, le soleil est enfin revenu. Le feu du ciel. L'eau de feu. Malgré l'état du terrain et des joueurs ivrognes, il est quand même bien question de disputer le match contre le quartier de San Blas. Et voici Alvaro footballeur ! La veille, avant sa cuite, en prévision de l'événement, il avait déjà enfilé sa tenue, maillot vert, culotte blanche, chaussures à crampons comprises. Il croyait n'avoir plus qu'à bondir de sa

natte, le matin, et rejoindre les copains sur la friche vaguement débroussaillée à la machette qui leur tient lieu de stade. Tout cela aurait été bien beau si son repos, bercé par le roucoulement des gouttières et les chorus rythmiques de l'âne, n'avait été brisé par les cris de rage de Malena.

> « – ... J'en ai marre que tu te soûles avec tes crétins de *cuates*[1] tous les week-ends... Fils de la grande pute... Tu m'avais promis que tu ne boirais plus jusqu'à la prochaine fête... Tu avais juré sur la tête d'Alvarito... Tu n'as pas honte ?... »

Balayé par sa femme, Alvaro titube maintenant dans les flaques de boue qui encombrent les ornières du *pueblo*. Il va grimaçant. Les lacets défaits de ses souliers trempent dans le chocolat foireux qui s'est formé sur le sol. Le chocolat battu au fouet que prépare sa grand-mère, selon la vieille recette indienne : il faillit rendre instantanément. Son visage, d'un blanc olivâtre, est baigné de sueur froide ; sa bouche s'attarde sur un rictus hagard ; son pouls martèle le rythme de la stupide *cumbia* – la bouillie qui passe à fond les ballons dans la sono du microbus brinquebalant du village. Aux confins de sa cervelle délitée, les cordes enroulées s'animent comme des serpents. Les cordes sont enroulées autour de l'arbre où est amarré l'âne. L'âne brait de trop manger de corde. Corde raide, corde nouée, croix de bois, brou de noix, chemin de croix : Alvaro trébuche. Il se rattrape au capot de la *Brasilia* déglinguée de son frère Pedro et c'est là qu'il a le déclic. « Pedro » ! Il en a toujours une bouteille au placard. Il faut que je le voie absolument. Qu'il me retape.

« – *Pedrito, carnal* !

La voix de Pedro répond par dessous les couvertures.

– *Que pasó ?* Tu sais pas que le samedi matin je suis occupé ?

– Si *carnal*, mais il y a urgence. Je dois aller jouer contre San Blas. Ils m'attendent, *hiiijole*, je ne suis pas en forme. Il faut que tu m'aides, *carnal*.

– C'est bon, entre, tu sais où elle est. Ne réveille pas les petits et laisse-nous tranquilles. Et ne bois pas tout !

– Mais non, tu sais bien, juste un petit pour me remettre d'aplomb. »

Dans la cuisine de son frère, Alvaro se dirige vers la bouteille de *tequila*. Il se sert en tremblant, lape ce qu'il a répandu sur la toile cirée, puis il met le verre cul-sec. Il respire pour vaincre la nausée et son visage reprend des teintes sanguines. Il se sert un deuxième verre qu'il avale à petites gorgées. Il lape le fond : il ne tremble plus. Il sort au soleil, soupire, se frotte vigoureusement

1 *Cuate* : mexicanisme, du nahuatl *coatl*, vocable signifiant « serpent » et « jumeau », et par dérivation « pair », « ami proche », vulgairement « pote ».

les cheveux et le visage pour activer la circulation. Il va mieux. Beaucoup mieux. Il remarque ses lacets ; il les noue sans trembler. Avec un broc en fer blanc, il prend dans la buanderie à ciel ouvert de l'eau pour s'asperger la tête. Il tire ses cheveux hirsutes en arrière et s'en va vers la *barranca*, bordée par le champ en friche qui leur tient lieu de stade. La *barranca* est le lit de la rivière qui descend du volcan la Malinche, soit une décharge publique à la saison sèche, un torrent contaminé à la saison humide. C'est la limite au-delà de laquelle le monde du village se dédouble en un autre monde, identique mais antagoniste, entre San Antonio et San Blas. Depuis la nuit des temps, on se hait cordialement entre les deux *barrios*. Mais l'un ne pourrait se concevoir sans l'autre. L'ensemble forme un territoire mutuel, même si, par tradition, il est interdit aux jeunes gens de prendre un conjoint chez le voisin sauf à partir y vivre, ce qui est fort rare.

Le match de football

Le match a du retard. Une bonne moitié de l'effectif de l'équipe du quartier de San Antonio – l'équipe d'Alvaro – souffre de trop se rappeler les couleurs fluorescentes et entrelacées des cordes au fond du magasin. Jorge, le gardien de but, a été vu errant au bord de la *barranca* ; penché au-dessus du courant d'eau grisâtre, il y a rendu son âme au diable. Arturo, le libero, s'est endormi debout devant sa maison, le menton soutenu par le muret de clôture ; ce sont les moqueries des enfants du voisinage qui ont fini par le réveiller. Saúl, l'ailier gauche, ne trouvait plus ses souliers à crampons et se résolut de rappliquer en *huaraches*, ses sandales de chantier ; on a quand même pu lui prêter une paire de vieilles godasses, mieux à même de résister aux coups promis par les gars de San Blas. Enrique, le meneur de jeu, a recommencé de boire de bon matin, au début pour se remettre, comme Alvaro, puis plus sérieusement lorsqu'il a été appréhendé devant l'épicerie par les papis en faction qui l'ont invité à s'envoyer du *pulque* avec eux. Après quelques godets, une fois revigoré par les vitamines du breuvage indigène, il s'est enfin décidé à rejoindre le stade.

L'atout de l'équipe de San Antonio, sa jeunesse : vingt-trois ans de moyenne d'âge, tout au plus. En face, ceux de San Blas font figure de croulants ; certains joueurs dépassent largement la quarantaine. En temps normal et sur terrain praticable, San Antonio se jouerait aisément de San Blas, en dépit de la cruauté des tacles dont cette dernière équipe s'est fait la spécialité. Mais ce jour-là, les vieux de San Blas, gras mais sobres et glabres, ont l'air de champions à côté de leurs adversaires décimés.

Le premier quart d'heure est éprouvant pour les compagnons d'Alvaro qui encaissent un but en traître au moment où, saisi par les sueurs froides, le front collé contre un poteau de but d'où s'étirent des filets rapiécés, le goal Jorge en finit avec sa réserve de bile. Au mauvais moment, il a confondu vitesse et précipitation. Mais peu à peu les toxines vont s'éliminant avec l'effort ; sa jeunesse oblige l'équipe de San Antonio à relever enfin la tête. Enrique, bien sur ses appuis et doté d'une bonne lecture du jeu, *dribble* deux adversaires. Au milieu des éclats de boue, il transmet à Alvaro en position d'ailier droit. Alvaro s'élance au devant de l'espace libre, poussant le ballon enrobé d'argile à petits coups bien dosés. Il y est enfin. Dégrisé, il se sent l'espace d'une fraction de seconde dans la peau du vainqueur. Face à lui, se présente un arrière, poil farineux, ventre protubérant. Alvaro pense : ce sera un jeu d'enfant que de s'en débarrasser. À mesure que se précise la silhouette menaçante du défenseur, il prépare sa feinte : passement de jambes, esquisse de crochet intérieur et débordement par l'extérieur. Le gars en tombera le cul dans la boue. Sûr de son fait, il embarque parfaitement le gros qui, comme prévu, se retrouve mis au sol.

Mais dans son arabesque, Alvaro a perdu ses appuis ! Il ne peut diriger le ballon suffisamment vers l'extérieur. Voici que sa lecture du jeu se trouble, comme le *shimmy* gastrique tout à l'heure troublait sa démarche tremblante vers la bouteille de gnole de son frère. L'adversaire est bien dépassé par l'enjeu, gisant sur son pouf tel un croissant humide, mais Alvaro doit encore sauter par dessus le corps difforme pour éviter de trébucher et de s'étaler à son tour. Or c'est justement cela qu'il ne sait pas faire. Il n'a jamais su faire ça. Bons appuis, lecture du jeu parfois subtile, mais pauvre détente. C'est son point faible. Son autre lacune est d'ordre psychologique : il ne sait pas dire non. Jamais il ne refusera aucun combat dont il ne connaît que trop bien l'issue fatale. Aussi, comme dans un mauvais rêve où l'on se laisse happer par le vide, il va se détendre presque désespérément. Il saute, mais évidemment pas assez haut. L'autre, bardé de boue et de fiel, soulève la patte au passage et parvient à le crocheter en l'air. Déséquilibré, Alvaro retombe la tête en bas. Il tente bien d'amortir le choc avec son bras droit mais le poignet n'y résiste pas. Arrêt de jeu. Avec un short inutilisé on bande Alvaro qui doit terminer le match en de pitoyables conditions.

Les vieux méchants de San Blas l'emportent donc au bout du compte par trois buts à deux et Alvaro, bras en écharpe, repasse chez son frère pour pleurer dans le jupon de sa compréhensive belle-sœur (elle a toujours eu un faible pour lui) : elle le nettoie comme elle peut, refait son emplâtre avec des tissus propres et lui sert une rasade de *tequila* afin qu'il se présente à nouveau chez lui avec un air à peu près honorable. Le lendemain, il est censé parrainer la cérémonie des quinze ans des jumelles et il doit encore aller acheter le gâteau.

Les jumelles

María Lourdes et Elvira Paz étaient nées d'une mère nahua qui passait son temps à faire des ménages et à entretenir sa basse-cour et sa modeste *milpa*, deux mille mètres carrés de maïs. Antonia était une femme pleine de grâce qui, affectée par une stérilité précoce, n'avait pas eu d'autres enfants à nourrir. Le père s'en était allé vivre ailleurs entre ses deux maîtresses. Sur la foi de ses cheveux paille et de ses yeux bleu-verts mâtinés de terre de Sienne, on disait qu'il avait des origines françaises. D'où pouvait donc lui venir cette improbable réputation ? D'une légende tenace. Au moment de la déroute des troupes impériales de Maximilien, vers 1866, certains soldats français se réfugièrent dans les parages du volcan la Malinche qui surplombe les deux *colonias* de San Antonio Axalantepec et San Blas Otlapan. Ceux de San Blas ayant fort mal reçu ces âmes perdues, par réaction, les gens de San Antonio leur firent un accueil plein de gentillesse. Après les avoir nourris et remis en état, ils les employèrent à cultiver les terres communales. Comme ils faisaient preuve de vaillance, ces *güeros* – c'est ainsi que l'on désigne les individus au teint clair – reçurent de la communauté des filles à marier. Ils s'intégrèrent définitivement, apprirent les usages locaux, la langue, le costume, les cérémonies religieuses, pour devenir de véritables Indiens blancs.

De cette ascendance française, les jumelles avaient hérité les yeux et, pour l'une d'entre elles, les cheveux d'un blond vénitien qui provoquait l'admiration ; l'autre était également dotée d'une chevelure superbe mais brune, classiquement indigène. Défaites, ces crinières contrastées leur tombaient jusqu'aux reins ; attachées, c'était sous la forme de fines tresses géminées qui, liées entre elles par un nœud de rubans colorés, venaient se rejoindre au milieu du dos. La mère entretenait ce trésor capillaire avec autant de soin que sa maison en briques de terre séchée, son lopin, son petit bétail, son âne, son cochon, ses dindons, ses poules et ses chiens. Bien rare, travail incessant. Antonia était peu encline à s'apitoyer sur son destin ; pour la poésie de la vie, il lui restait, *gracias a Dios*, ses jumelles.

Inséparables, les deux filles sortaient dans les rues du village pour faire les courses. Elles attisaient les regards de tous les poivrots qui campent devant les épiceries et, bien sûr, ceux, moins corrompus, des jeunes garçons. Rapidement, ces derniers y renonçaient parce que les deux filles leur paraissaient hors de portée. Hiératiques, elles n'adressaient presque jamais la parole à personne ; elles répondaient du bout des lèvres lorsqu'on les saluait, mais sans affectation ni vilenie d'aucune sorte : un léger et gentil sourire en attestait. Leur capacité à se fondre l'une dans l'autre ne laissait pas d'étonner. Dans la démarche souple et sûre, le châssis potelé mais ferme se dessinait discrètement sous le jupon brodé ; droit, le buste s'élevait sans

affectation vers une gorge mise en valeur par le pauvre chemisier de coton que leur avait confectionné Antonia. Vêtues à l'identique, elles présentaient les mêmes traits, d'une finesse incomparable : outre les grands yeux déjà évoqués, les pommettes en pâte de coing, le petit nez retroussé, les lèvres ambrées ; seule la couleur des cheveux les distinguait. On se demande bien comment un prétendant isolé aurait pu les départager puisqu'elles ne faisaient qu'un.

On savait bien leur prénom – María Lourdes et Elvira Paz – mais on les appelait toujours « les jumelles », *las gemelas*, ou, lorsqu'on emploie l'idiome mexicain, *cohuatl.* Elles ne parlaient pas mais depuis le quartier haut des indigènes, San Antonio, jusqu'à San Blas, le quartier bas des métis, tout le village parlait d'elles. Comme si elles étaient des siamoises, elles agissaient de conserve en tout et pour tout. Elles riaient parfois, mais entre elles. Aux autres, elles ne confiaient rien que leur mystère. En se contentant de rester indissociables et muettes, elles suscitaient à la fois l'éblouissement, l'envie et une feinte compassion. Sont-elles géniales ou sottes ? Tel était le dilemme qui faisait, depuis le début de leur adolescence, le principal centre d'intérêt des deux moitiés antagonistes de la communauté, du moins lorsque celles-ci ne s'entre-étripaient pas par footballeurs interposés. La polémique partage les générations mais elle les réunit aussi. Au passage des jumelles, les yeux se retournaient comme lors des processions de San Antonio, de San Blas ou de la Vierge de la Guadalupe. Pas seulement les regards des vieux cochons imbibés de *pulque* mais aussi ceux des personnes les plus dévotes. Les garçons, qui affectaient la raillerie avec trop d'aigreur pour être honnêtes, les hommes faits et leurs femmes qui, saisies par la lumière, se signaient et chantaient leurs louanges lorsqu'elles les croisaient, tout le monde leur reconnaissait une propriété hors du commun que l'on aurait crue réservée à des icônes.

Aussi, dans toute la communauté, la cérémonie traditionnelle qui conférait à ces jumelles nubiles le statut de femmes à marier prenait-elle une dimension inédite. Il ne s'agissait pas d'agréger deux nouvelles filles parmi tant d'autres, mais de recevoir pour épiphanie l'image en miroir de la communauté. Par la présentation ritualisée des jumelles, se révélait aux yeux de tous un nouveau messie féminin qui, à l'instar de l'univers local, se présentait en partie double. Un tel avatar pouvait bien se substituer aux figures qui hantent les habituelles processions festives, ces statues de bois vermoulu imprégnées par le parfum de la mort, ces christs désarticulés et sanguinolents, ces vierges basanées, baignées de larmes, dont l'exhibition a pour objet d'écraser sous le poids du symbole ceux qui vivent de l'autre côté de la *barranca*.

Célébration d'une dualité incarnée

Les jumelles apparurent habillées en enfant ; elles portaient une blouse en fibre d'agave blanche brodée de mauve et leur tête était coiffée d'une couronne de fleurs roses. Quant aux parrains, leur rôle commençait avec le repas que l'on organisa, pour plus de commodité, dans la cour de Don Ignacio, l'instituteur, bombardé de la sorte « parrain de cour ». Don Ignacio avait pavoisé son espace avec des guirlandes de papiers découpés. Pour diffuser les airs commerciaux au goût de la jeunesse, il avait installé un appareil de sonorisation plus ou moins pétassé mais il n'avait pas oublié d'avertir les musiciens du quartier, deux vieux Indiens qui, dans un style brutal, jouaient du hautbois et d'un tambour *teponatzle*[2] bricolé avec un tonneau d'huile de moteur usagé.

Une fois avalés le *mole* et les *tamales*, simplement arrosés de soda et d'*agua de sabor*, le parrain du vin d'honneur répartit les verres de cognac bas-californien entre les jumelles, leurs acolytes choisis pour l'occasion et les autres convives. La cérémonie marquait la levée de la période sans alcool que la plupart des gens honnêtes s'imposent entre deux fêtes (mais il y a, c'est vrai, beaucoup de fêtes dans l'année). On trinqua puis on confia à chacune des deux initiées une poupée. De ce symbole de l'enfance elles devaient se débarrasser séance tenante en offrant les figurines à deux fillettes qui étaient là pour représenter la classe d'âge inférieure. En contrepartie on remit aux jumelles des couronnes de reine contre leur première coiffe virginale. On les para de chemisiers en coton, de jupes courtes et de chaussures à talons hauts. Au son d'une musique « moderne », jouée par un magnétophone qui eut bien du mal à tenir le coup la soirée entière, elles purent entraîner dans une valse leurs acolytes changés en fringants séducteurs à la mode *güera*.

Tout devenait différent. L'un après l'autre, les acolytes sentaient pour la première fois les mains, les seins, les cuisses des jumelles. Ils écoutaient leurs talons aiguilles crocheter le sol en ciment. Ils voyaient de plus près que jamais leurs yeux infinis, leur bouche en forme de lune sur canapé. À mesure que le vin et la musique accentuaient leurs effets, les garçons touchaient les tresses qui fouettaient leurs doigts fiévreux. Dans la valse, tous les invités s'étaient joints aux initiées. Même Antonia n'y put résister qui se laissa aller à esquisser quelques pas en compagnie de l'instituteur. Elle souriait, ce qui rendait à son visage abîmé un éclat qu'on ne lui soupçonnait plus. Cassée par les ménages et les travaux des champs, cette

2 *Teponatzli*, tambour tonal nahua préhispanique fait d'un tronc d'arbre évidé et fendu. Par extension, le mexicanisme *teponatzle* désigne le tambour monté avec des peaux tel qu'il a été diffusé en Mésoamérique à partir de l'époque coloniale.

femme paraissait vieille alors qu'elle avait à peine plus de trente ans. Pourtant, lorsqu'elle était comme ses filles, au début de sa grossesse, les plis de ses joues fauves, la matité de son regard, les reflets cuivrés de son épiderme, le ventre souple fécondé par les feux-follets de son mari volage, tout cela annonçait sans détour la beauté qui venait. La fête faisait resurgir chez elle une joie depuis trop longtemps tarie.

Tout devenait différent. Il se mit à pleuvoir mais, fort heureusement, le parrain des bâches en plastique avait prévu le coup. Dans l'euphorie générale, les jumelles accordaient des sourires qui auguraient de belles perspectives cavalières : à leur étrange façon, elles remerciaient leurs concitoyens de les avoir transformées en femmes faites. Et bien sot, après cela, qui eût encore osé dire qu'elles étaient sottes. À ces deux filles qui habitaient le temps du mythe primordial d'une société en partie double, Alvaro et les siens devaient une revanche très prochainement afin de rétablir par le moyen trivialement hebdomadaire du football l'équilibre de la cosmologie locale que les méchants de San Blas avaient destabilisé la veille de cette belle fête.

Le pied (*foot*)

Max Caisson

Nous savons aujourd'hui que la gloire de l'espèce humaine ne procède pas de l'évolution biologique. On a eu tendance à penser jusqu'ici que cette évolution avait produit un être supérieur, parce que, debout sur ses deux pieds, la tête et le regard pointés vers le haut, il se trouvait libéré des pesanteurs terrestres purement animales.

En fait, la variété d'hominidés qui constitue l'espèce humaine actuelle représente aussi un inachèvement par rapport à la souplesse inventive des quadrumanes qui n'ont besoin que de très rares instruments pour assurer leur vie dans un milieu adéquat.

On peut donc penser que la variété d'hominidés qui submerge aujourd'hui la planète ne doit que peu de chose à sa bipédie. L'expansion effroyable de ce qu'on appelle la culture ou les cultures se doit donc de donner aux pieds, assurant cette station debout qui fait la fierté des hommes, des valeurs multiples et souvent inattendues. Le peu de profit tiré des pieds par rapport à la richesse de ce que fournissent les mains invite à multiplier les valeurs symboliques des pieds dans une ambiguïté et une ambivalence qui oscillent en fonction précisément de la variété des cultures et des réalités historiques et sociales.

Comme tout ce qui, dans le corps humain, n'offre pas l'évidence d'une fonction utilitaire, le pied évoque ce qui est de l'ordre du sexuel, de la libido si l'on préfère. C'est le cas particulièrement des orteils dont l'utilité ne se révèle qu'à une étude attentive des éléments qui nous permettent précisément de nous tenir debout.

Comme toujours en pareil cas, un symbolisme foisonnant vient recouvrir l'image du pied. On peut s'en assurer par exemple en contemplant, chez les Hindous, l'image d'une plante des pieds présentant les empreintes de Vichnou, lesquelles constituent une symbologie du corps cosmique, symbologie foisonnante au demeurant.

Mais la valorisation symbolique du pied se heurte à une opposition universelle entre le haut et le bas, où le bas est toujours dévalorisé par rapport au haut. Dans notre culture, à vrai dire, la dévalorisation du pied, ou plutôt du piéton par rapport à celui qui, plus haut, chevauche, est liée à la domestication du cheval comme monture. En latin *pedes* signifie les fantassins, mais aussi les plébéiens, ceux qui vont à pied et non à cheval[1].

Est pédestre également, en latin, la prose, le style prosaïque, inférieur évidemment à la poésie. De même en grec, la prose est toujours *o pezos logos*, c'est-à-dire le discours piéton, depuis l'Antiquité. La poésie est à cheval, à moins qu'elle ne s'envole.

Cependant la poésie compte souvent les pieds. Depuis l'Antiquité (grecque), le pied est une unité rythmique caractéristique de la poésie, unité qui, en français, a fini par se confondre avec la syllabe. C'est ainsi que l'alexandrin est censé avoir douze pieds.

Cette poésie du pied[2] se retrouve dans la danse telle que l'invoque Fechner. Selon Fechner[3], « notre pied n'est construit que pour la danse », et « l'être humain n'a des orteils et des chevilles que pour faire des pointes et tendre convenablement le pied ». Les êtres célestes ne font que danser, bien qu'ils n'aient pas de membres mais une forme sphérique qui rend encore plus aisée leur danse. C'est le cas même des anges dont le corps, selon Fechner, ne peut être qu'une sphère.

Mais l'homme, en tant qu'être terrestre, ne peut être seulement une boule. Il lui faut donc des pieds pour danser. Les pieds n'ont pas d'autre destination et ce sont les jeunes filles qui assument le mieux cette destination sacrée, dont il ne faut surtout pas les priver.

Faudrait-il, cependant, considérer comme des danses les jeux de ballon, ces jeux qui font intervenir les pieds, particulièrement ce jeu du pied si exalté dans la culture moderne qu'on appelle *foot-ball* (« balle au pied ») ? La réponse ne fait pas de doute et elle est positive : oui, le *foot-ball* est une danse. Il ne faut quand même pas oublier que « *baller* », c'est-à-dire danser, dérive de « balle ». Le jeu de balle était naguère, au Moyen Âge, mais aussi dans l'Antiquité, accompagné de danse et de chant. C'était un ballet !

Un bas-relief grec du v^e^ siècle av. J.-C. montre un joueur de ballon qui, peut-on dire, fait danser son ballon sur sa cuisse. La balle au pied

1 On sait bien, encore aujourd'hui, ce que signifie en français le mot chevalier qui est bien évidemment un doublet de cavalier.

2 On pourrait penser qu'il s'agit ici moins de la poésie du pied que du pied de la poésie, mais chaque poésie fait son pied c'est-à-dire sa danse.

3 G. Fechner, 1997.

est présente dans toute l'histoire du jeu de balle depuis la Rome antique jusqu'au *calcio* des Italiens de la Renaissance et, évidemment, au-delà.

Dans le *Dictionnaire culturel* d'Alain Rey, à l'article « balle, ballon », Stéphane Girardon[4] écrit :

> « Le développement de l'adresse des pieds, qui ignoraient qu'ils dussent avoir une autre fonction que d'aider l'homme à se mouvoir, caractérise une partie notable des sports d'équipe, celle que domine le pied (*foot*) ».

Stéphane Girardon ne se doute guère, cependant, du fait que les joueurs de ballon retrouvent dans leur sport ce qui fut pour Fechner la destination première des pieds, à savoir la danse. Car Rilke l'a bien vu dans son poème sur le ballon (« Le ballon », in *Poésie*). Parlant des joueurs, il dit : « Pour l'atteindre [le ballon], ils se font danseurs ».

Que le match de foot soit, en même temps qu'un ballet, une guerre, n'infirme en rien cette conclusion. Il y a bien des ballets qui figurent une guerre. C'est le cas par exemple de la danse dite mauresque (ou moresque) telle qu'elle fut jouée en particulier en Corse.

Le jeu de la balle au pied (*foot-ball*) réunit, de façon admirable, la sphère qui permet aux corps célestes, selon Fechner (y compris aux anges), d'exécuter leur splendide danse circulaire, et le pied, ou les pieds, qui sont toujours, selon Fechner, les organes destinés à la danse chez les êtres humains.

Pour en revenir à des considérations plus prosaïques, plus biologiques si l'on veut, on dira que la supériorité de l'homme n'est pas dans sa bipédie, mais dans la façon dont il en a surmonté les inconvénients par la langue, l'outil, les arts, se donnant d'ailleurs, par ce qu'il adjoint à ses pieds, des pouvoirs surprenants : par les chaussures, les skis, les échasses, les patins, les pédales… et les chaussons de la danseuse ! Bref, en définitive, le pied c'est… le pied ! Car dans la mesure où il semble quelque peu échapper à la mécanique de l'utile, le pied devient métaphore de la jouissance, comme nous l'avons déjà vu plus haut.

4 S. Girardon, 2005.

Références bibliographiques

Fechner G., 1997, *Anatomie comparée des anges*, suivi de *Sur la danse*, Paris, éditions de l'Éclat.

Girardon S., 2005, « Balle, ballon », in A. Rey (dir.), *Les Mots-Clés de la culture, les 1200 idées et notions du Dictionnaire Culturel en langue française*, Paris, Éditions Le Robert.

Rilke R. M., 1997, *Œuvres poétiques et théâtrales*, édition sous la dir. de Gerald Stieg (avec la coll. de Claude David pour les « Œuvres théâtrales »), trad. de Rémy Colombat, Jean-Claude Crespy, Dominique Iehl, Marc de Launay, etc., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

V

Passions ordinaires [1998]

Contre-passions ordinaires : le cas du vaccino-scepticisme

Ivone Manuela Cunha
Jean-Yves Durand

Dans un entretien qu'il nous accorda il y a une dizaine d'années[1], Christian Bromberger évoque un séjour en Iran en 1982 où, dans une situation terriblement tendue, les jeunes gens parlaient avec passion de football. Il associe cette expérience à un virage dans sa démarche, qui passa alors d'une vision assez distanciée des objets de la recherche à l'idée qu'il vaudrait peut-être mieux choisir pour thèmes d'étude ce qui passionne les gens plutôt que ce qui passionne les ethnologues :

> « Il est des moments où, à l'évocation d'un sujet, les paroles des informateurs se précipitent, où leurs regards alanguis s'éclairent, où des émotions s'expriment... Ces injonctions sensibles venues du terrain m'ont semblé devoir guider le choix de mes thèmes d'enquête, persuadé que ces passions, ces moments d'effervescence émotionnelle cristallisaient des dimensions importantes de l'expérience sociale et culturelle[2]. »

En fait, la lecture de ses travaux antérieurs montre que Christian Bromberger était déjà attentif aux sujets dont l'évocation faisait s'éclairer les yeux de ses interlocuteurs, par exemple la chasse ou le braconnage en Provence, comme en témoigne le titre d'un article qu'il publia notamment avec Annie-Hélène Dufour[3] : « Les paysans varois et leurs collines. Les enjeux symboliques d'une passion ». Mais il est vrai que, par la suite, l'attention à diverses instances de ce qu'il désigne parfois comme les « formes sensibles et effervescentes de la vie sociale » devint

1 Publié en traduction portugaise : M. I. Cunha, J.-Y. Durand, 2004.
2 C. Bromberger, *in verbum*.
3 C. Bromberger, A.-H. Dufour, C. Gontier, R. Malifaud, 1980.

une des constantes dans les efforts d'un chercheur convaincu que le futile, le dérisoire, ou d'autres passions « sérieuses », engageant le sens de l'existence, peuvent révéler « les lignes de force d'une société[4] » : dans les moments où celle-ci bouge, rit, pleure, hurle, s'expriment, sur un mode théâtral, les valeurs fondamentales qui l'orientent. Toujours, sans sombrer dans le discours emphatique ou excessivement empathique, le but est d'éclairer les ressorts intelligibles de ces expériences sensibles, établir les règles de leur singularité, définir leurs propriétés spécifiques – une orientation cardinale du regard posé par un chercheur attentif à des contextes et des objets très divers.

La double conviction qu'une société dit beaucoup d'elle-même à travers ses engouements et que, d'autre part, la passion est devenue dans notre monde une facette essentielle et légitime de l'identité personnelle constitua ainsi la ligne directrice d'un séminaire que Christian Bromberger organisa à Aix-en-Provence au milieu des années 1990. Cette initiative, qui fédéra de manière stimulante les centres d'intérêt ethnographique disparates d'une équipe qui passait alors par une phase de diversification de ses champs de recherche, aboutit à un ouvrage collectif scrutant ces « activités qui donnent sens et sel à la vie pour ceux qui s'y adonnent[5] » et les abordant en tant que « passions ordinaires ». Cette dénomination fut choisie car elle permet d'éviter certaines connotations ou limitations d'autres termes comme « loisir », « *hobby* », « violon d'Ingres » ou encore « pratiques culturelles ». En outre, elle indique mieux le caractère souvent socialement massif des activités qu'elle désigne et elle souligne l'intensité de l'engagement affectif que celles-ci suscitent. Ces engouements vécus sur un mode passionnel sont regroupés dans l'ouvrage en quatre grands ensembles qui en esquissent une cartographie sans prétention d'exhaustivité. Ils peuvent avoir « pour cadre et pour objet *la vie domestique et ses entours* », ils sont « mus par un *devoir de mémoire* ou par une *volonté de savoir* », ils manifestent les goûts d'« amateurs de *spectacles* et de *jeux* » ou encore ils motivent les activités de « petits et grands *aventuriers* », dont la gamme se décline sur « des variantes plus ou moins *soft* ou *hard*[6] ».

Comme le relève François Sarfati dans une recherche centrée sur le monde de la finance, et particulièrement sur les travailleurs du courtage boursier en ligne en lesquels il voit l'exemple d'employés pour qui, par-delà l'aliénation ou la domination, « la passion est le moteur[7] », l'ouvrage issu du séminaire aixois n'aborde pas les « activités qui prennent une forme professionnelle[8] ».

4 C. Bromberger, *in verbum*.
5 C. Bromberger, 1998, p. 23.
6 C. Bromberger, 1998, p. 13-20.
7 F. Sarfati, 2012, p. 84.
8 F. Sarfati, 2012, p. 90.

Son organisateur ne prétend néanmoins ni ainsi « implicitement » exprimer « l'impossibilité du travail vécu sous le mode de la passion[9] », ni considérer que les passions abordées dans les diverses contributions seraient « futiles » simplement pour être « réalisées en dehors de la sphère productive[10] ». Au contraire, il s'agit de considérer à sa juste mesure « cette part apparemment futile de l'existence » qui est « devenue un des secteurs centraux de l'économie[11] », notamment dans les sociétés européennes dont l'une des « tendances lourdes » de leur évolution récente se traduit par :

> « [la] valorisation du temps pour soi, qui échappe aux contraintes du travail et aux obligations sociales, l'émiettement des intérêts et des formes de sociabilité, la quête d'accomplissement ou d'épanouissement personnels à travers les loisirs ou des revendications partielles (pour la protection d'un site, par exemple[12]) ».

Et si la passion peut sans doute être le « moteur » d'une vocation professionnelle, le fait est que, aujourd'hui comme c'était déjà le cas dans les années 1990, très peu de Français considèrent qu'ils se réalisent personnellement dans leur activité professionnelle ; une opinion qui varie d'ailleurs beaucoup, on s'en doute, selon la position sociale et les types d'emploi. Par ailleurs, les activités militantes encadrées par des organisations politiques classiques ne mobilisent pas davantage qu'il y a une vingtaine d'années et semblent toujours être relayées par d'autres formes d'engagement, notamment diverses déclinaisons de « l'humanitaire ».

Les participants au séminaire ne s'intéressèrent toutefois pas exclusivement à des passions ludiques ou hédonistes. Les quatre ensembles de textes déjà énumérés sont ainsi complétés par un cinquième groupe, dont les limites encore plus floues font qu'il est qualifié de « nébuleuse ». Il prend en compte des engouements qui traduisent une « *quête de sens et de forme*, en marge de la science et des savoirs officiels » : l'intérêt pour diverses formes de l'ésotérisme et des péri-sciences ou pour les médecines douces, manifestations d'un bruit de fond culturel, largement trans-social, qui se renforce depuis quelques dizaines d'années. Mais le scepticisme à l'égard des savoirs institués s'étend désormais bien au-delà de la quête d'une autre vision de la place de l'humanité dans la nature et le cosmos. De plus en plus souvent teinté de suspicion – que ce soit à l'égard des autorités politiques ou des bénéficiaires, supposés ou avérés, d'intérêts stratégiques ou financiers – il aboutit parfois à des interprétations reposant sur des visions conspiratives. Mais il s'articule aussi avec une autre dynamique,

9 F. Sarfati, 2012, p. 91.
10 *Ibid*.
11 C. Bromberger, 1998, p. 10.
12 C. Bromberger, 1998, p. 7.

par le biais de laquelle se trouve renforcé son potentiel à soutenir un engagement passionnel qui va loin au-delà du simple intérêt occasionnel.

En effet, on voit s'affirmer d'autres passions, moins pacifiques que le jardinage, la généalogie ou les concours de dictée, traduisant des aspirations réformatrices étayées par des positions éthiques tranchées. Celles d'inspiration animalitaire, par exemple, se définissent en opposition à des engouements qui ne sont pas forcément entièrement consensuels mais bénéficient de longue date sinon d'une image toujours positive dans l'ensemble de la société, au moins d'une position symbolique dominante. La tauromachie ou la chasse en sont deux exemples, dont les partisans tentent souvent de se défendre en jouant les cartes de la « tradition » ou du « patrimoine » pour contrer la récente forte montée en puissance de leurs opposants. Car non seulement ces derniers voient s'accroître la séduction exercée par les idées, mais ils se présentent aussi désormais de plus en plus souvent, sans doute en raison du rôle d'accélérateur et d'amplificateur rempli par internet, regroupés en organisations qui découvrent peu à peu l'ampleur potentielle de leur efficacité, « en ordre de bataille » (la métaphore bellique est de la bouche de l'un d'eux, militant anti-corrida). Qui doute des savoirs établis et des doctrines officielles s'oppose à une adversité qui est plus diffuse et qui est plus rarement associée à des activités particulières ou à des personnes concrètes, encore que cela puisse parfois être le cas lorsque l'objet de la discorde concerne l'élaboration et la mise en œuvre de certaines politiques publiques.

C'est la situation que nous avons rencontrée à l'occasion d'une recherche entreprise depuis 2007 en France et au Portugal dans le but d'identifier les modulations du rapport à la vaccination dans des contextes où cette biotechnique n'a pas le même statut (obligatoire ou conseillée, respectivement) dans les politiques de santé publique[13] et où se renforcent dans l'opinion publique toutes les nuances du scepticisme face à la vaccination, depuis le vague doute jusqu'au refus actif et militant. Dans le cas de la France, à la gamme de vaccins qui sont actuellement obligatoires pour la scolarisation des enfants (diphtérie, poliomyélite, tétanos ; il existe d'autres obligations spécifiques à l'exercice de certaines professions ou au voyage dans certaines régions) ou qui l'ont été (variole jusqu'en 1979 ; tuberculose jusqu'en 2007) s'est ajoutée une liste croissante de recommandations générales ou relatives à des situations particulières (par exemple : hépatites A et B ; grippe saisonnière ; infections à *Haemophilus influenzae*, à pneumocoques, à méningocoques, à papillomavirus humains ; rougeole ; oreillons ; rubéole ; coqueluche ; varicelle ; rage ; etc.). Mais si les maladies infectieuses conservent l'image publique de cibles par excellence

13 Pour une présentation méthodologique de cette recherche, voir M. I. Cunha, J.-Y. Durand, 2013, p. 36-38.

de la vaccination, celle-ci a vu son champ d'application croître toujours plus : diverses pathologies chroniques, certains cancers, les addictions, la contraception sont quelques domaines pour lesquels est exploré le recours à une vaccination thérapeutique ou préventive. L'idée même de ce qu'est un vaccin change donc.

Simultanément à cet élargissement, néanmoins, le principe de la vaccination universelle sur lequel reposait l'idéal de « l'éradication » des maladies infectieuses, un temps renforcé par le triomphe sur la variole, se voit remis en cause. Les mutations ou l'émergence de facteurs pathogènes ont fait que s'impose peu à peu le modèle, plus réaliste, d'une « préparation » reposant sur le suivi permanent des maladies et une surveillance systématique menée à l'échelle internationale[14], le cas de la grippe étant sans doute le plus connu. De plus, la prise en compte des spécificités du système immunitaire de chaque individu et de ses variations au long de la vie mène à la notion d'une « immunité personnalisée », idée qui elle aussi contribue à miner la domination du principe de la vaccination universelle[15] au sein des sciences biomédicales. Par ailleurs, le modèle universel, peu à peu triomphant au cours du XXe siècle, est aussi déstabilisé par l'évolution récente des attitudes du public à l'égard de la vaccination, notamment dans les sociétés euro-américaines où les opinions et les pratiques sont aujourd'hui beaucoup plus diversifiées qu'il y a seulement une vingtaine d'années. La distribution socioculturelle, les modalités, les arguments et l'intensité actuelles du scepticisme et de la dissension varient autant d'un pays à l'autre que l'histoire du consensus vaccinal (massif, mais jamais total) qui les a précédées, mais dans leur ensemble, les États du « nord » connaissent aujourd'hui une baisse sensible de leur taux de couverture vaccinale.

Indépendamment des arguments avancés par les vaccino-sceptiques[16], des stratégies de communication auxquelles ils recourent et de la prévalence que leurs positions peuvent avoir gagné dans des contextes particuliers, le fait est que la méfiance à l'égard de la vaccination s'étend maintenant loin au-delà des systèmes d'idées clos (comme la macrobiotique ou certains mouvements religieux) ou aux univers sociaux restreints auxquels elle était associée de longue date, parfois depuis les origines des politiques

14 A.-M. Moulin, 1991 ; 2007.

15 A.-M. Moulin, 2011.

16 Ces arguments peuvent être d'ordre religieux, scientifique, technique, éthique, politique. Les plus fréquents et importants sont les risques d'effets secondaires, les risques de manipulation des politiques publiques au profit de l'industrie pharmaceutique et d'intérêts financiers privés, une critique naturiste de la biomédecine instituée, un principe libertaire de refus de l'obligation vaccinale en vue de la constitution d'une immunité de groupe (*herd immunity* : la propagation d'une maladie infectieuse dans une population est enrayée lorsqu'une certaine proportion des individus est immunisée).

vaccinales publiques[17]. Des développements récents paraissent indiquer qu'elle est en train de s'installer en particulier dans des milieux aisés et qui disposent d'un niveau d'instruction plutôt élevé : aux États-Unis, des articles de presse viennent d'indiquer, sur un ton pour le moins alarmiste, que la couverture vaccinale dans les écoles des quartiers les plus riches de Los Angeles « est aussi basse qu'au Soudan du Sud[18] », bien sûr dans ce cas par choix et non du fait des circonstances. Mais par-delà les variations qu'une observation sociologique détaillée mettrait sans doute au jour, il n'est pas possible de circonscrire cette évolution à des ensembles sociaux particuliers et bien définis. Il s'agit d'une dissension diffuse[19], observable dans l'ensemble de la société. Et, devenus beaucoup plus nombreux, les détracteurs de la vaccination adoptent des attitudes évoquant celles propres à d'autres engagements de type militant qui sont dirigés contre des idées hégémoniques ou des pratiques jusqu'à présent indiscutées et se pensent comme émancipateurs ou réformateurs.

Est-il pour autant possible, et utile, de considérer qu'il s'agit d'une *passion* ? Observons tout d'abord que ce terme fut choisi par Christian Bromberger en vertu de l'habitude qu'ont les ethnologues de « prêter une attention particulière aux notions indigènes, *a fortiori* si celles-ci condensent une expérience singulière » ; or parmi les termes utilisés par les amateurs qu'observèrent les participants au séminaire « pour qualifier tout à la fois leur état psychologique et l'objet de leur attachement, c'est le mot "passion" qui revient le plus fréquemment[20] ». De la même façon que les amateurs de football, de patrimoine historique ou d'œnologie ne s'adonnent pas tous à un engouement enragé, le vaccino-scepticisme peut être vécu de manière plus ou moins active et selon toute une gradation de l'attention et de l'engagement personnel, du questionnement ponctuel d'un vaccin particulier jusqu'au refus radical de toute vaccination, positions qui peuvent d'ailleurs varier et s'adapter au long du temps en fonction des circonstances personnelles et familiales. Or, il est évident que pour l'immense majorité des populations françaises et portugaises, pour nous limiter aux contextes que nous avons abordés, la politique publique de vaccination n'est pas du tout mise en cause. Il convient même de préciser qu'au Portugal le taux de couverture vaccinale est parmi les plus élevés au monde même si n'est en vigueur aucune obligation vaccinale pour la scolarisation des enfants. En fait, l'immense majorité de la population pense que le respect du plan national de vaccination est obligatoire, en résultat de l'ambiguïté que laissent délibérément régner

17 P. Darmon, 1984.
18 O. Khazan, 2014.
19 M. I. Cunha, J.-Y. Durand, 2011.
20 C. Bromberger, 1998, p. 23.

les autorités de santé publique et des exigences que formulent certains organismes d'État, par exemple pour l'obtention du permis de conduire, pour une candidature à un emploi dans la Fonction publique ou pour l'inscription des enfants à l'école (en cas d'absence de vaccination d'un élève, les établissements exigent une justification signée par un médecin). Dans ce pays, la mise en cause de la vaccination est le fait d'un nombre de personnes, notamment de parents, qui est certes croissant mais reste encore plus minoritaire qu'en France, où l'opposition à la vaccination a une histoire plus ancienne, y compris au sein du corps médical, et où elle est depuis longtemps en partie organisée en associations et ligues qui promeuvent des activités de divulgation.

Il semble donc que nous soyons là loin de l'une de ces « rumeurs fondamentales de la vie contemporaine[21] », effervescentes et massifiées, qui formeraient le soubassement des « passions ordinaires ». Néanmoins, dans la trentaine d'entretiens que nous avons menés, le terme « passion » a bel et bien surgi spontanément à deux reprises. Pour une femme de 27 ans, célibataire, employée de bureau, participante active dans des forums anti-vaccination sur internet :

> « La vaccination, on se fait avoir. Moi, j'ai arrêté de me vacciner, de faire les rappels, tout ça, dès que j'ai pu décider, et puis mes enfants ils seront pas vaccinés non plus. Moi, même quand j'étais gamine, ça me faisait bizarre cette idée qu'il fallait s'injecter des saletés pour se protéger, j'ai jamais... Je ne dis pas qu'il n'y a pas du vrai, c'est possible, je sais pas, mais quand même, si on regarde les choses, on se dit que ça marche pas aussi bien que ce qu'ils racontent, non ? Vraiment il y a trop de choses pas claires. J'ai creusé, quoi, et puis peu à peu j'ai connu du monde, c'est vraiment devenu important, une passion, quoi ! Ça prend du temps, c'est sûr ! »

Et selon ce couple de trentenaires, travaillant dans un projet de « retour à la terre », qui accepte certains vaccins pour lui-même et ses deux enfants, mais refuse ce qu'il voit comme un « bombardement du corps » : « la survaccination » par de nombreux vaccins polyvalents, indiquée par le calendrier vaccinal que conseillent actuellement les autorités sanitaires pour les premières années de vie :

> « On veut protéger contre tout, et on crée des problèmes, on crée des problèmes. Les vaccins, quand tu vois le fric qu'y a derrière… Regarder ce qui se passe, essayer de comprendre, pas se faire avoir… Faut être vigilant, tout le temps, tout le temps. Pour toi aussi, c'est ça… [tourné vers sa compagne]
> - Ben, tu commences à faire attention à ce qu'ils veulent te faire bouffer, hein, et puis tu te dis… Tu t'aperçois que tout se tient…

21 C. Bromberger, 1998, p. 23.

> – Oui, tout se tient. Faut être curieux, constamment. C'est comme une passion, ça organise tout ce que tu fais. »

Il y a là plus qu'une simple verbalisation informée par la valorisation sociale des activités soutenues par une passion. La transcription ne permet pas de faire sentir le ton de ces déclarations ou de décrire les postures et les gestes qui les accompagnent. Mais, dans ces deux entretiens, tenus en France, comme à l'occasion d'autres discussions auxquelles nous avons participé, l'exaltation plus ou moins retenue ou débridée qui accompagne l'évocation des problèmes associés à la vaccination a été sensible à plusieurs reprises. Le thème est bien l'un de ceux qui peuvent faire que les paroles des informateurs se précipitent, que « des émotions s'expriment[22] ». Toutefois, d'une façon plus explicite dans la deuxième citation que dans la première, il apparaît que l'émotion est ici suscitée moins par « la vaccination » en elle-même, et par les problèmes qui lui sont associés, que par la certitude de la nécessité d'une vigilance et de la mise en œuvre d'une critique sociale et culturelle dans la vie quotidienne de chacun.

Cette volonté d'un engagement activiste autour d'une large gamme de questions, surtout politiques ou éthiques, n'est canalisé plus qu'assez rarement par les partis politiques traditionnels. Pour Christian Bromberger, le « déclin relatif du politique » s'est accompagné du « buissonnement ludique – et souvent hédoniste – » des passions ordinaires mais aussi d'un renouvellement de ses formes et de leur « décentrement » vers des « engagements sectoriels[23] ». S'ils sont « souvent perçus comme futiles », ceux-ci n'en peuvent pas moins aussi soutenir un rapport passionnel à une cause et aux activités visant à assurer sa défense et promotion. Ainsi, c'est bien en termes de « vocation » que s'expriment aux États-Unis des « activistes progressistes », dont l'origine sociale est ouvrière, pour décrire leur militantisme : « C'est ta passion, ton sacerdoce[24] ». Qu'il s'inscrive dans des structures du type des partis politiques classiques ou qu'il passe plutôt par d'autres modalités d'organisation, des mouvements de formes diverses, des associations, un tel militantisme s'accompagne toujours d'un sentiment de connivence et de communauté. Il a aussi pour corollaire l'identification d'opposants, qui peuvent être parfois tout aussi vivement passionnés. Mais, si les militants anti-chasse ou anti-corrida peuvent diriger leurs anathèmes contre les chasseurs ou les *aficionados*, et réciproquement,

22 C. Bromberger, *in verbum*.

23 C. Bromberger, 1998, p. 22.

24 S. Valocchi, 2012, p. 184 ; cette étude sociologique établit une distinction entre les membres de la « classe moyenne » qui voient leur activisme comme une « carrière », ceux de la « classe ouvrière » qui y voit une « vocation » et ceux disposant de « bas revenus » précaires, pour qui il s'agit d'un « mode de vie », d'une nécessité découlant des difficultés auxquelles ils se confrontent au quotidien.

la désignation de l'ennemi est plus imprécise lorsqu'on s'oppose à une politique publique ancrée dans le savoir scientifique institué, sédimentée et légitimée depuis des décennies au point d'être vue comme allant de soi.

Ainsi, la vaccination ne suscite aujourd'hui, tout au moins dans les pays du nord, guère de passion à l'endroit desquelles il serait possible de nourrir une contre-passion. Les professionnels de santé qui pensent qu'il est particulièrement important de la promouvoir s'y attachent avant tout dans le cadre de leurs fonctions. Quant aux mécènes qui l'incluent dans le répertoire de leurs actions philanthropiques (en lui destinant parfois des sommes considérables, comme le fait la Bill & Melinda Gates Foundation), rien ne permet de dire au juste dans quelle mesure leur choix découle d'une conviction profonde ou de l'opportunisme d'une gestion avisée de leur image. Surtout, les nouvelles modalités de relation à la vaccination s'inscrivent non seulement dans l'évolution des attitudes devant l'institution biomédicale, dont elles ne sont qu'un aspect, mais aussi, de manière plus large, dans un ensemble de formes émergentes de participations et de revendications citoyennes, comme cela est sensible dans les deux entretiens déjà cités. Plus qu'une contre-passion dirigée contre un pôle d'antagonisme unique, le vaccino-scepticisme serait plutôt une alter-passion, pour utiliser un préfixe souvent associé à des mouvements contestataires contemporains, un élément au sein d'un éventail de questions touchant à la gestion du corps, la santé, l'éducation, l'environnement, l'économie, l'autonomie et l'identité personnelles, et de manière générale, mettant en cause ce qui est perçu comme un excessif pouvoir institutionnel sur l'individu. La volonté d'une « prise de contrôle » de sa propre vie est souvent indiquée comme une importante motivation pour des activités concernant aussi bien les aspects les plus quotidiens de l'existence que des « grands problèmes » dont l'échelle est planétaire. Les doutes autour de la vaccination ne sont qu'une expression partielle de ces préoccupations, indissociable de l'ensemble des autres objets de critique et de revendication. Il convient à cet égard de préciser que les vaccino-sceptiques que nous avons rencontrés ne sont pas partisans d'un moindre rôle de l'État dans l'éducation ou la santé et qu'ils sont au contraire souvent engagés dans des mouvements dits de « défense du service public ». Ce qu'ils demandent va dans le sens d'une meilleure écoute de leurs doutes par les représentants des savoirs experts, d'un dialogue accru, d'une meilleure information sur les prises de décision, d'une pluralité élargie et d'une plus grande marge de manœuvre individuelle au sein des systèmes encadrés et règlementés par l'État. Lorsqu'ils décident d'en sortir, par exemple pour la scolarisation des enfants, leurs solutions passent par des structures coopératives s'appuyant sur la solidarité, l'interdépendance et un sens de connivence autour de valeurs partagées, en général éloignées de tout esprit d'entreprise.

Les passions ordinaires ont sans doute en partie occupé l'espace libéré par le reflux du militantisme syndical ou politique. Elles se sont développées surtout dans la sphère des loisirs et du « temps pour soi ». D'autres domaines de la vie sociale permettent toutefois la poursuite d'idéaux d'accomplissement individuel et collectif selon des modes d'engagement qui relaient certaines des motivations et des satisfactions liées à des formes plus anciennes de l'activisme. Souvent délibérées et intenses, ces expériences peuvent être vécues sur un mode passionnel qui est de même ordre que celui d'autres engouements tenus pour plus futiles. Les passions ordinaires ne sont aujourd'hui pas moins buissonnantes que lorsque Christian Bromberger tourna vers elles l'attention des sciences sociales : il est sans doute toujours aussi pertinent de les observer, sans que le regard ne s'arrête aux limites des seules activités de loisirs.

Références bibliographiques

Bromberger C. (dir.), 1998, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard.

Bromberger C., Dufour A-H., Gontier C., Malifaud R., 1980-1981, « Les paysans varois et leurs collines. Les enjeux symboliques d'une passion », *Forêt Méditerranéenne*, II, 2, p. 193-200 ; III, 1, p. 45-56.

Cunha M. I., Durand J.-Y., 2004, « "Como é que isto funciona"... Entrevista com Christian Bromberger », *Etnográfica*, VIII, 2, p. 357-376 [http://hdl.handle.net/1822/5241].

Cunha M. I., Durand J.-Y., 2011, « A dissensão vacinal difusa: corpo, pessoa e sujeitos políticos », in M. I. Cunha, J.-Y. Durand (éd.), *Razões de saúde. Poder e administração do corpo: vacinas, alimentos, medicamentos*, Lisbonne, Fim de Século.

Cunha M. I., Durand J.-Y., 2013, « Anti-bodies. The production of dissent », *Ethnologia Europaea*, 43, 2 [http://hdl.handle.net/1822/24687].

Darmon P., 1984, « Les premiers vaccinophobes », *Sciences Sociales et Santé*, II, 3-4, p. 127-134.

Khazan O., 2014, « Wealthy L.A. Schools' vaccination rates are as low as South Sudan's », *The Atlantic*, 16/09/2014 [http://www.theatlantic.com/health/archive/2014/09/wealthy-la-schools-vaccination-rates-are-as-low-as-south-sudans/380252/].

Moulin A.-M., 1991, *Le dernier langage de la Médecine : Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, Paris, PUF.

Moulin A.-M., 2007, « Les vaccins, l'État moderne et les sociétés », *Médecine / Sciences*, 23, 4, p. 428-434.

Moulin A.-M., 2011, « O ponto de viragem da saga vacinal: de ferramenta de governo a instrumento de saúde individual? », in M. I. Cunha, J.-Y. Durand (éd.), *Razões de Saúde. Poder e Administração do Corpo: Vacinas, Alimentos, Medicamentos*, Lisbonne, Fim de Século, p. 125-136.

Sarfati F., 2012, *Du côté des vainqueurs. Une sociologie de l'incertitude sur les marchés du travail*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Valocchi S., 2012, « Activism as a career, calling, and way of life », *Journal of Contemporary Ethnography*, 42, 2, p. 169-200.

Le cricket, ce jeu de *gentleman*[1]

Jean-Michel Faure
Charles Suaud

Issu de la *gentry* cossue, Harold Adrian Russel Philby est élevé comme son père, diplomate et orientaliste, à la Westminster Public School. Il intègre ensuite le Trinity College à Cambridge pour étudier l'économie et l'histoire. Trésorier de la Cambridge Socialist Society, il fréquente des écrivains engagés comme Bernard Shaw et Georges Orwell, des économistes marxistes comme Maurice Dobb et affirme ses convictions communistes. Dès lors, la biographie de Philby semble emprunter le cours des romans de John le Carré. Lié à la section de contre-espionnage de l'Intelligence Service, il devient officier de liaison de la CIA et parcourt le monde. Régulièrement accusé d'être un agent double au service des soviétiques, il dément régulièrement les « rumeurs grotesques de sa prétendue trahison ». Protégé par son appartenance à l'*establishment* britannique, il couvre la crise de Suez pour *The Observer* et *The Economist*, dénonçant même les avancées des positions soviétiques au Moyen-Orient avant de s'enfuir en URSS en novembre 1962. Le gouvernement soviétique lui rend les honneurs et l'installe confortablement à Moscou où il écrit *Ma guerre secrète*, véritable autobiographie romanesque qui nourrit la trame du film *Another Country*. En 1986, il accorde un entretien à la BBC où il évoque longuement Cambridge, défend ses engagements par son opposition farouche au régime nazi et rappelle avec ostentation son appartenance à la *gentry*. Il dit n'avoir aucun regret ni la moindre nostalgie de l'Angleterre ; pourtant devant l'insistance du journaliste, il avoue : « *I miss only cricket* », et cite Donald Hughes : « Je me souviens du jeu des *public schools*, fait pour de vrais *gentlemen*. La fierté et la gloire de notre pays. Nos couleurs écarlates couvrent la moitié du globe. Sur un terrain où le jeu est joué par d'honnêtes garçons ».

1 Le texte ci-dessous reprend des passages de J.-M. Faure, C. Suaud, 2015.

« *Let's play the game* »

L'invention du sport moderne en Angleterre est inséparable d'une histoire de la *middle class* anglaise qui s'affirme à partir de la fin du XVIIIe siècle dans une société où les notions de rang et de condition sont devenues caduques.

« Les *middle classes* anglaises (le pluriel était davantage employé que le singulier) n'avaient ni société d'ordres à détruire, ni État national à construire, ni économie de marché à établir », écrit Éric Hobsbawm[2].

Dès la fin du XVIIIe siècle, les membres de la *gentry* cessèrent de considérer leurs fonctions en termes de collecteurs de rente pour adopter une gestion capitaliste de leur domaine. Il suffit de le constater, écrit Edward P. Thompson,

> « […] pour se convaincre du caractère profondément capitaliste du style de pensée de cette classe qui avait le goût du gain et faisait très méticuleusement ses comptes[3] ».

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, le négoce et la finance demeurent au cœur de la richesse bourgeoise et les alliances matrimoniales des banquiers de la *City* et de la *gentry* sont fréquentes. Le sens des affaires des membres de la pairie (cercle restreint des détenteurs du titre de pair) et le goût de la *gentry* (bourgeoisie terrienne) pour le maniement de l'argent expliquent les affinités profondes entre la naissance et le capital, et il faut attendre la seconde moitié du siècle pour que les liens avec les industriels deviennent aussi désirables que ceux noués avec les banquiers[4]. Les membres de la *middle class* sont voués à la libre entreprise et les profits obtenus par la propriété d'un capital commercial, financier ou industriel assurent leur domination économique. Le passage de la terre à l'argent, de la naissance à la fortune et de l'oligarchie de la fortune foncière à celui de la fortune industrielle intervient au milieu du siècle. La bourgeoisie absorbe les membres riches de la *gentry* susceptibles d'investir dans le monde des affaires, réalisant ainsi la fusion des grandes familles titrées et des grandes fortunes de la finance et de l'industrie. Le

2 E. Hobsbawm, 1996, p. 102. *Bürgertum* est le mot allemand qui désigne la bourgeoisie, comme groupe social qui, dans la seconde moitié du XIXe siècle, représentait environ 4 % de la population active allemande. Le mot *bürger* prenait la signification plus large de bourgeois et de citoyen, cf. J. Kocka, 1996, p. 7-9.

3 E. P. Thompson, 1976, p. 143.

4 « Des trois principales composantes des *middle classes*, le négoce et la finance, basés pour l'essentiel à Londres et dans sa région, représentaient une concentration d'argent bien plus grande que l'industrie, tant en valeur absolue que par tête […] Négoce et finance étaient au cœur de la richesse bourgeoise, même quand l'Angleterre était "l'atelier du monde" », E. Hobsbawm, 1996, p. 104.

jeu de ces rapprochements entre aristocratie et bourgeoisie financière et industrielle ainsi que la montée de fractions nouvelles font qu'il est plus juste de parler, à la suite de Hobsbawm, de *middle classes* au pluriel dont les frontières étaient impossibles à tracer et qui appelaient, pour cette raison, des marqueurs de classe incontestables. Telle fut la fonction

> « […] de ces écoles trompeusement nommées *public schools* "chargées" de former une classe dirigeante, en épaulant les valeurs bourgeoises d'une confiance en soi venue de l'aristocratie[5] ».

Ces internats réservés aux familles qui peuvent acquitter des frais élevés, sont de pures institutions de la *middle class*[6]. En fondant la socialisation sur un programme intensif d'éducation religieuse anglicane, de langues anciennes et de pratiques des sports collectifs, ces écoles contribuent à doter la bourgeoisie d'une véritable conscience de classe. Le sport devient une composante d'un style de vie qui associe les valeurs bourgeoises et aristocratiques dans la figure idéale-typique du *gentleman* victorien. Comme le remarque Pierre Bourdieu,

> « On ne devrait pas rattacher le culte du sport d'équipe des *public schools* de l'ère victorienne, à l'anti-intellectualisme mais plus directement aux dispositions d'une élite impériale fondées sur les valeurs de *loyalty* et de soumission aux intérêts du groupe[7] ».

Quels que soient les écoles et les sports pratiqués, les jeux sont obligatoires et les défaillances sont considérées comme des formes de lâcheté. Ce sont les anciens élèves eux-mêmes et les préfets qui ordonnent les jeux de l'École qui, pour les nouveaux entrants, constituent de véritables rites d'institution. Durant toute leur initiation, les nouveaux, couramment appelés « *doulos* », du terme grec « esclaves », subissent brimades et vexations et doivent exécuter les corvées tout en conservant la dignité qui convient à des *gentlemen*. Éric Dunning et Kenneth Sheard[8] s'attachent à l'extrême violence des affrontements où s'expriment les vertus viriles des Victoriens mais oublient les fonctions d'inculcation assumées par ces rituels :

---

5 E. Hobsbawm, 1996, p. 114.

6 Durant tout le XIXe siècle, les *public schools* demeurent réservées à une mince élite sociale, l'« *upper middle class* » qui représente 4 % de la population masculine. Il faut attendre la fin du siècle pour que le fils d'un modeste prêcheur baptiste, nommé Maynard Keynes, fasse des études à Eton et puisse célébrer « ma classe, la bourgeoisie éduquée ». Il était « l'un des premiers à pouvoir être rapproché des *Bildungsbürger* allemands », rapporte E. Hobsbawm (1996, p. 116). Les *bildungsbürger* désignent la fraction de la bourgeoisie formée à l'université, composée d'avocats, de pasteurs, de professeurs.

7 P. Bourdieu, 1998, p. 103.

8 E. Dunning, K. Sheard, 1979.

> « Tous les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux et l'utilisation que les rites d'initiation font, en toute société, de la souffrance se comprend si l'on sait que les gens adhèrent d'autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposés ont été plus sévères et plus douloureux[9] ».

Durant tout le XIXe siècle, les *public schools* réalisent la forme la plus accomplie de l'homogamie sociale ; il devient courant d'envoyer l'enfant dans la même école que son père, de porter les couleurs de l'école et de participer aux associations d'anciens élèves.

> « L'amour de soi dans les autres et dans le groupe tout entier que favorise le rassemblement prolongé est le véritable fondement de ce qu'on appelle "l'esprit de corps" […] qui désigne la relation subjective que, en tant que corps social incorporé dans un corps biologique, chacun des membres du corps entretient avec le corps auquel il est immédiatement et comme miraculeusement ajusté[10] ».

La pratique du sport apporte sa propre contribution à la constitution d'un capital social durable en réunissant les élèves autour des équipes de leur école. En dépit d'une popularité croissante du football, c'est le cricket qui demeure le sport national comme le déclare le héros du livre de Thomas Hughes,

> « Ce n'est pas un jeu, c'est une institution. C'est le droit intangible des Britanniques comme l'*habeas corpus* et le jugement par un jury. C'est le patrimoine de tous les Britanniques[11] ».

Durant tout le siècle, le jeu lui-même donne lieu à une immense production littéraire et devient l'expression symbolique de l'esprit de corps forgé dans les *public schools*. Représentatif de cette littérature performative, *Vitae lambada* le poème de Sir Harry Newbolt célèbre l'esprit qui, à l'instar de celui qui inspire le jeu, ordonne les conduites et gouverne les pratiques.

---

9 P. Bourdieu, 1982, p. 155. Ancien d'Eton, devenu pair du royaume, Lord Plumer évoque ses souvenirs d'écolier : « On nous dit souvent que nous n'avions rien appris à Eton. C'est possible, mais je pense qu'on nous l'a très bien appris ». E. Dunning et K. Sheard rapportent les souvenirs de cet ancien élève de Shrewsbury : « Le préfet mit ses éperons et chevaucha plusieurs d'entre nous. Nous devions franchir un obstacle et lorsque nous n'y parvenions pas, il nous éperonnait violemment. Aujourd'hui, mes cuisses sont encore douloureuses aux endroits où le fer des éperons avait tracé son chemin […] Plus je souffrais, moins je m'écoutais. Plus longtemps je tenais, plus je grandissais » (E. Dunning et K. Sheard, 1979, p. 94).

10 P. Bourdieu, 1998, p. 258.

11 T. Hughes, 1953, p. 84.

***Vitae lambada*[12]**

« Allez-y les gars, jouez le jeu ! »
« Toute l'école se tait et retient son souffle, ce soir.
Il s'agit de marquer dix points et de gagner le match.
[…] Jouer une heure sans qu'aucun joueur ne flanche
Pour sentir la main de son capitaine sur son épaule :
"Allez-y les gars ! Allez-y les gars et jouez le jeu !"
Le sable du désert est tout imprégné de sang.
Le sang du carré anglais qui s'est fait massacrer.
Le fleuve de la mort a débordé. […]
Mais voici qu'une voix d'écolier ranime la troupe :
"Allez-y, les gars ! Allez-y, les gars et jouez le jeu !"

Voici les paroles qu'année après année,
Tant que l'École joue son rôle,
Tous ses fils doivent entendre.
Tous les gardent bien présentes à leur esprit joyeux.
Pendant toute leur vie brillante comme des torches.
Et lorsqu'ils tombent, ils les lancent à l'armée qui les suit :
"Allez-y, les gars ! Allez-y les gars, et jouez le jeu !" »

Le cricket condense une vision globale du monde social où l'École et l'Empire, les terrains de sport et les champs de bataille constituent l'espace de jeu de *gentlemen* victoriens. L'exaltation du plus britannique des sports collectifs traduit le travail de justification de la société qu'ils attendaient de leurs *public schools.* Georges Mikes, écrivain hongrois réfugié en Angleterre durant la Seconde Guerre mondiale, écrit avec ironie : « Les Anglais n'ont pas d'âme, à la place ils ont le sens de l'euphémisation[13] ». Ainsi remis dans le cadre des *public schools*, le sport apparaît comme un outil pédagogique doublement significatif sous le rapport de la critique formulée à propos de la théorie de Norbert Elias sur le sport comme « violence maîtrisée ». Le sport est une pratique de classe, au sens scolaire et social du terme, par laquelle le groupe social dominant – la *middle class* – affirme son identité contre la classe exclue des *public schools* – la *working class*. Il faut tout l'humour anglais pour comprendre comment une pédagogie aussi rude et aux méthodes aussi violentes ait pu inculquer un sens aussi prononcé de la violence maîtrisée. Autant de subtilités finissent de convaincre qu'il faut inscrire le sport au titre des techniques

12 Sir Harry Newbolt, in J. A. Mangan, 1986a, p. 180. Fils d'un pasteur anglican, Sir Harry Newbolt a été anobli par la Reine Victoria. Le titre est tiré d'une citation de Lucrèce et signifie « Le flambeau de la vie ».

13 « *The English have no soul; they have the understatement instead* » (G. Mikes, 1973, p. 25).

symboliques du corps par lesquelles sont inculquées des visions du monde social et des manières d'assumer positivement des rapports sociaux fondés sur des rapports de force les plus violents. Par le détour de cette pédagogie sportive dans les *public schools*, se jouait l'affirmation de valeurs de classe propres à devenir valeurs nationales capables de légitimer les rapports de violence physique mis en œuvre par l'État britannique, jusque dans le cadre de sa politique coloniale.

Sans apparaître comme un contrôle social contraignant, l'intégration par le sport s'est coulée dans le mode de gouvernance par lequel la Grande-Bretagne a mené sa politique d'expansion coloniale. Tout en étant le plus ancien État européen à s'être doté d'une organisation centralisée, l'État britannique a trouvé par le passé un mode de relations équilibré entre le centre et la périphérie, que ce soit avec les « *home Nations* » ou les régions intégrées à l'Empire. La diffusion des sports anglais – du cricket mais également du hockey ou du polo – a joué un rôle déterminant dans la conduite de la politique coloniale sans pour autant avoir été le fait d'une stratégie explicite[14]. À commencer par le recrutement des responsables administratifs dans les dominions. Richard Holt évoque comment, particulièrement au Soudan, la sélection des candidats à la Fonction publique faisait une place significative aux qualités sportives :

> « Une telle activité [sportive] était regardée comme un critère non seulement de bonne forme physique (chose importante dans un pays au climat malsain) mais également de personnalité, d'initiative et de capacité de jugement ainsi que de direction de subordonnés[15] ».

D'une manière plus générale, le succès de cette intégration par le sport est venu du caractère ambivalent ou, pour être plus précis, des codages multiples dont le corps sportif peut faire l'objet. Lorsque, par exemple, un fils de *brahmane* devient équipier de cricket au Rajkumar College[16] ou dans tout autre collège indien, en tenue anglaise surmontée du turban comme le montrent les photos d'époque, il peut tout à la fois se sentir fier représentant de sa culture promis à un bel avenir et membre d'un immense empire resserré autour des valeurs de la *Britishnes*s. Certes, des résistances à la colonisation britannique furent opposées, variables suivant les régions, les pays, ou selon le degré de rudesse des méthodes pédagogiques comme

14 R. Holt, 1990, p. 270.

15 R. Holt, 1990, p. 206.

16 Le Rajkumar College est l'un des plus anciens, ouvert en 1870. Il fut construit pour la formation des enfants des familles princières de la région du Kathiawad, péninsule de l'ouest de l'Inde.

celles employées par le pasteur Cecil Tyndale-Briscoe au Kashmir[17], mais l'inculcation par le sport contribua à les contenir. En participant aux mêmes jeux que les dominants, mais sous leurs propres couleurs, les jeunes Indiens, Bengalais, Australiens ou autres étaient amenés à « *jouer le jeu* » d'une double fidélité à un nationalisme culturel et à la Couronne britannique. Mieux, cela donnait l'occasion aux colonisés de rivaliser, par sports interposés, avec les colonisateurs, voire de les vaincre symboliquement. Richard Holt exprime ainsi les effets comparés de l'impérialisme allemand, anglais et français :

> « En n'imposant pas de manière formelle leur culture, les Britanniques affaiblissaient les oppositions que les indigènes pouvaient lui opposer. L'impérialisme culturel britannique était plus insidieux que les efforts français ou allemands pour imprimer leurs territoires de leurs coutumes et leurs valeurs. Cela a été particulièrement vrai en Inde[18] ».

Sur le fil de la subversion

Le fait, pour un sport, de pouvoir exprimer simultanément des identités multiples explique qu'en certaines situations la réappropriation d'une pratique dans un système culturel indigène ait pu tourner en véritable moyen de subversion sportive et politique, au prix, cette fois-ci, d'une rupture radicale avec la société dominante. Une telle configuration a fait l'objet d'une observation ethnographique remarquable fixée sous la forme d'un film intitulé *Le cricket trobriandais. Une réponse astucieuse au colonialisme*[19]. Parti en Nouvelle Guinée sur les traces de Malinowski au début des années 1970, l'anthropologue américain Jerry W. Leach fut convié par son professeur de langue indigène à assister à un match

17 J. M. Mangan, 1986b, p. 178. Membre de la *gentry*, Tyndale-Briscoe était le quatrième fils du Comte Tyndal-Briscoe qui épousa Eliza Carey Sandman, l'héritière des Porto Sandman. Après une éducation religieuse et sportive à Cambridge où il figura dans les huit rameurs de l'École qui affronte Oxford chaque année, il décida de se vouer, selon ses propres mots, « à la libération des nègres ». Ces méthodes d'inculcation par le corps et le sport des principes de la morale chrétienne furent désignées sous l'expression intraduisible et pourtant parlante de « *muscular christianity* ».

18 R. Holt, 1990, p. 212-213. Par contraste avec les observations et analyses de Harry Mephon sur la Guadeloupe, on peut mentionner les remarques faites à propos de l'île de la Barbade, dans les Caraïbes, qui devint grâce à la pédagogie sportive développée dans trois collèges d'élite l'un des pays les plus performants au monde en cricket, au point que la décolonisation laissa inchangé le système de formation de cette île, appelée « Petite Angleterre », p. 219.

19 Ce film fut édité en 1987 par la RTBF.

de cricket, à la mode trobriandaise dite *kayasa*. Son scepticisme quant à l'intérêt pour ce jeu à la lenteur décourageante (pour un américain) fut rapidement vaincu devant la richesse anthropologique de cette manifestation « sportive » qui lui demanda pas moins de quatre années de travail pour en comprendre toutes les dimensions (le film est réalisé en 1974). Parce qu'on a affaire à un fait social total, la pellicule s'avère plus efficace que la page blanche pour le décrire. On peut dire que l'invention du cricket trobriandais a consisté à sortir le jeu des règles importées en 1903 par le révérend méthodiste Gilmour, règles qu'à aucun moment les chefs locaux ont pris pour des conventions neutres et purement sportives. Dans le cadre de la politique de « pacification » des colons anglais, le cricket était enseigné par les missionnaires comme un exercice visant à inculquer un sens pacifié de l'affrontement, coupé des rituels guerriers. De la part des responsables politiques trobriandais, le cricket *kayasa* fut explicitement tourné contre « le cricket des convertis », symbole de la soumission à la domination coloniale, par les moyens d'un contre-codage systématique de la pratique. En réalité, tout fut redéfini au point de rendre méconnaissable le déroulement originel d'une partie. Le nombre de participants est indéterminé, il était de 59 le jour de l'observation. Les tenues peuvent être disparates, ou alors ce sont les parures guerrières traditionnelles qui font office d'uniforme. Les instruments – battes, balles et piquets – ont été redessinés et confectionnés dans des bois locaux et, surtout, fabriqués selon des modes opératoires leur assurant une efficacité magique. D'ailleurs, la magie envahit toute la partie, étant le fait des joueurs, des spectateurs, y compris de l'arbitre autorisé à jeter quelque sort sur l'équipe dont il veut la défaite. La batte doit avoir reçu la médecine du magicien de même que le collier de feuilles de *pandanus* à la cheville des joueurs est un gage de légèreté. Les règles – non écrites – semblent faire suffisamment consensus pour que le jeu se déroule normalement, quitte à effectuer en cours de jeu les ajustements nécessaires. On voit, à un moment, la partie s'arrêter, le temps que les protagonistes se mettent d'accord sur le fait de savoir à quelles conditions un joueur peut être exclu. Les gestes sportifs sont en permanence accompagnés par des chants très rythmés dont les saccades ponctuent les courses ou les lancers. Par leur contenu, leur humour et leurs évocations érotiques, les chants et danses sont l'occasion de rappeler l'histoire des villages engagés dans la partie, à laquelle des événements récents peuvent toujours s'agréger, faisant en sorte que le jeu évolue en permanence. La fin de partie qui demande tactique et tact en dévoile l'enjeu véritable. Le total des points obtenu n'est pas primordial, mais significatif. Si l'équipe du village qui accueille ne peut pas perdre, la victoire ne saurait être écrasante et le gagnant, quel qu'il soit, doit rester modeste. Enfin, ainsi

que Malinowski l'avait décrit à propos de la *kula*[20], la partie de cricket est l'occasion d'échanges de cadeaux et de nourritures dont le chef du village d'accueil doit avoir l'initiative. Ainsi le cricket trobiandais est-il une gigantesque confrontation, faite de défis, de provocations, de rapports physiques et d'échanges par lesquels les villages, chefs en tête, défendent leur honneur et leur prestige. Ces échanges échappent à la logique du marché ; il n'existe pas d'équivalent général et la circulation des biens et leur valeur dépendent des propriétés de ceux qui les manipulent. Pour les Trobriandais, le sport comme pratique finalisée sur la seule compétition physique est un non-sens.

Les Trobriandais nomment leur cricket Kayasa : terme générique qui définit les formes sociales des échanges cérémoniels

« Le nom générique servant à désigner les danses, amusements ou autres activités obligatoires ayant le caractère de concours ou de compétitions est : *Kayasa*. Une Kayasa est toujours organisée conformément à un modèle, avec un cérémonial approprié à son genre ; et elle a, sous beaucoup de rapports, le caractère obligatoire d'une loi. […] Une Kayasa constitue le privilège exclusif d'une communauté ou d'un clan et de ses parents ; mais l'initiative en appartient toujours au chef qui agit en qualité de maître de la Kayasa. C'est lui qui, assisté des hommes de son clan et de ses parents, doit fournir tout ce qui est nécessaire pour assurer la distribution solennelle de nourriture qui inaugure les solennités. […] Toute la communauté assume l'obligation de faire, pendant toute la durée de la période, ce qui sera en son pouvoir pour assurer le succès de la Kayasa. Il y a une raison à cette obligation légale envers le chef, en échange de la nourriture et des cadeaux reçus : c'est le chef qui recueille la gloire de la Kayasa réussie. Chacune comporte une sorte de compétition ou de rivalité, et l'opinion publique se prononce toujours sur la qualité et la quantité des cadeaux offerts et reçus et, comme dans tous les échanges de ce genre, donner ou recevoir un magnifique cadeau rehausse la gloire des deux parties[21] ».

20 B. Malinowski, 1963, p. 140.

21 B. Malinovski, 1967, p. 146-147.

Les observations de Bronislaw Malinovski aux îles Trobriand rejoignent les analyses réalisées par Marcel Mauss qui montrent que les échanges dans les sociétés traditionnelles s'organisent selon un contrat général et permanent soumis à une triple obligation « Donner-Recevoir-Rendre » :

> « Les personnes présentes au contrat ne sont pas des individus mais des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent […] ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, […] des danses, des fêtes, des foires […] Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient, au fond, rigoureusement obligatoires[22] ».

Le sport comme violence symbolique

Ainsi le cricket, jeu paisible s'il en est, a pu accompagner les formes les plus brutales de l'impérialisme britannique. L'invention d'un cricket trobriandais, en réaction au cricket des missionnaires et des administrateurs anglais, aide à comprendre qu'un sport ne s'impose pas en priorité comme un dérivatif d'une violence physique supposée restée à l'état de nature. Dans ce contexte précis, le cricket *kayasa* est une pratique de résistance à une vision du monde social, organisée selon des normes politiques, administratives et religieuses occidentales, propre à justifier un ordre et des rapports sociaux coloniaux. C'est également ce que confirme la genèse du sport moderne qui voit cette activité naître comme une pratique pédagogique constitutive de l'esprit des *public schools* anglaises. Comme on peut le voir à l'œuvre à travers l'histoire extraordinaire d'un Harold Adrian Russel Philby qui fut impliqué dans des rapports de force internationaux les plus implacables, son incorporation des règles du cricket lors de sa formation scolaire fut au principe de dispositions demeurées inchangées et qui lui permirent de mener une carrière politique internationale au pire moment de la guerre froide sur le mode euphémisé d'un grand jeu mené par des *gentlemen*. La force des sports réside incontestablement dans leur fonction d'expression de sens et de valeurs humaines que l'analyse sociologique ne peut pas

22 M. Mauss, 1968, p. 151.

ignorer[23]. On ne saurait non plus faire l'impasse sur la contribution qu'ils apportent à la reproduction d'un ordre social, moins en diminuant quasi mécaniquement la violence d'une société qu'en imposant l'idée que les « violents » sont ceux qui « ne jouent pas le jeu ».

23 En refusant ce qu'il qualifie de « scepticisme sociologiste » et qu'on pourrait aussi désigner d'objectivisme, point de vue qui évacue la question du sens, Christian Bromberger rappelle à juste titre que « le match de foot offre, par sa trame dramatique, ses caractéristiques agonistiques, son dispositif instrumental, un champ privilégié à l'affirmation d'un certain nombre de valeurs, que les *supporters* expriment à travers des formes ritualisées […] Les principaux registres où puise cette rhétorique – verbale, gestuelle, instrumentale – du supportérisme sont les champs symboliques de la guerre, de la vie, de la mort et du sexe », C. Bromberger, 1995, p. 263.

Références bibliographiques

Bourdieu P., 1998, *La noblesse d'État – Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, éditions de Minuit.

Bourdieu P., 1982, *Ce que parler veut dire* – L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard.

Bromberger C. (avec la coll. de A. Hayot et J.-M. Mariotti), 1995, *Le match de football. Ethnlogie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

Dunning E. et Sheard K., 1979, *Barbarians, Gentlemen et Players*. New York, New York University Press.

Faure J.-M. et Suaud C., 2015, *La raison des sports. Sociologie d'une pratique singulière et universelle*, Paris, Raison d'agir.

Hobsbawm E., 1996, « La *middle class* anglaise », in J. Kocka (éd.), *Les bourgeoisies européennes au XIXe siècle*, Paris, Belin, p. 101-129.

Holt R., 1990, *Sport and the British*. *A modern History*, Oxford, University Press.

Hughes T., 1953, *Tom Brown's schooldays*, (1853) Londres, Collins.

Kocka J., 1996, « Modèle européen et cas allemand », in J. Kocka (éd.), *Les bourgeoisies européennes au XIXe siècle*, Paris, Belin, p. 7-47.

Malinowski B., 1963, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

Malinowski B., 1967, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot.

Mangan J. A., 1986a, *Athleticism in the Victorian*, Londres, The Falmer Press.

Mangan J. A. (éd.), 1986b, *The games Ethic and Imperialism*, New York, Viking Press.

Mauss M., 1968, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

Mikes G., 1973, *How to be an Alien*, Londres, Penguin Books.

Thompson E. P., 1976, « Modes de domination et révolutions en Angleterre », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, p. 133-151.

La partie de pétanque. Qu'en disent les chansons ?

Valérie Feschet

Les chansons qui évoquent la pétanque sont rares et relativement récentes, comme le jeu lui-même[1]. Associées aux films de Pagnol qui mirent en scène les jeux de boules dès le début du XX^e^ siècle, aux tableaux de maître, aux caricatures, aux photographies et cartes postales, aux romans, récits, études historiques et ethnologiques, ces chansons alimentent un socle de références sur lequel se structurent les représentations qui associent fortement, depuis la deuxième moitié du XX^e^ siècle, la pétanque à la Provence, et plus largement la pétanque à un jeu fraternel qui incarne les valeurs de la Révolution française[2]. Alors même que la pétanque est classée aujourd'hui comme un sport de « haut niveau », les représentations populaires qui lui sont associées sont si bien ancrées que le jeu est érigé comme un symbole de résistance à la culture sportive moderne dominante et au système économique. La pétanque des chansons met également en point d'orgue le « jeu » davantage que le « sport[3] ». La quête du bonheur des gens sans grande richesse matérielle, vivant tant bien que mal au gré des conjonctures économiques et politiques, selon une philosophie minimaliste mais toujours romantique ou conviviale, reste en filigrane des propos tenus. Cela dit, les chansons campent aussi un art de vivre dans lequel la légèreté de l'être s'entrelace à la chance ou à la malchance et où

1 La pétanque (qui se joue à pieds fixes) est une variante du « jeu provençal », beaucoup plus ancien. Le jeu ancestral a été appelé également « la longue » car le but était positionné plus loin et il était nécessaire de prendre de l'élan et de faire trois sauts pour « tirer » une boule adverse. Les techniques de jeu de la pétanque ont été élaborées dans le Midi de la France au début du XX^e^ siècle. Le jeu s'est depuis extraordinairement diffusé dans le monde (88 pays sont enregistrés par la Fédération internationale de Pétanque et de Jeu provençal en 2009) suivant les chemins des colonies, des lignes maritimes et ferroviaires, du tourisme et des migrations économiques des Français à l'étranger.

2 V. Feschet, 2013b, p. 123-135 et 2014, p. 175-190.

3 V. Feschet, 2013a, p. 247-264.

« amourette » rime avec ruse, adresse et maladresse. Malgré le caractère très masculin de la sociabilité ludique provençale, l'amour et les femmes sont au cœur des évocations. Métaphores et connotations sexuelles sont quasi systématiques à propos des situations décrites ou du matériel à jouer. Le corpus de chansons a ceci de particulièrement intéressant qu'il propose un « masculin » et un « féminin » ambigus à travers « boules » et « cochonnets » qui incarnent tour à tour les parties génitales de l'homme et les deux figures de la femme aimante (maternelle ou séductrice). Les « boules » sont parfois des « couilles », parfois des « mamelles » ; le cochonnet est tour à tour masculin (les boules se disputent pour s'en approcher et se lover contre lui) ou féminin lorsque les boules viennent à lui pour « téter » par exemple.

« La partie de pétanque » s'inscrit dans le sillon creusé par Christian Bromberger qui a montré dans son travail l'importance heuristique de prendre au sérieux les objets jugés non sérieux. Il a ouvert un nouvel ordre de recherche dans les années 1980-1990 qui a mis à l'honneur l'anthropologie des « passions ordinaires[4] » que les études ethnologiques appliquées au terrain français, focalisées sur la « marge » et « les objets périssables » (selon l'expression d'Arnold Van Gennep), ne concevaient pas aussi distinctement avant lui. Il a appelé de ses vœux une nouvelle manière de faire (varier la focale) et une nouvelle manière de voir (malgré l'aveuglement de la proximité) afin de rendre compte des « ressorts intelligibles[5] » de la société réelle et des pratiques culturelles inscrites dans la modernité[6]. Christian Bromberger a bien sûr lui-même mis en pratique la légitimation scientifique de cet « homme quelconque qui travaille dans un bureau, fait ses courses au supermarché, regarde la télévision, part en vacances, aime sa femme et l'apéritif[7] ».

Malgré les 297 500 licenciés enregistrés par la fédération en France en 2012 (source Insee) et les millions d'amateurs à travers le monde, aucune véritable enquête sur la pétanque ne fut élaborée par ses soins. Christian Bromberger a pourtant regardé à la loupe la société provençale traditionnelle[8]. Je l'ai souvent entendu parler avec enthousiasme des parties de boules, des différences entre la « longue provençale » et la pétanque, du hasard et de la chance, des statuts différenciés des « tireurs » et des « pointeurs », de la « place » comme lieu du paraître en public mettant en évidence la séparation des espaces féminins et masculins dans la société provençale traditionnelle. Lors des stages de terrain que nous organisions dans le cadre de la licence

4 C. Bromberger, 1998.
5 C. Bromberger, 1995, p. 7.
6 C. Bromberger, 1987, p. 94.
7 C. Bromberger, 1997, p. 296.
8 C. Bromberger, 1989, p. 85-249.

de l'Université d'Aix-en-Provence, il était capable de regarder des parties de boules pendant des heures, avec son œil de détective privé, debout dans le froid du printemps. Voulait-il laisser le champ libre à l'un de ces étudiants qui avait entrepris une étude sur les jeux de boules dans les années 1990[9] ? Fut-il influencé malgré lui par la tendance académique, à la fin du XXe siècle, à juger dérisoire l'étude des passe-temps passionnés et familiers, discrimination scientifique qu'il a pourtant dénoncée dans ses travaux sur le football ? Quoi qu'il en soit, et à ma grande satisfaction, l'objet était étonnamment sous investi en 2009, malgré l'engouement des sciences sociales pour les jeux et les sports, lorsque je décidai de retracer l'ancrage de la pétanque dans le Midi de la France et sa diffusion aux États-Unis[10].

Les jolis petits cabanons (1921, 1938)

Dans les chansons, la pétanque est hissée au rang d'un art de vivre qui vante les bonheurs d'une vie simple et chaleureuse, une ambition d'être qui n'a d'autre sens que celle d'être heureux ensemble, entre amis, en famille, loin des guerres, détachés des crises économiques et des vicissitudes de la vie quotidienne. Les textes chantés apparaissent dans les années 1940-1950 et s'inscrivent dans la droite ligne des opérettes marseillaises qui évoquent les « cabanons[11] ». Les chansons de « cabanon » précèdent en effet (mais de peu) les chansons à pétanque. Les deux relèvent des mêmes usages sociaux d'espaces déshérités (chemins de terre, terrains vagues, cabanes, calanques...). Il est important de relier les deux motifs, d'autant plus qu'une certaine forme de jeu est qualifiée de « pétanque de cabanon », une façon de jouer magnifiée par les épicuriens et moquée par les professionnels (chacun passant volontiers d'une catégorie à l'autre selon les contextes). Ces opérettes de « cabanon » mettent en valeur le caractère très modeste du bâti et la simplicité de l'ameublement, réduit à son strict nécessaire. Ce dépouillement est associé au bonheur, comme si la légèreté de l'être devait d'abord s'affranchir des exigences matérielles de la vie. « La chanson du

9 J.-L. Tornatore, 1993, p. 623-627.

10 V. Feschet, 2013b ; 2013c.

11 Maisonnettes constituées d'une pièce et parfois d'un deuxième niveau, équipées d'un puits ou d'une citerne, parfois d'une cheminée, qui servaient à abriter les hommes et les chevaux, à entreposer les outils, lors des travaux des champs en Provence intérieure ou pour la pêche sur le littoral provençal et languedocien. Certaines de ces maisonnettes servaient de résidences secondaires dès les beaux jours venus pour toute la famille et d'abris lors des parties de chasse entre hommes en hiver.

cabanon » (musique de Charles Helmer) interprétée par Andrée Turcy en 1921 est très claire à ce propos :

> « Le Cabanon, c'est toute notre vie /
> C'est tout et c'est rien car ça n'a pas de nom ! /
> C'est un endroit où nous faisons des blagues /
> Des galéjades qu'on lance sans façon /
> Et la gaieté se mêle au son des vagues […] /
> Sous le soleil le dimanche on fourmille /
> *Pitchouns e grands, sian tutti reunis* (petits et grands sont tous réunis) /
> Nous y faisons la bourride en famille /
> La bouillabaisse, aïoli, ravioli /
> Après dîner, chacun chante la sienne. »

En 1938, Henri Alibert et Germaine Roger chantent à leur tour « Un petit cabanon », extrait d'une opérette intitulée *Un de la canebière*[12]. Le propos est le même :

> « Un petit cabanon pas plus grand qu'un mouchoir de poche /
> Un petit cabanon au bord de la mer sur les roches /
> Pour vivre qu'il fait bon /
> Quand la blague à son toit accroche /
> Son pavillon joyeux qui claque dans notre ciel bleu /
> À l'intérieur, une table et c'est tout ».

Comme dans la chanson d'Andrée Turcy, le bonheur est indissociable de la simplicité matérielle et de deux éléments essentiels : la nourriture et l'amour. Andrée Turcy chante : « Nous y faisons la bourride en famille / La bouillabaisse, aïoli, ravioli ». Alibert et Germaine Roger précisent :

> « À l'intérieur, une table et c'est tout /
> Oui mais sur cette table, il y faudra surtout /
> Un aïoli odorant et cordial /
> Dont se régalera le gourmand provençal ».

Andrée Turcy pointe le caractère idyllique de ce cadre pour les amoureux et décrit des scènes très suggestives :

> « Pendant ce temps, les jeunes *calignaïres* (fiancés) /
> Trouvent toujours un biais pour *s'esbigner* (s'éclipser) /
> Et les parents qui sont de grands *blagaïres* (bavards) /
> Ne voient jamais qu'ils s'en vont câliner /
> Sur les rocher, ils s'en payent une bosse /
> Et le soleil leur troublant la raison /

12 Opérette de Henri Alibert, lyrics René Sarvil, musique Vincent Scotto. La partition date de 1935 et le film de 1938.

Neuf mois plus tard on voit après la noce /
Un *caganis* de *maï* (un enfant de plus) au cabanon ».

Alibert et Germaine Roger n'en disent pas moins, jouant sur scène un couple très complice qui s'éclipse à la fin de la chanson derrière le rideau de la chambre :

« Pour vivre il fera bon si l'amour à ton toit accroche /
Son pavillon léger où l'on voit deux cœurs enlacés /
À l'intérieur une chambre c'est tout /
Dans cette chambre là il faut un lit c'est tout /
Et sur ce lit un oreiller moelleux /
Mais sur cet oreiller il faut deux amoureux ».
Alibert philosophe sur le sens de la vie à la fin de la chansonnette :
« C'est pourquoi sans façon je me dis là dans ma caboche /
Le bonheur c'est mon ange un tout petit cabanon /
Je connais des tas de gens qui dans la vie voient grand /
Moi mon rêve le plus fou se borne à cela et c'est tout ».
Germaine répond en vers entrelacés :
« Cela n'est pas un défaut car il faut ce qu'il faut ! /
Pour mon compte, voyez-vous, il ne m'en faut pas beaucoup ».
Andrée Turcy, quant à elle, termine en disant :
« Car de tous temps la vie avait du bon /
Et on s'endort dans un rêve /
Au bord de mer un soir au cabanon ».

Pas un mot, ou presque, sur les jeux de boules malgré l'association qui sera faite plus tard entre la pétanque et les cabanons[13]. La seule occurrence pétanque que j'ai notée intervient dans une chanson datant de 1937 intitulée « Dans ma petite calanque » interprétée également par Henri Alibert (auteurs : Raymond Vincy et Philippe Loriol-Georges Sellers). Deux vers seulement sur la pétanque mais qui en disent long :

« Puis on se flanque une rouste à pétanque /
Et sous les grands pins, le pastis vient à point. »

Il est vrai qu'il n'est pas très commode de jouer aux boules autour des cabanons marseillais, agrippés aux rochers des calanques, accessibles par des chemins escarpés, surtout à la « longue » qui était encore à cette époque le jeu principal, mais la configuration du terrain n'a jamais empêché le jeu. Le jeu de boules, en outre, est résolument urbain. Il se déploie dans le cadre

13 En 1943, Marius Dubois, le président de l'association provençale de longue, disait à propos du premier concours de pétanque organisé à Montpellier par Ernest Pitiot : « Moi vivant ! La pétanque ne sera jamais un sport de compétition ; tout au juste un sport de cabanon ! » (H. et A. M. Reesink, 2004, p. 117).

de la vie associative (les « cercles ») et en relation avec les « cafés » (débit de boisson) qui permettent aux joueurs de laisser leur matériel et de se désaltérer après l'effort lorsqu'il y a un terrain pas trop loin (généralement sur la place). Les places, les cours, les boulevards[14], le parvis des églises, les terrains vagues étaient le cadre ordinaire des parties de boules.

Lorsque la pétanque deviendra dans les années 1940-1950 le jeu populaire que l'on connaît aujourd'hui, elle trouvera au cabanon (dans les calanques comme à la campagne), ou tout simplement dans la cour des maisons, son petit coin de paradis. Le cabanon et la pétanque semblent confondre leurs propriétés formelles et idéelles au point que l'expression « pétanque de cabanon » signifiera que la partie en question ne se prendra pas trop au sérieux, qu'elle restera amicale, et que le bien-être, la ruse, la malice seront valorisés autant si ce n'est plus que l'agôn sportif des joueurs[15].

La pétanque ça fait plaisir (1936)

C'est en 1936 que la première chanson dédiée à la pétanque sera interprété par Darcelys[16] (reprise plus tard par Fernandel et Brassens). Invité dans une émission de Michel Drucker en 1968, Darcelys précise qu'au début il ne voulait pas de cette chanson : « J'ai fait un peu la moue… Jamais je la voulais et puis après au bout de deux mois je m'y suis mis et la chanson est partie comme ça […]. Et oui [précise-t-il en mimant la scène devant les caméras], il y a beaucoup de boulistes dans le Midi. Les joueurs de boules, vous les voyez tout l'après-midi. Et en avant et allez… Et par ici et par là ! »

La chanson met en valeur le côté traditionnel des jeux de boules dans le Midi de la France, le sérieux avec lequel ils sont pratiqués et l'art de vivre, bien sûr, qui leur est associé :

« Quand reviennent les beaux jours /

14 Une des scènes emblématiques du cinéma de Marcel Pagnol met en scène en 1931 un père (César) désespéré par le départ de son fils (Marius) qui joue une partie de boules (à la longue) avec ses amis sur les rails du tramway à Marseille. Les joueurs se disputent à propos d'un point et nous apprenons à cette occasion qu'une « bonne partie de cabanon » agrémentée d'une bouillabaisse est prévue après le jeu.

15 Dans son ouvrage *Une année en Provence*, Peter Mayle offre un document ethnographique très intéressant en décrivant les pratiques de sociabilité des néo-provençaux et les emprunts culturels (notamment la pétanque) qui marquent l'immigration anglaise dans le Luberon des années 1970-1980 (P. Mayle, 1993).

16 « Une partie de pétanque ça fait plaisir », texte André Montagnard, musique Léo Nègre.

Sur les places et les cours /
On voit sous les platanes /
Tout un groupe s'amener /
Ce sont les acharnés /
Les joyeux Boulomanes /
On joue ça en quinze points /
Faut voir avec quel soin /
On sort ses intégrales[17] ».

Les strophes sont entrecoupées d'un refrain qui rappelle le caractère aléatoire des performances sportives :

« Une partie de pétanque /
Ça fait plaisir ! /
La boule part et se planque /
Comme à loisir /
Tu la vises et tu la manques /
Change ton tir ! /
Une partie de pétanque /
Ça fait plaisir ! ».

Après avoir campé un décor urbain, la chansonnette évoque un décor champêtre :

« C'est surtout au cabanon /
Que nous nous en donnons /
Au soleil le dimanche /
On se met à quatre ou six /
Pour un vermouth cassis [une variante mentionne « On joue le pastis »] /
On en fait plusieurs manches ».

Comme les cinéastes de cette époque, les photographes, les peintres et caricaturistes, le parolier a mis l'accent sur le caractère pittoresque des personnages et cherche à rendre compte de l'effet théâtral de la performance :

« On lance un godet /
Qui tourne dans l'air /
Si c'est pile : "À toi Bébert !" /
"Vas-y Léon envoie-bien le bouchon !" / […]
Il faut voir le beau Chichois /
En chemise de soie /
Pantalon de flanelle /

17 Les « intégrales » sont des boules entièrement métalliques (commercialisées à partir des années trente) qui remplaceront progressivement les « boules cloutées » fabriquées de manière artisanale à partir d'une sphère de racine de buis sur laquelle on clouait des caboches métalliques (clous à tête plate).

Le fouloir et le pailleux /
Rabattu sur les yeux /
Jouer sa matérielle ».

On retrouve la fantaisie amoureuse selon le même imaginaire coquin que celui véhiculé par les chansons de cabanon. Les conquêtes sont ici associées aux performances sportives mais aussi à la ruse et à l'espièglerie, qu'il s'agisse d'impressionner un « joli lot » ou bien que les boulistes, délaissant leurs femmes pour la passion des boules, manipulés habilement par leurs adversaires, manquent de vigilance et soient punis au final par des cornes du cocu :

« Avec Titin et Paulo /
Quand pour un joli lot /
Il se prend de querelle /
Il lui dit moqueur /
"Si tu es vainqueur/
Eh ben tu auras son cœur /
Si tu es vaincu /
Ben je ne t'en dis pas plus !" […] /
Marius est un peu lent /
Mais sa femme Rosa /
S'égare sous les branches /
Titin qui la suit tendrement lui dit : /
"Pendant ce temps, ma chérie /
Nous, dans ce coin /
On va marquer des points !" »

Image tout de même audacieuse dans une société qui contrôle *a priori* sévèrement les relations entre les hommes et les femmes.

La pétanque c'est les vacances (1969)

La chanson interprétée en 1969 par Sacha Distel (auteur : Maurice Teze, compositeurs : Maurice Teze, Gustin Gerard) marque à son tour le développement de la pétanque au fur et à mesure de l'avancement du XX^e^ siècle. Le jeu est devenu emblématique de l'identité provençale et il s'est diffusé dans toute la France. Pas question ici de connotations sexuelles. La pétanque est devenue le symbole des vacances au soleil :

« Et le lendemain, ça recommence /
Et le lendemain, c'est la revanche /
Car la pétanque, c'est vraiment les vacances. »

Contrairement aux chansons précédentes, ce ne sont pas seulement les joueurs du lieu qui sont mis en scène pour eux-mêmes mais les interactions entre les touristes et les gens du Midi :

> « En juillet, dans le Midi /
> Dans chaque village, on se dit /
> "Les voilà ! Voilà enfin les Parisiens ! /
> On va encore leur apprendre /
> À jouer à la pétanque /
> Quelle raclée on va leur mettre aux Parisiens" /
> On sort les boules en attendant ».

Les paroles de la chanson décrivent l'armature stratégique d'une partie entre autochtones et étrangers. Chacun se prête volontiers au rôle identitaire qui lui est attribué. Les joueurs locaux sont accueillants mais rusés et restent maîtres du jeu. Les Parisiens sont de bonne volonté mais naïfs et orgueilleux :

> « Histoire de les appâter /
> On les laisse d'abord gagner /
> Et faut voir, faut voir la joie des Parisiens /
> Ils se prennent pour des champions /
> Quand ils sont près du bouchon /
> Et s'écrient : "Les gars, ça y est, ça y est, on tient" /
> Oui mais Fernand, à c'moment-là /
> Leur dit : "Messieurs, excusez-moi" /
> Il ferme un œil, vise la boule et chaque fois /
> Encore un carreau, un carreau d'placé ».

La sociabilité ludique caractéristique de la période estivale dans le Midi de la France est parfaitement décrite et les paroles montrent les interactions et les rivalités symboliques entre les « gars du coin » (les Méridionaux) et les Parisiens :

> « Quand la partie est finie /
> On s'en va boire le pastis /
> Sur le compte, le compte, le compte des Parisiens /
> Mais quand ils rentrent chez eux /
> Ils racontent à qui mieux mieux /
> Quelle raclée on leur a mis aux gars du coin ! ».

Quel que soit le camp, l'enjeu est de ne pas perdre la face quitte à maquiller un peu la vérité.

Maboule de cochonnet (2004)

La fraternité et la sociabilité masculine sont également à l'honneur dans la pièce de théâtre intitulée *Pétanque et sentiments* (écrite et interprétée par Bernard Pinet). Bernard Pinet, seul en scène, incarne tour à tour une multitude de personnages. Le personnage principal, un cafetier, envisage de participer à un concours de boules le dimanche suivant. Cette pièce nous intéresse ici par rapport à une vidéo qui a été mise en ligne pour la promotion du spectacle dont le générique de fin est chanté. Ce générique doit être ajouté à notre anthologie de la chanson à pétanque car un nouveau personnage entre en scène : le « cochonnet[18] ».

Curieusement, dans cette chansonnette, alors que la pièce pourrait le justifier, il n'est plus question du cadre pittoresque habituellement décrit qui met en scène des hommes dans la force de l'âge qui se défient sur la place publique selon une dramaturgie très codifiée. Par contre, les connotations sexuelles sont omniprésentes et très appuyées. Allégories et métaphores évoquent l'attractivité sexuelle du « cochonnet » et la concurrence hystérique que se livrent les femmes pour se rapprocher de lui. Les « boules » incarnent ici le féminin qui vient se lover sur le masculin. Elles sont soit « pointeuses » soit « tireuses » (allusions à deux manières de drague féminine envers les hommes). Les boules sont toutes « maboules » de Cochonnet. Le Cochonnet est un personnage unique qui contraste avec la foule de ces dames Les Boules (soit six, soit neuf, selon qu'il s'agit de « doublettes » ou de « triplettes[19] »). Cochonnet tient le premier rôle dans une série de phrases répétitives et de jeux de mots :

> « Toutes les boules en sont maboules /
> Elles sont maboules de Cochonnet /
> Les boules, c'est pour lui qu'elles roulent /
> Contre lui elles viennent se coller /
> Quelles soient pointeuses ou bien tireuses /
> Toutes les boules lui courent après /
> Elles veulent toucher le Cochonnet /
> Contre lui elles veulent se rouler ».

18 Le but, *bocho* (bouchon*),* « petite boule » en provençal faite en buis, est désigné depuis la fin de la deuxième moitié du XX^e^ siècle par le terme *cochonnet*, mais surtout par les joueurs septentrionaux, les méridionaux préférant le terme de *bocho.* Le cochonnet n'avait pas encore été évoqué dans le corpus de chansons. « Les intégrales » (boules métalliques), beaucoup plus viriles, le sont presque systématiquement.

19 Équipes de deux ou de trois joueurs.

De temps en temps, un cœur féminin, qui s'exprime à la première personne, vient confirmer le succès de Cochonnet :

> « C'est pour lui qu'on roule /
> Toutes amoureuses de Cochonnet ».

Belle perdue, Belle gagnée (2011)

La chanson intitulée « La pétanque[20] » interprétée par le groupe languedocien « L'art à Tatouille[21] » propose une immersion beaucoup plus franche dans les techniques de jeu[22], à peine évoquées dans les textes précédents ainsi qu'un arrêt sur image concernant l'état d'esprit du joueur. Avec L'Art à Tatouille, il est question de la nature du terrain « dur ou mou », des « gratons » qu'il faut éviter, de la « sablette » et des « cailloux ». L'état d'esprit du joueur et les attitudes corporelles qui le reflètent, le drame philosophique qui est en jeu, sont particulièrement bien détaillés :

> « Au milieu du cercle à genoux /
> Les yeux fixés sur l'horizon /
> L'Homme se frotte le menton / […] /
> D'un coup il lance la main /
> Et en même temps son destin / […] /
> Au milieu du cercle debout /
> Les yeux plissés sueur au front /
> L'homme dégaine son chiffon / […] /
> Bien campé sur ces deux pieds joints /
> Sur ses pensées méditatives /
> Pas de sursaut intempestif /
> Il va falloir gagner le point ».

20 La pétanque (2011), co-auteurs A. Beurrier, S. Chabaud et R. Ramade, compositeurs D. et J. Capus, H. Pagès, J.-B. Vietri. Interprété par le groupe « L'Art à Tatouille » dans l'album *Electro Jòc*.

21 L'Art à Tatouille est un groupe occitan qui propose, notamment dans son album *Electro Jòc*, des chants en occitan et en français mêlés à des sons « électro » et à des instruments traditionnels (vielle à roue et accordéon). Leur style est à rapprocher des familles musicales qui traversent depuis quelque temps l'axe marseillo-toulousain et invite à partager le goût du Sud et de la fête.

22 Les techniques et stratégies sont par contre très bien décrites dans la littérature (Pagnol, Wylie, Mayle, Michel).

Ces vers évoquent le « drame philosophique » qui associe le lancé de boule et le destin personnel[23]. Les personnages sont décrits dans un univers champêtre, estival, où la chaleur ne fait qu'accroître le plaisir d'être ensemble dans un esprit de détente et de détachement des vicissitudes de toute nature :

> « Un jour de plus sous le soleil /
> Sous platanes et marronniers /
> Demain sera toujours pareil / […] /
> Un jour trop chaud /
> Un jour de cagne ».

La quête du bonheur est associée au projet, à la fois simple et pourtant si difficile à atteindre, quête absolue, de pouvoir être encore là demain. Comme souvent dans l'univers symbolique de la pétanque, l'autodérision pourrait laisser penser qu'il ne s'agirait là que d'un jeu anodin assorti à la nonchalance de l'été. Il n'en est rien. La pétanque campe un drame existentiel qui résigne le joueur à sa condition humaine.

Comme dans la plupart des chansonnettes de cabanons et de pétanque, les paroles de l'Art à Tatouille offrent des jeux de mot associant parties gagnées et conquêtes amoureuses. Les connotations sexuelles sont subtiles. La « belle », en effet, est le nom donné à la troisième partie lorsque les deux premières ont été gagnées alternativement par les deux équipes. Pour les départager, une troisième (et généralement dernière partie) est rejouée. La « belle » est ici également une femme. Elle met en parallèle la difficulté de la conquête amoureuse et les incertitudes du jeu, perdre un jour et gagner le lendemain :

> « Belle perdue, belle gagnée […] /
> Belle qu'on perd belle qu'on gagne ».

Le refrain, chanté par une femme, évoque très clairement l'amour et la sexualité avec une certaine audace. Comme dans la chansonnette précédente, la « boule » est « la femme » et c'est la « boule-femme » qui s'exprime dans le texte. Elle s'adresse au joueur[24] en des termes à la fois virilisants et ridiculisants comme si l'homme ne savait faire que ça :

---

23 C. Bromberger, 1989, p. 247.

24 Le jeu de boules en Provence est une pratique essentiellement masculine, tout particulièrement lorsqu'elle se déroule dans l'espace public. Depuis la fin du XX^e siècle, la pratique féminine connaît un léger frémissement. La fédération de pétanque et de jeu provençal recense actuellement 16 % de joueuses mais ce ne sont là que des chiffres à prendre avec prudence car les joueurs les plus fervents dans les villages ne sont pas forcément fédérés. Seuls ceux qui souhaitent participer à des concours adhèrent à la FFPJP.

« Envoie-moi en l'air /
C'est tout ce que tu sais faire /
Envoie-moi en l'air /
C'est ce que tu préfères ».

Au début de la vidéo, on voit les chanteurs en chair et en os disputer une partie de pétanque sur un chemin de terre au milieu des vergers du Languedoc. Puis, de la troisième à la sixième strophe, quatre couplets en languedocien marquent une rupture dans le rythme de la chanson. L'action se déroule à ce moment-là sur un terrain de pétanque (boulodrome) et sous la forme d'un dessin animé (images numériques). Les boules et le cochonnet ont été anthropomorphisés (visages humains) et s'expriment directement. La vedette est maintenant le *pichon* (le cochonnet), habillé d'une casquette, affichant le même sourire que celui du chanteur (Roland Ramade chanteur de l'ex-« Regg'lyss ») qu'une boule amoureuse réussit à approcher alors que d'autres boules jalouses s'évertuent à l'en empêcher.

Ce passage en occitan expose la richesse lexicale mobilisée pour désigner le matériel nécessaire au jeu et plus particulièrement les termes désignant le but. Il permet de constater que, selon les chansons, le genre attribué aux boules et au but s'inverse. Le « cochonnet » est ici un mamelon érectile que les boules (masculines) veulent téter. Le texte reprend tous les petits noms (languedociens, occitans, provençaux, français) qui concernent cette petite boule de bois de buis qui sert de mire : le *bédou*, le *tet*, le *bib*, le *gari*, le *tétou*, le *let*, le *bouchin*, le *bochon*, le bouchon, le petit, le but[25]. Il ne manque que le « cochonnet ». Aurait-il été volontairement exclu du chapelet par les auteurs qui cherchent à valoriser leur langue régionale ? C'est une hypothèse assez plausible car le terme de « cochonnet » vient de la région lyonnaise et n'est pas typiquement méridional contrairement à ce que nous pourrions penser aujourd'hui[26]. Il est tout à fait clair ici que le genre du *bèdo*, du *tet*, du *pichon*, du *bib*, du *gari*, du *tétou*, du *let*, malgré les allusions masculines (qui restent peu viriles, les termes en question signifiants le petit, le rat, le défi, l'espièglerie) est féminin ! Le but est un *tet* (un téton, un mamelon) qui attise toutes les convoitises : « Autour de moi tous tournent en rond ». Ce *tèti* se dérobe toujours comme la « nature des femmes » tel un campagnol, un rat des champs (le *gari*), un leurre ou un piège (le *let*[27]). Le deuxième couplet en occitan est très clair :

25 Pour les définitions commentées de ces termes, voir A. Vidal, 1990.

26 Le jeu du cochonnet est considéré comme l'ancêtre direct de la longue lyonnaise (sport de boules). Contrairement à d'autres jeux concomitants qui utilisaient un piquet comme mire, le but dans le jeu du cochonnet était une petite boule que l'on lançait, en bois, en os, en métal ou en pierre, qui portait le même nom. À force de rouler dans la poussière et la boue, cette petite boule finissait par être aussi sale qu'un petit cochon se vautrant dans sa soue (H. et A. M. Reesink, 2004, p. 91).

27 A. Vidal, 1990, p. 171-172.

« Je suis le *tet,* le but, l'objet désiré /
Tète qui viendra, tète qui s'approchera /
Tète il tètera, celui qui me tète gagnera /
Si tu viens m'effleurer, le jeu s'enflammera ! »

Les deux derniers couplets, en français, mettent en scène une autre figure féminine ambigüe : Fanny. Les malheureux perdants qui échouent lamentablement sans marquer un seul point doivent théoriquement, selon un rituel codifié, embrasser les fesses d'une femme représentées sur une image, un tableau, un moulage, ou une statuette, le support étant conservé dans le local de l'amicale bouliste. Consolation des perdants ou récompense de vainqueur ? La chanson porte en elle cette ambiguïté, Fanny servant à humilier les perdants à genoux devant son « cul » mais aussi à les encourager, à les re-viriliser[28] :

« Fortune ou malchance, frappe, pointe ! /
Si tu fais trop de fautes, treize reste raide ! /
À l'arrachée, casquette ou carreau /
Les pieds tanqués, casquette ou chapeau ».

Le réconfort et la fatalité sont clairement annoncés dans le couplet final :

« Tu jettes tes boules, attention mon ami /
On finira pardi, par embrasser Fanny ».

Saint-Tropez is Paradise (2012)

Avec la chanson intitulée *Saint-Tropez* interprétée en 2012 par Jean Roch (chanteur français) et Snoop Dog (rappeur californien), ce ne sont pas les paroles elles-mêmes qui renvoient à la pétanque mais les images proposées à la fin du clip vidéo. On a l'impression qu'il n'est plus nécessaire d'en parler explicitement car elle est légitimement là et fait partie d'un décor « paradisiaque ». Toutefois, les images qui lui sont associées ont changé de statut. Le jeu de boules apparaît, dans cette vidéo qui se veut résolument « branchée », comme articulé à un art de vivre de type *jet-set* où le « luxe » est devenu l'ordinaire, la façon d'être. Il n'est plus question de joueurs

28 Cette manière de moquer les perdants a pris forme dans les clos de longue lyonnaise. Si cette expression est volontiers annoncée pour faire monter la tension sur les terrains de boules en Provence, il est rare de la voir mettre en application, aujourd'hui du moins (H. Merou, G. P. Fouskoudis, 1982, p. 53-54).

pittoresques chantant aux accents du Midi ou de « beaufs » en vacances mais de stars du *show-biz* (musiciens, acteurs, stylistes, *top models*) qui se donnent à voir boules à la main, signifiant ainsi (je suppose) leurs racines profondes et leur goût pour les choses simples au-delà d'un paraître en public très sophistiqué[29].

Le texte chanté est une ode à Saint-Tropez que Jean Roch désigne comme la ville de ses rêves mais aussi comme le berceau de son identité (il est né à Toulon) :

> « I know where I belong /
> Even when I'm away /
> I'm never gone too long /
> Back to you Saint-Tropez ».

Le clip commence au-dessus des nuages avec Karl Lagerfeld habillé d'un costume blanc immaculé qui dit à Jean Roch que le paradis n'est pas ici. La caméra chute alors à travers les nuages et atterri devant la gendarmerie nationale, une allusion directe au film *Le gendarme de Saint-Tropez* (1964) interprété par Louis de Funès dans le rôle principal[30]. Snoop Dog, cheveux coiffés en couettes « rasta », lunettes blanches, prend le relais du duo. Alors que la chanson bat au rythme d'une ambiance électro (minute 3.30), la caméra s'évade sur un beau coucher de soleil et revient sur la célèbre Place des Lices envahie de joueurs de boules un soir d'été[31]. Le premier plan, qui ne dure que quelques secondes, est réel, contemporain, pris *in situ.* Snoop Dog apparaît ensuite alors qu'il est en train de se concentrer, boule à la main, devant des *tops* en maillot de bain et en talons hauts (ce qui n'arrive jamais dans la vraie vie des joueurs de pétanque). Il marque le point. Jean Roch lui signale avec ses doigts qu'ils en ont « deux » ! C'est à son tour de jouer. Sûr de lui, manifestement dans son élément, Jean Roch tire et gagne le point. Très heureux, souriants, ils se serrent les mains en s'attrapant le pouce. Le clip se termine avec les deux chanteurs assis sur une Jeep positionnée encore une fois devant la gendarmerie nationale agrémentée de deux jolies filles. Ils dansent et chantonnent sur un chœur féminin. Les dernières images sont en phase avec l'esprit de la pétanque tel qu'il s'est construit depuis la fin du XX^e^ siècle. Le drapeau français, le buste de Marianne (à l'image de Brigitte Bardot), icône de la République

29 En 2010, Karl Lagerfeld, accompagné de Vanessa Paradis, l'égérie de la marque Chanel, et de plusieurs *top models*, avait déjà organisé un défilé de mode sur la Place des Lices de Saint-Tropez avec un concours de pétanque comme animation principale.

30 Les gendarmes font une partie de boules (truquées) sous les pins au bord de la plage.

31 La Place des Lices et ses joueurs de boules furent immortalisés par le peintre Charles Camoin en 1939 sur différentes toiles qui sont exposées au musée de l'Annonciade sur le port de Saint-Tropez.

française, apparaissent en gros plan. Apparemment décalés, ces symboles sont en fait parfaitement reliés aux représentations contemporaines qui ont fait de la pétanque un jeu emblématique de la Révolution française[32].

No pétanque today (2012) et autres clins d'œil

Sous la forme de clin d'œil plus ou moins appuyé, d'autres allusions « pétanque » doivent être encore mentionnées. Dans la chanson *Elles ont des pilotis* (2007) de François Ridel interprétée par le groupe Massilia Sound System, il est question des « talons hauts » que portent les jeunes femmes de La Ciotat et qu'il faut absolument qu'une jeune femme ait aux pieds pour être dans le coup. *A priori*, rien à voir avec la pétanque mais pourtant, dès le premier couplet, le jeu de boules est mentionné pour incarner le patrimoine identitaire de la ville de La Ciotat et pour signaler que des choses apparemment futiles (comme le cinéma, la pétanque et le triple *casa*) sont en fait essentielles à la vie :

> « Les pilotis, tu ne connais pas ça /
> Tu te dis branchée, non non tu ne l'es pas ! /
> Comme toutes les choses importantes ici-bas /
> Telles que la pétanque ou bien le cinéma /
> La soudure à l'arc et le triple *casa* /
> Ils furent inventés à La Ciotat. »

Dans un registre plus mystérieux, comme une énigme à résoudre, l'auteur compositeur Arsène Perbost (variété française) signe l'album *No pétanque today* en 2012. Arsène vit à Paris mais il est Ardéchois et joue à la pétanque avec ses amis, à Antraigues, peut-on lire dans sa revue de presse. Cela dit, pas un mot sur les raisons de ce titre même si quelques allusions « pétanque » peuvent être notées. L'album exprime une poétique urbaine assez dynamique reflétant la vie contemporaine d'un artiste à Paris que la « non-pétanque » incarnerait (peut-être). Les titres évoquent la recherche de soi, l'amour, une certaine légèreté dans la lourdeur de l'existence. Le titre *Carpe diem* (cueille le jour présent sans te soucier du lendemain) est celui qui se rapprocherait le plus de l'esprit « pétanque » chanté par ailleurs. Quelques vers récupérés au fil du texte évoquent le Sud, le plaisir d'être ensemble, et la pétanque elle-même :

32 V. Feschet, 2013b.

« Ah les frangins /
La nuit déboule à toute bringue / […] /
C'est plein de boules aux creux des mains /
Ah les petits plaisirs /
Les trois fois rien /
Carpe diem /
On est pas des sérieux /
Coquin de sort ! /
Ah les beaux jours /
Ça tourne boule /
Ça tourne au sol /
Oui bel ami /
Il faut que ça rigole /
Ah les belles saveurs /
Le bout du monde /
Et le soleil /
Ah les petites ardeurs /
La folie douce /
Carpe diem ».

***Faï tira*, force pas (2013)**

En guide de conclusion, je souhaiterais m'arrêter sur le groupe Quartiers Nord qui a sorti, en 2013, un album intitulé *Fainéant et gourmand* tout entier consacré à la valorisation d'un art de vivre érigé en philosophie résignée face aux difficultés économiques de la ville de Marseille. Les vers dépeignent la capacité des Marseillais à saisir le bonheur d'être et de prendre ce qu'il y a à prendre :

« Marseille a la saveur /
De la mer et du ciel /
Au bleu va ma faveur /
Couleur de l'essentiel ».

Les personnages s'adaptent tant bien que mal à un tableau social assez sinistre : « *Faï tira*, force pas ». Au milieu des réductions de personnel, des comités d'entreprise impuissants, des charmantes hôtesses de Pôle Emploi, du boulevard National et de l'identité nationale, des Restos du cœur, la chanson *Ah Putain qu'il fait beau !* (auteur : Gilbert Donzel) apparaît comme un rayon de soleil. La pétanque intervient au troisième couplet après « Mon bonheur est parfait » et « Parfois j'ai le mouron ». Elle vient consoler, dans un cadre scintillant et chaleureux, celui qui lancera sa boule et ce faisant son destin :

« Ma partie de pétanque /
Se joue toujours au frais /
La boule que j'*estanque* /
J'y laisse des regrets /
Pour pas qu'elle chagrine /
Lui lance à ma façon /
D'une voix bien câline /
Un brin de ma chanson /
Ah putain, putain, putain qu'il fait beau ! /
Ah putain, putain, putain qu'il fait chaud ! »

Références bibliographiques

Bromberger C., 1987, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de la France », in I. Chiva, U. Jeggle (éd.), *Ethnologie en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 67-94.

Bromberger C., 1989, « Ethnographie », in R. Bertrand, C. Bromberger, J.-P. Ferrier, C. Martel, C. Mauron, J. Onimus (dir.), *Provence*, Paris, Christine Bonneton, p. 85-249.

Bromberger C., 1995 (avec la coll. d'A. Hayot, J.-M. Mariottini), *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger C., 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnement et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII, 3, p. 294-313.

Bromberger C. (dir.), 1998, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard.

Feschet V. 2013a, « L'être et le paraître des joueurs de pétanque : entre jeu traditionnel et sport de haut niveau », in L. S. Fournier (éd.), *Les jeux collectifs en Europe. Transformations historiques*, Paris, L'Harmattan, p. 247-264.

Feschet V., 2013b, « Les concours de pétanque du 14 juillet à New York », *Ethnologie française*, XLIII, 1 (*Pays perdus, pays imaginés*), p. 123-135.

Feschet V., 2013c, « Petanque in New York », in E.Tucker, E. McHale (éd.), *New York State. Folklife Reader*, New York, University Press of Mississipi, p. 115-130.

Feschet V., 2014, « La pétanque et la fête. Ancrage et diffusion d'un jeu emblématique de l'identité provençale », in R. Bertrand, L. S. Fournier (éd.), *Les fêtes en Provence, autrefois et aujourd'hui*, Aix-en-Provence, PUP, coll. « Le temps de l'histoire », p. 175-190.

Mayle P., 1993, *Une année en Provence*, Paris, Nil.

Merou H., Fouskoudis G. P., 1982, *La Fanny et l'imagerie populaire*, Grenoble, Terre et Mer.

Michel H., 2012, *Une enfance provençale au temps de la première guerre mondiale. Vidauban dans la mémoire d'un historien*, Forcalquier, C'est-à-dire Éditions.

Reesink H., Reesink A. M., 2004, *Le jeu de boules. 3000 ans d'histoire et d'histoires*, Lerné, La Paix.

Tornatore J.-L., 1993, « Notes sur la dramaturgie du jeu de boules », *Ethnologie française*, XXIII, 4, p. 623-627.

Vidal A., 1990, *Dictionnaire du jeu de boules*, Marseille, Jeanne Laffitte.

Wylie L., 1968 [1957], *Un village du Vaucluse*, Paris, Gallimard

VI

Anthropologie de la Méditerranée [2001]

La Méditerranée à l'épreuve de la différence

Dionigi Albera

La contribution de Christian Bromberger à une anthropologie de la Méditerranée se décline sous des formes variées. Si son principal investissement ethnographique concerne l'Iran – une zone géographique certes extérieure, mais avec des relations importantes de contiguïté avec la Méditerranée –, sa recherche s'est également déployée sur plusieurs terrains proprement méditerranéens. Rappelons ses apports ethnographiques de grande qualité concernant le Midi de la France : parmi les thèmes explorés, figurent l'architecture rurale, l'organisation des lieux bâtis, les relations avec l'espace sauvage (notamment à travers la chasse, le braconnage, la cueillette), l'anthroponymie, les innovations et les relances patrimoniales. À cela s'ajoutent des incursions ethnographiques en Italie, notamment par le travail de longue haleine qu'il a consacré à une ethnologie du spectacle sportif, en échafaudant une étude comparative des stades et des supporters de football à Naples, Turin et Marseille.

Ces explorations personnelles se sont doublées d'un rôle d'éclaireur et de pionnier d'une investigation anthropologique de la Méditerranée. Dans son rôle d'enseignant-chercheur à l'Université de Provence, Christian Bromberger a suscité des vocations et dirigé de nombreux travaux d'étudiants. Dès les années 1970, en collaboration avec Georges Ravis-Giordani, il a œuvré comme bâtisseur, d'abord du Département d'anthropologie de l'université d'Aix-Marseille, où plusieurs enseignements ont été focalisés sur la Méditerranée, puis d'un centre de recherches méditerranéistes associé au CNRS. Après l'avoir fondée, il a accompagné pendant plusieurs années, en tant que directeur, la consolidation de cette unité de recherche, en faisant progressivement de l'IDEMEC un centre reconnu sur le plan national et international. Dans les années 1990, il s'est investi dans le projet de Robert Ilbert visant à la création de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme à Aix-en-

Provence, dont l'IDEMEC a été l'un des quatre laboratoires fondateurs. Puis, dans les années 2000, Christian Bromberger a eu un rôle crucial pour orienter vers la Méditerranée le chantier qui a abouti à la création du Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM), dont il a coprésidé pendant de nombreuses années le conseil scientifique.

Enfin, au fil des années Christian Bromberger a égrené une série de contributions théoriques et méthodologiques à une réflexion anthropologique sur le monde méditerranéen. Même dans ce cas, on peut distinguer plusieurs plans sur lesquels cette action s'est déployée. Mentionnons d'abord une série de travaux qui ont entamé une archéologie du savoir, par le biais d'une investigation des sources de la tradition française de recherche anthropologique sur la Méditerranée. Christian Bromberger a reconstruit les différentes phases de la constitution de cette perspective, en parcourant les apports aussi bien de différentes générations d'ethnologues que de chercheurs relevant de disciplines proches. Rappelons, par exemple, un livre en hommage à Jacques Berque et un aute pour Germaine Tillion, deux figures tutélaires, chacune à sa façon, de la mise en place de cette réflexion[1].

Il faut ensuite évoquer le rôle fondamental de Christian Bromberger pour la mise en place à Aix, à partir des années 1990, d'un chantier de réflexion plus vaste sur une perspective anthropologique concernant la Méditerranée[2]. Le moment culminant a été un colloque organisé en 1997, qui se proposait de faire le point d'une expérience de recherche internationale sur la Méditerranée. Après une forte expansion, surtout à partir des années 1960, dans les milieux anthropologiques de langue anglaise, cette perspective avait connu un certain repli depuis les années 1980, et était traversée par des doutes et frappée par des critiques, en syntonie avec le tournant postmoderne de la discipline. Le colloque d'Aix a réuni les principaux représentants des différentes phases de l'anthropologie de la Méditerranée, dans le but de dresser un bilan et de dégager de nouvelles orientations, en élargissant également la focale à des traditions de recherches qui étaient restées à la marge du courant anglophone. Les interventions ont été publiées dans un livre paru en 2001[3]. Par la suite, Christian Bromberger a participé à la mise en place d'autres rencontres portant sur l'anthropologie méditerranéenne, à Casablanca, à Marseille, à Tunis. À cela s'ajoutent les conférences Germaine Tillion d'ethnologie méditerranéenne qu'il organise annuellement à l'IDEMEC.

Last but not least, Christian Bromberger a offert une contribution théorique de premier plan au débat international autour de la Méditerranée, en formulant, dans une série de textes, un ensemble de propositions pour

1 C. Bromberger 1997 ; 2001b ; 2005c ; 2009 ; C. Bromberger, T. Todorov, 2002.
2 C. Bromberger 1992 ; 1997a.
3 D. Albera, A. Blok, C. Bromberger, 2001.

une anthropologie renouvelée de cette région. En se démarquant de l'orientation classique qui avait imprégné les phases précédentes – où l'attention des chercheurs s'était surtout concentrée sur une trame de similarités entre les sociétés riveraines –, les contributions de Christian Bromberger représentent une tentative stimulante de penser la différence culturelle et de l'inscrire à plein titre dans un projet comparatif sur la Méditerranée[4]. Dans le cadre d'une approche principalement axée sur la dimension religieuse, il a proposé la notion, d'inspiration lévi-straussienne, de différences complémentaires, qui lui semble offrir une clé pour comprendre une panoplie de comportements dans le monde méditerranéen. Dans ces pages, je me propose d'esquisser quelques réflexions générales sur ce volet de l'œuvre de Christian Bromberger, en confrontant ses perspectives avec les visions de deux auteurs majeurs qui ont, à leur tour, mobilisé le thème de la différence dans un cadre méditerranéen.

Les chocs des civilisations dans la Méditerranée de Fernand Braudel

La Méditerranée est à jamais associée au nom de Fernand Braudel, dont un livre magistral a constitué l'acmé d'une appréhension globale de cet espace, à travers l'exploration d'une histoire influencée par l'écologie commune, par le jeu des échanges et des circulations, mais aussi par une série de contrastes, de disjonctions et d'oppositions.

Après s'être penché, dans le premier volume de *La Méditerranée*, sur l'histoire lente, quasi-immobile du temps géographique, où dominent les permanences et les rythmes dilatés de la très longue durée, Fernand Braudel consacre le deuxième volume à une histoire sociale : « celle de groupes, de destins collectifs, de mouvements d'ensemble[5] ». Les protagonistes successifs du découpage en chapitres sont ici les économies, les États, les sociétés, les civilisations. Ces dernières lui apparaissent comme « les personnages les plus complexes, les plus contradictoires de Méditerranée[6] ». Leur visage est ambivalent : elles peuvent être fraternelles ou exclusives, pacifiques ou guerrières, mobiles ou d'une étonnante fixité. En réalité, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que, dans la vision de Braudel, la contradiction n'est souvent qu'apparente. Le premier terme correspond à une impression de surface, et c'est le second qui capture le fond constitutif de chaque civilisation. Cet aspect est particulièrement prononcé par rapport

4 C. Bromberger, J.-Y. Durand, 2001 ; C. Bromberger, 2001a ; 2005a ; 2005b ; 2006.
5 F. Braudel, 1990, p. 7.
6 F. Braudel, 1990, p. 482.

à la dialectique entre mouvement et permanence, entre instant et durée, qui est fondamentale dans la pensée de Braudel. Or, l'espace temporel des civilisations est sans aucun doute celui de la très longue durée. Comme Braudel l'explique à profusion dans un autre ouvrage, les civilisations sont « la plus longue des longues histoires ». Leur essence réside dans une interminable continuité, dans une inlassable fidélité à leur base culturelle :

> « Les civilisations apparaissent, hors des accidents, des péripéties qui ont coloré et marqué leur destin, dans leur longévité, ou si vous préférez dans leurs permanences, leurs structures, leurs schémas quasi abstraits et cependant essentiels[7] ».

Le même canevas se dégage en Méditerranée : circulations d'hommes, transferts culturels… Oui, bien sûr, la Méditerranée en connaît une profusion, et son historien ne manque pas d'en enregistrer les multiples occurrences : avec *maestria*, avec son immense érudition et son goût pour le détail éloquent, parfois amusant, souvent pittoresque. Mais le lecteur ne s'y trompe pas : l'essentiel est ailleurs. Au demeurant, Braudel est explicite à cet égard. Les mouvements ne sont que des « faits divers », tandis que les civilisations reposent sur des structures profondes, sur de véritables socles solidement enfoncés dans le terrain de la continuité historique. La métaphore qu'il choisit ne pourrait être plus claire : les civilisations, nous dit-il, sont comme des dunes, dont les grains de sable se déplacent sans cesse, tourbillonnant au gré du vent ; mais, accrochées à des accidents cachés du sol, les dunes demeurent pourtant immuables, inlassablement à leur place[8]. Voici donc le fond de la pensée de Braudel concernant l'ordre des civilisations en Méditerranée, résumé de manière concise et efficace :

> « En vérité, au-delà des changements qui altèrent ou bouleversent les civilisations, se révèlent d'étonnantes permanences. Les hommes, les individus, peuvent les trahir : les civilisations n'en continuent pas moins à vivre de leur vie propre, accrochées à quelques points fixes, quasi inaltérables[9] ».

Le même schéma est activé lorsque l'historien aborde les relations entre conjoncture et structure. En Méditerranée, les civilisations peuvent connaître un déclin, sombrer dans le malaise, voire sembler sur le point de se dissoudre, mais cela ne concerne que leurs créations momentanées, leurs exploits, bref des dimensions à peine moins éphémères que la poussière de « faits divers » des vies individuelles. Malgré toutes leurs vicissitudes,

7 F. Braudel, 1993, p. 66-67.
8 F. Braudel, 1993, p. 482.
9 F. Braudel, 1993, p. 498-499.

les civilisations ne meurent jamais, leurs structures profondes mènent une vie souterraine. Solidement arrimés, endurants, les soubassements des civilisations demeurent à leur place et « maintiennent leurs masses immobiles sous le passage monotone des siècles[10] ».

Le socle qui confère leur étonnante stabilité aux civilisations est, d'après Braudel, leur inscription dans l'espace, mais aussi leur fidélité à un ensemble d'orientations culturelles de base, que les aléas des recouvrements et des échanges n'arrivent jamais à infléchir. L'identité d'une civilisation se manifeste dans son pouvoir expansif, son rayonnement, mais aussi et surtout dans son refus d'emprunter, dans les incompatibilités qu'affichent ses choix marquants. Dans ce cadre, la dimension religieuse apparaît primordiale : les religions sont ce qu'il y a « de plus personnel, de plus résistant dans ce complexe de biens, de forces, de systèmes qu'est toute civilisation[11] ». Au point que, dans les pages de Braudel, religion devient presque synonyme de civilisation. Ne remarque-t-il pas que, avant les nationalismes du XIXe siècle, c'est l'appartenance religieuse qui assure la cohésion des peuples ?[12]

Pour Braudel, les grandes civilisations méditerranéennes sont au nombre de trois : latinité, islam, monde grec. Et l'historien d'ajouter que ces blocs « sont en fait des groupements de sous-civilisations, des juxtapositions de maisons autonomes, encore que liées par un destin commun[13] ». Telles des « cicatrices », plusieurs frontières culturelles sillonnent ainsi la carte de la Méditerranée : frontières majeures, définitives et presque infranchissables, celles qui découpent les civilisations ; frontières secondaires, plus ténues, celles qui s'introduisent au sein d'une même civilisation[14], séparant par exemple le nord et le sud de l'Espagne, ou le bas-pays tunisien du Maghreb central. Une position à part est attribuée à la civilisation juive. Tout en possédant les traits d'une véritable civilisation – « elle rayonne, transmet, résiste, accepte, refuse » – elle est marquée par une forte originalité car, dépourvue d'un fort ancrage dans l'espace, elle se dérobe aux déterminations géographiques. Une métaphore se charge de rendre perceptible cette situation :

> « Son corps est dispersé, éparpillé, comme autant de fines gouttelettes d'huile sur les eaux profondes des autres civilisations[15] ».

10 F. Braudel, 1993, p. 506.
11 F. Braudel, 1993, p. 492.
12 F. Braudel, 1993, p. 565.
13 F. Braudel, 1993, p. 501.
14 F. Braudel, 1993, p. 499.
15 F. Braudel, 1993, p. 540-541.

Cette dramaturgie de l'histoire des civilisations en Méditerranée est réactivée, de manière si possible encore plus tranchée, dans un texte de 1977, où Braudel propose une lecture de l'histoire de la Méditerranée à travers le prisme de la notion de civilisation, dont il vante la valeur explicative. Malgré son apparente fragilité, écrit-il, cette notion « ouvre dans l'épais passé de la mer les seules voies royales que puisse emprunter un voyageur pressé[16] ». Les civilisations constituent donc le fil conducteur qui permet de donner une rapide vision d'ensemble, peinte à l'aide de formules brillantes :

> « La Méditerranée, au-delà de ses divisions politiques actuelles, c'est trois communautés culturelles, trois énormes et vivaces civilisations, trois façons cardinales de penser, de croire, de manger, de boire, de vivre… En vérité trois monstres toujours prêts à montrer les dents, trois personnages à interminable destin, en place depuis toujours, pour le moins depuis des siècles et des siècles[17] ».

Ces trois civilisations, ces trois destins de long souffle correspondent, on le sait désormais, à la chrétienté latine, à l'islam et à la chrétienté orthodoxe. Réalités de très longue durée, solidement accrochées à leur espace géographique, elles traversent le temps :

> « Tandis que tourne le film de l'histoire, elles restent sur place, imperturbables. D'une certaine façon, pareillement imperturbables, elles restent maîtresses de leur espace, car le territoire qu'elles occupent peut varier à ses marges, mais au cœur, dans la zone centrale, leur domaine, leur logement restent les mêmes. Où elles étaient au temps de César ou d'Auguste, elles sont encore au temps de Mustapha Kemal ou du colonel Nasser[18] ».

Souvent, selon Braudel, les mentalités actuelles ne constituent que des résurgences du passé de ces civilisations[19]. Les conflits de civilisations représentent en outre une composante inévitable. Solidement installées dans l'espace qui leur appartient (et auquel, en un certain sens, elles appartiennent), les civilisations sont destinées à se heurter. Le combat est leur raison d'être, elles vivent de la haine, observe-t-il. Se dessine ainsi un immense pan d'ombre, fait de méconnaissance, de mépris et de détestation[20]. Parfois une civilisation victorieuse s'impose et s'installe chez la plus faible. En général, ce recouvrement, remarque Braudel, a des chances de succès seulement quand la civilisation vaincue est encore mal structurée. Tel n'est pas le cas en Méditerranée, « lieu d'élection de

16 F. Braudel, 1985, p. 170.
17 F. Braudel, 1985, p. 157-158.
18 F. Braudel, 1985, p. 160.
19 F. Braudel, 1985, p. 163-167.
20 F. Braudel, 1985, p. 172-173.

civilisations adultes, issues de longs préalables ». Ici donc, même après un « emprisonnement » de plusieurs siècles, chaque conquête est destinée à l'échec et la civilisation d'origine « se retrouve elle-même, intacte[21] ».

Dans l'ensemble, donc, les différences culturelles sont fortes et inéluctables au sein de la Méditerranée de Braudel. Elles opposent ces acteurs collectifs que sont les civilisations, qui les portent inscrites dans leur patrimoine génétique, dans la feuille de route qui trace depuis toujours leur cheminement à travers les siècles.

Le principe de complémentarité dans la réflexion d'Abdallah Laroui

Des perspectives qui vont dans un sens contraire se dégagent de l'œuvre de l'historien marocain Abdallah Laroui. Je voudrais ici évoquer deux moments de sa réflexion : d'abord une analyse percutante du *modus operandi* du culturalisme dans le contexte de l'orientalisme, à partir de l'examen sans concession des fondements méthodologiques de l'œuvre majeure de G. von Grunebaum (et derrière celle-ci, des conceptions de l'anthropologie américaine, et notamment d'Alfred Kroeber, qui l'avaient inspirée[22]) ; puis une contribution qui met en avant le thème des différences complémentaires en Méditerranée[23].

La démarche culturaliste, nous dit Laroui, postule « un invariant » au centre de la culture, qui agit à la fois comme « un principe d'unité » et comme « un principe d'élimination ». Se détermine ainsi la matrice de la culture, qui décide la direction du devenir historique, en présidant au choix des éléments qui seront retenus et de ceux qui seront au fur et à mesure rejetés. En conséquence de ce postulat, chaque culture forme un système clos et cohérent, malgré l'existence d'échanges et d'influences avec d'autres ensembles, malgré les transformations qu'elle expérimente[24]. L'orientaliste s'attache ainsi à retrouver la matrice qui régit l'histoire de l'islam :

> « une théorie de Dieu que suit un type de piété, elle-même suivie d'une théorie politique, qui forme la séquence fondamentale, la matrice de l'islam[25] ».

21 F. Braudel, 1985, p. 169.
22 A. Laroui, 1974 ; *cf.* G. E. von Grünebaum, 1974.
23 G. E. von Grünebaum, 1987.
24 A. Laroui, 1974, p. 66-67.
25 A. Laroui, 1974, p. 70-71.

Les développements qui ne rentrent pas dans la logique de la matrice sont négligés, ou considérés comme des déviations, des engouements passagers, qui échappent au « plan de l'existence forte » de la culture[26].

Tout en faisant référence à chaque instant à l'histoire, le culturalisme la remplace par une théorie de l'histoire[27]. C'est le point de divergence essentiel manifesté par Laroui, qui maintient au contraire :

> « la non-réduction de l'histoire réelle (foisonnement d'événements de différents ordres, de différentes significations dans un temps vécu unique) à la culture ; de même que celle-ci ne se réduit pas à l'idéologie, c'est-à-dire à la théorie qui en est présentée à tout moment, l'idéologie à son tour dépassant à chaque instant la théologie, qui est elle-même une théorie restrictive de la relation homme-Dieu[28] ».

Abdallah Laroui propose donc, pour sa part, un renversement de perspective. Alors que l'orientaliste et le clerc islamique effectuent le même choix méthodologique, consistant à considérer le domaine du sacré comme le cœur du système, comme le moteur qui détermine la culture, le comportement des peuples et le déroulement de l'histoire ; pour Laroui, il s'agit au contraire de partir de l'histoire réelle, sans noyer les situations concrètes dans des typologies préexistantes, en se méfiant des partis pris de la tradition et de ceux des théoriciens[29].

Une voie pour dépasser la solitude analytique implicite dans la méthode culturaliste consiste en une prise en compte de la complémentarité entre civilisations, une perspective qui est au centre d'un essai qu'Abdallah Laroui a par la suite consacré à la dimension culturelle du dialogue euro-arabe[30]. Il s'en sert pour décrire un type de relation qui a lié les traditions culturelles arabe et européenne dans la longue durée, au sein d'une Méditerranée qui, pendant longtemps, nous dit Laroui, correspondait presque à un monde fini. Ces deux ensembles se sont toujours connus et leur devenir « est le résultat d'une interdépendance qui a duré un millénaire ». Cette situation de complémentarité a été le facteur décisif qui a orienté les choix dans les domaines les plus différents :

> « J'ai la conviction que le fait de complémentarité a présidé aux choix qu'ont fait au cours d'un millénaire Arabes et Européens dans des domaines aussi variés que la théologie (trinitarisme contre unitarisme), la métaphysique (immanence contre transcendance), l'esthétique (figuration contre abstraction), l'art militaire (infanterie contre cavalerie), l'architecture

26 A. Laroui, 1974, p. 67.
27 A. Laroui, 1974, p. 83.
28 A. Laroui, 1974, p. 89-90.
29 A. Laroui, 1974, p. 94-98.
30 A. Laroui, 1987, p. 153-168.

> (maison ouverte contre maison fermée), l'urbanisme (rues orthogonales contre rues concentriques) ; je ne cite pas le costume, la toilette, la cuisine, le maintien que chacun peut encore détecter du premier coup d'œil[31] ».

Ce principe de complémentarité offre à Laroui un moyen d'échapper au déterminisme, culturaliste ou d'autre type. Rien n'est inscrit d'avance, que ce soit dans une matrice culturelle, dans un *Volkgeist* ou dans une situation géographique particulière. Simplement, une fois donné le choix d'une solution *a* d'un côté, le souci de différenciation amènera l'autre au choix de la solution *b*. Les deux traditions sont ainsi « le résultat d'une succession d'événements irréversibles mais fortuits », même si la situation qui s'est créée finit dans le temps par gagner un semblant d'éternité[32]. Bien que depuis le XVI^e^ siècle la Méditerranée soit de plus en plus inscrite dans des processus énormément plus vastes, cette relation de complémentarité, ravivée par l'expansion ottomane et la colonisation européenne, conditionne toujours, selon Laroui, les relations entre Européens et Arabes. Elle est à la base d'un jeu d'identifications contradictoires qui correspondent à autant d'évocations du passé (Grecs contre Perses, Romains contre Carthaginois, Espagnols contre Ottomans, etc.). Invariablement mythiques et presque toujours peu fondées, ces identifications créent une définition de soi par opposition à l'autre, dont l'image devient nécessairement ambiguë[33].

Différences, affrontements et complémentarités selon Christian Bromberger

Le thème de la complémentarité a été à son tour développé au sein de l'anthropologie méditerranéiste. Tout en privilégiant, dans leur démarche, le tissu de similarités entre les sociétés méditerranéennes, certains protagonistes de cette orientation de recherche ont remarqué, tel J. Pitt-Rivers, qu'« un passé de quatre mille ans de contact continu » fait qu'en Méditerranée,

> « on s'est différencié parce qu'on se connaissait ; on n'est pas restés différents parce qu'on s'ignorait ; autrement dit, ces différences sont le reflet d'oppositions sociales qui sont issues d'une même souche comme les querelles entre frères ennemis[34] ».

31 A. Laroui, 1987, p. 156.
32 *Ibid*.
33 A. Laroui, 1987, p. 157-159.
34 J. A. Pitt-Rivers, 1983, p. 14.

À son tour, l'autre grand pionnier de l'anthropologie méditerranéenne, J. Peristiany, observait qu'en Méditerranée les autres cultures « servent, positivement ou négativement, par l'attirance ou l'opposition, à définir sa propre identité culturelle[35] ». Mais c'est sans doute Christian Bromberger qui a offert la contribution la plus cohérente et incisive à cette perspective.

Son constat de départ est la variété des visions générales qui ont pris la Méditerranée comme horizon. Christian Bromberger distingue trois points de vue principaux. Il y a d'abord une Méditerranée des échanges, des interpénétrations, des coexistences, des rencontres, qui au cours du XX^e siècle a trouvé ses chantres et ses écrivains (Jean Ballard, Albert Camus, Lawrence Durrell...). Certains lieux emblématiques semblent résumer, à eux seuls, cette dimension, comme l'Andalousie médiévale ou la Sicile des rois normands. Quelques figures, telles Averroès ou Raymond Lulle, symbolisent également ce creuset méditerranéen. Sur un mode moins éclatant, la circulation de styles architecturaux, de formes musicales, de techniques (agricoles, artisanales, culinaires) témoigne également de la continuité des échanges. À cette Méditerranée ouverte s'en oppose une autre : celle des conflits, des tensions récurrentes, de la haine réciproque. C'est la Méditerranée des ponts brisés (comme celui de Mostar, détruit dans les années 1990 pendant la guerre de l'ex-Yougoslavie) ; c'est la Méditerranée du ressentiment, de la violence et des massacres, sur laquelle pèse toujours la menace de la croisade et du jihad. Enfin, la troisième Méditerranée correspond essentiellement à celle mise à jour par les travaux des anthropologues, qui ont dévoilé « une toile de fond de connivences permettant aux hommes de se connaître et de se reconnaître[36] ». C'est la Méditerranée des formes ostentatoires de l'hospitalité, du sentiment de l'honneur, des structures clientélaires et de l'omniprésence des intermédiaires (humains ou surnaturels), de la tendance à l'endogamie, générant la « république des cousins » dont parlait Germaine Tillion.

Comment concilier ces images si contradictoires ? Dans le cadre d'une méditation inquiète, sensible aux tragédies collectives qui ont souvent marqué l'espace méditerranéen et pèsent encore lourdement sur son présent, Christian Bromberger semble attribuer une majeure vraisemblance à la deuxième perspective. Quant aux deux autres visions, il ne s'agit pas sans doute de les renier en bloc, mais de les soumettre à une révision[37]. Circulations d'hommes, transferts des biens culturels, influences réciproques dans des domaines variés : tout cela a bel et bien existé dans le bassin méditerranéen ; mais, selon Christian Bromberger, la portée de ces échanges doit être partiellement relativisée.

35 J. Peristiany, 1989, p. 11.
36 C. Bromberger, 2005b, p. 121.
37 C. Bromberger, 2005b, p. 121-122.

De fait, ces derniers ont dû s'adapter à un environnement peu propice aux fusions et aux hybridations, marqué du sceau des religions monothéistes, qui ne sont pas prêtes à des compromis sur le terrain des croyances et des allégeances. Pas de véritable métissage, donc, en Méditerranée, conclut Christian Bromberger, car cette logique est incompatible avec la grammaire de base des religions du Livre, l'union avec l'autre étant strictement bornée par la rigidité du différentialisme monothéiste, attentif au maintien des frontières identitaires. En ce qui concerne la troisième Méditerranée, celle des anthropologues, les dimensions que ces derniers ont mises en avant lui semblent garder une certaine pertinence, dans la mesure où elles dessinent un « air de famille » entre les sociétés méditerranéennes, permettant un comparatisme à la bonne distance[38]. Mais il s'agit d'un tissu ténu, dont il ne faut pas oublier les discontinuités, ni exagérer la prégnance, car on risquerait alors de tomber dans des stéréotypes. Cet écueil n'a pas toujours été évité par certains travaux méditerranéistes, et a d'ailleurs été abondamment dénoncé par nombre d'auteurs, comme Michael Hertzfeld et João Pina-Cabral, dont Christian Bromberger reconnaît le bien-fondé de plusieurs critiques. Mais l'opération envisagée par Christian Bromberger ne vise pas simplement une remise au niveau du comparatisme pratiqué par les anthropologues en Méditerranée. Elle est bien plus ambitieuse et propose en effet de déplacer le regard, de transférer le comparatisme méditerranéen sur un tout autre terrain, celui de la différence :

> « Paradoxalement, ce qui donne sa cohérence au projet d'un comparatisme méditerranéen, ce ne sont pas tant les similarités repérables que les différences qui forment système[39] ».

Ces différences complémentaires s'inscrivent dans un champ réciproque et forment ainsi un système méditerranéen[40]. Sur la toile de fond commune de la tradition abrahamique, une série de différences s'est ici développée, tout en étant soigneusement cultivée et amplifiée. Judaïsme, christianisme et islam ont ainsi formé un système de contrastes, à travers un ensemble d'oppositions réciproques. Leurs fidèles, ni trop proches ni trop lointains, ont souvent partagé les mêmes espaces, se sont côtoyés, observés, connus et fréquentés. Les relations ont été marquées par un effort de distinction inscrit dans des formes cultuelles, mais aussi dans des comportements alimentaires et vestimentaires ou dans des pratiques corporelles marquées par ce que Christian Bromberger qualifie de séparatisme ostentatoire. Une anthropologie de chacun des monothéismes ne peut donc être réalisée dans l'isolement, en raison de la construction dialogique opérée par

38 C. Bromberger, J.-Y. Durand, 2001, p. 743.
39 C. Bromberger, J.-Y. Durand, 2001.
40 C. Bromberger, 2005b, p. 126.

chacun d'entre eux, dans un jeu de miroir perpétuel. Les attitudes vers la consommation de l'alcool et du porc, ainsi que le statut symbolique accordé au sang, jouent un rôle important de démarcation entre les trois entités. De même, le traitement de la pilosité corporelle contribue à rendre visible la distinction des traditions religieuses.

On a donc affaire à une série d'oppositions massives et fondatrices qui, certes, peuvent être adaptées ou parfois épisodiquement transgressées, sans pour autant perdre leur physionomie générale[41]. De manière paradoxale, c'est la proximité culturelle – ou le rapprochement culturel – qui selon Christian Bromberger peut créer problème pour le vivre ensemble. Lorsqu'elle frôle la gémellarité, la proximité devient gênante, voire insupportable et enclenche alors des mécanismes de différenciations que Christian Bromberger analyse en ayant recours à la notion freudienne de « narcissisme des petites différences ». Les contrastes et les conflits peuvent devenir d'autant plus vifs que les différences objectives sont minimes (et demandent donc à être exagérées). De cette façon l'intransigeance monothéiste et le narcissisme des petites différences sont à l'origine de turbulences et de cascades de violence qui, comme le montre l'histoire récente de certains secteurs de la Méditerranée, transforment parfois les voisins pacifiques d'hier en bourreaux sanguinaires.

Les enjeux de la culture

Nous avons examiné trois manières d'aborder la question de la différence culturelle en Méditerranée. Essayons de déceler les parentés et les décalages entre ces approches, qui établissent une articulation entre longue durée et présent. Deux questions centrales se posent : quelle est la nature de la différence et quel est le sujet qui vit et qui crée la différence ?

Dans le cas de Fernand Braudel la réponse est claire. Les différences culturelles sont consubstantielles au devenir des civilisations, qui sont appréhendées comme des personnages dotés d'une identité collective. Dans la vision braudelienne confluent les déterminismes de l'environnement, dans le sillon de la géographie de Vidal de La Blache, et les déterminismes culturels. Tout en proposant une vision qui inclut aussi la dimension économique et sociale, la conception braudelienne des civilisations évolue dans un environnement culturaliste. Chaque civilisation semble orientée dans son cheminement individuel par des schèmes structurants spécifiques

41 C. Bromberger, 2005b, p. 130.

(qui rappellent les *cultural patterns* et le *master plan*, selon la définition de Kroeber) et maintient donc une série de comportements et de conceptions qui la différencient des autres, bien qu'elle soit reliée à celles-ci par des échanges et des emprunts diffus et interminables. En faisant écho à une célèbre métaphore de Lévi-Strauss, Braudel conçoit les civilisations comme des trains qui se croisent, chacun étant disposé sur les rails tracés par son destin historique[42]. Il partage avec le grand anthropologue une vision réaliste des cultures et des civilisations, conçues comme des essences dotées d'une existence palpable.

Dans l'ensemble, Braudel reproduit des schémas classiques de la pensée orientaliste. Dans ses pages, on perçoit parfois les échos de vieilles idéologies, comme celle de la Méditerranée latine. De fait, même si la dramaturgie de Braudel campe trois personnages principaux, en Méditerranée le jeu des civilisations est essentiellement une partie à deux : entre Orient et Occident, c'est-à-dire entre l'islam et la chrétienté latine. La civilisation grecque semble, à plusieurs égards, occuper une position intermédiaire, tout en penchant souvent plutôt du côté de l'Orient. Comme cela a été remarqué, il est possible de discerner la dette de Braudel à l'égard de l'orientalisme français, étroitement lié à l'expérience coloniale[43]. Sont emblématiques, de ce point de vue, les références récurrentes aux travaux d'Émile-Félix Gautier, dont Braudel reprend plusieurs théories, dont celle d'un substrat punique qui aurait facilité l'implantation de l'islam en Afrique du Nord. C'est au nom de cette théorie que, au lendemain de la fin de la guerre d'Algérie, l'historien écrit cette phrase singulière :

> « L'Afrique du Nord n'a pas trahi l'Occident en mars 1962, mais dès le milieu du VIII^e^ siècle, peut-être même avant la naissance du Christ, dès l'installation de Carthage, fille de l'Orient[44] ».

La critique de Laroui à l'égard du culturalisme orientaliste s'applique pleinement aux perspectives braudeliennes. Malgré toute sa richesse inépuisable, malgré ses trésors d'érudition, la formidable fresque de *La Méditerranée* paie un tribut assez lourd à un réductionnisme de l'essence, lorsque l'historien ordonne la série foisonnante de faits qu'il suscite en un schéma simplifié, qui semble préfigurer les conceptions contemporaines du choc des civilisations. La vision comparative proposée par Laroui, qui campe une Méditerranée animée par la complémentarité, se soustrait quant à elle aux déterminismes culturels. Rien n'est préfiguré à l'avance par le destin d'une civilisation. Simplement, des choix aléatoires et contingents produisent des réponses de signe opposé, en engendrant des mécanismes

42 F. Braudel, 1990, p. 566.
43 C. Liauzu, 1999 ; F. Deprest, 2010.
44 F. Braudel, 1990, p. 484.

de différenciation, qui sont par la suite sclérosés dans des continuités culturelles. La perspective de Laroui a des points de contact avec la théorie de la *path dependence*, qui suggère qu'une fois qu'ils sont effectués, des choix contingents engendrent des trajectoires difficilement réversibles. En plus, Laroui introduit le principe de complémentarité, en compliquant ainsi le cadre du devenir historique. De cette manière, il indique des chemins pour une réflexion comparative, avec une avance par rapport au monisme culturaliste. Le principe de complémentarité présente l'avantage méthodologique d'extraire l'autre (en l'occurrence l'islam surtout) de son isolement habituel, en le situant dans le même espace analytique occupé par le monde européen et plus généralement occidental. Mais les remarques de Laroui se situent à un niveau très haut d'abstraction, ce qui semble desservir partiellement leur apport heuristique. On a l'impression que le culturalisme, chassé par la porte dans l'essai de 1974, fait retour par la fenêtre une douzaine d'années plus tard. Le grand absent du modèle basé sur la complémentarité est en effet, pour reprendre les mêmes termes de Laroui, « l'histoire réelle », ce nœud central dont il avait à juste titre critiqué l'absence dans les analyses culturalistes. Le foisonnement d'événements d'ordre différent qui la composent, toujours partiellement hétérogènes et contradictoires, finit ici par être à nouveau réduit à un invariant. Encore une fois, on a affaire à des entités collectives homogènes et cohérentes, dirigées dans leurs choix unanimes par un principe transcendant dictant leur construction antithétique. Les observations de Laroui, répétons-le, sont sans doute stimulantes et séduisantes, mais on ne peut pas échapper à l'impression d'un certain subjectivisme dans la délimitation des personnages et des options qu'ils ont devant eux. En commentant ce texte, J. Dakhlia observe pertinemment qu'au réductionnisme de l'essence, qu'il avait critiqué dans l'orientalisme, Laroui substitue ici un réductionnisme relationnel[45].

La vision proposée par Christian Bromberger est plus nuancée et propose une série d'outils conceptuels prometteurs pour étudier les différences culturelles en Méditerranée. Même dans ce cas, comme pour Laroui, la notion de complémentarité permet de penser les processus réciproques de construction des différences, en reconnaissant le dynamisme des phénomènes étudiés. On est loin des persistances, de la répétition immuable, depuis la nuit des temps, d'orientations culturelles données une fois pour toutes, que Fernand Braudel attribue volontiers aux civilisations. Mais jusqu'à quel point peut-on suivre Christian Bromberger lorsqu'il évoque l'existence d'un système méditerranéen axé sur les différences ?

45 J. Dakhlia, 2001, p. 1195.

De fait son analyse se situe souvent au niveau de la division entre les trois monothéismes, ce qui confère à ces entités les contours d'une identité collective, dotée de caractères de cohérence globale et d'une continuité qui traverse le temps. Telles qu'elles sont évoquées par Christian Bromberger, « les religions monothéistes » semblent avoir quelques parentés avec « les civilisations » de Braudel. Certes, elles ne se résument pas à des idées, des comportements, des attitudes qui se répètent inlassablement à travers les siècles ; certes, elles se construisent de manière dialogique, mais sont néanmoins conçues de manière réaliste, comme des entités dotées d'une vie propre. Ne risque-t-on pas ainsi de simplifier l'histoire réelle en absolutisant la culture, pour reprendre des catégories de Laroui ?

Il me semble possible de reformuler les outils analytiques proposés par Christian Bromberger, en les inscrivant dans une vision plus constructiviste de la culture. Il s'agirait alors de rendre compte du fait que chaque ensemble religieux est aussi un champ de lutte, de concurrence, d'affirmation d'une hégémonie. La cohérence des croyances et des comportements (rituels, alimentaires, sociaux) n'est pas nécessairement une donnée de départ, mais souvent le résultat d'une action de contrôle et d'encadrement par les hiérarchies religieuses. En échappant à la réduction de l'histoire réelle à la culture, la notion de différences complémentaires peut donc contribuer à lire des processus historiques feuilletés et partiellement contradictoires, où interviennent par ailleurs d'autres tendances : l'imitation, la superposition, l'imbrication. Pour vérifier l'impact du principe de complémentarité, il serait important de multiplier les échelles d'analyse, en poursuivant certaines pistes esquissées par Christian Bromberger. On pourrait ainsi convoquer des protagonistes plus nombreux que les trois monothéismes, en segmentant chacun de ces grands ensembles. En variant encore de focale, on rencontrerait par ailleurs souvent une bigarrure de groupes et sectes, à laquelle correspond encore souvent une tension différentialiste. En d'autres termes, il s'agit d'explorer comment les différences sont recréées, renforcées ou colmatées à chaque génération, dans un jeu complexe de renvois entre le local et le global, l'oral et l'écrit, la pratique et la loi, sans oublier que la volonté d'affirmer et d'exhiber la différence émane souvent de la religion scripturaire et des hiérarchies cléricales. Cela ne signifie pas que les pratiques locales, relevant d'une religiosité ordinaire moins étroitement liée à la dimension écrite, ne comportent pas la volonté d'entretenir la différence. Mais elles sont moins cohérentes. Les lignes de fracture ne sont pas toujours celles que les gardiens de l'orthodoxie souhaiteraient. Les identités sont plus flexibles, les croyances admettent des ambiguïtés, les pratiques peuvent arriver à se superposer.

Ajoutons que les dispositifs indiqués par Christian Bromberger ne s'arrêtent pas à la mer Intérieure. Aussi bien les rapports d'inversion symétrique, qui sont à la base du mécanisme des différences

complémentaires, que les dynamiques du narcissisme des petites différences et des cascades sont des phénomènes sociologiques généraux. Christian Bromberger en est bien conscient, et a sans doute raison lorsqu'il met en avant leur « singulière densité » en Méditerranée. De même, il faut admettre que l'intransigeance est un phénomène bien réel, qui parcourt toute l'histoire monothéiste. On pourrait ajouter que cette élaboration méditerranéenne a été largement exportée dans toute la planète, avec l'idée occidentale de « religion », par le biais de ce processus que Derrida qualifiait de « mondialatinisation ». Plutôt que définir, une fois pour toutes, la grammaire d'une anthropologie de la Méditerranée, la réflexion de Christian Bromberger semble offrir un horizon stimulant et des pistes prometteuses pour la recherche anthropologique dans la Méditerranée, conçue comme un laboratoire où il est possible d'appréhender des phénomènes qui ont une signification bien plus vaste.

Références bibliographiques

Albera D., Blok A., Bromberger C. (dir.), 2001, *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH.

Braudel F., 1985 [1977], *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion.

Braudel F., 1990, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, II : *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, Paris, Armand Colin.

Braudel F., 1993, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion.

Bromberger C., 1992, « Recherche Méditerranée désespérément », *Terres Marines*, 1, avr., p. 14-25.

Bromberger C., 1997 (éd.), *Jacques Berque, la Méditerranée, le haut-Atlas*, Aix-en-Provence, PUP.

Bromberger C., 1997a, « La Méditerranée des ethnologues », *La Lettre de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme*, 6, p. 2-3.

Bromberger C., 2001a, « Entre autres en Méditerranée / Among Others in the Mediterranean », in *Actes du colloque de la SIEF, Entre autres. Rencontres et conflits en Méditerranée / Among Others. Encounters and Conflicts in European and Mediterranean Societies*, Marseille, Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, p. 19-36 et p. 36-54.

Bromberger C., 2001b, « Aux trois sources de l'ethnologie du monde méditerranéen dans la tradition française », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 65-84.

Bromberger C., Durand, J.-Y., 2001, « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 733-756

Bromberger C., Todorov T. , 2002, *Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle*, Arles, Actes Sud.

Bromberger C., 2005a, « Pour une anthropologie du monde méditerranéen », in *La France et le monde méditerranéen*, Freiburg, Frankreich-Zentrum Albert-Ludwig-Universität Freiburg, p. 25-46.

Bromberger C., 2005b, « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontements dans le monde méditerranéen », in T. Fabre (éd.), *Entre Europe et Méditerranée. Paix et guerres entre les cultures*, Arles, Actes Sud, p. 115-138.

Bromberger C., 2005c, « L'ethnologie de la France à la croisée des chemins », in D. Albera, M. Tozy (dir.), *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguïtés*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 123-154.

Bromberger C., 2006, « Towards an anthropology of the Mediterranean », *History and anthropology*, 17, 2, June, p. 91-107.

Bromberger C., 2009, « Germaine Tillion (1907-2008) », *L'Homme*, 189, janv.-mars, p. 11-22.

Dakhlia J., 2001, « La "culture nébuleuse" ou l'islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales HSS*, 6, p. 1177-1199.

Deprest F., 2010, « Fernand Braudel et la géographie "algérienne" : aux sources coloniales de l'histoire immobile de la Méditerranée ? », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 3, 99, p. 28-35.

Grünebaum G. E. von, 1974 [1969], *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard.

Grünebaum G. E. von, 1987, « La dimension culturelle du dialogue euro-arabe », in A. Laroui (dir.), *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, p. 153-168.

Laroui A., 1974, « Les arabes et l'anthropologie culturelle. Remarques sur la méthode de Gustave von Grünebaum », in A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme ?*, Paris, Maspero.

Laroui A., 1987, « La dimension culturelle du dialogue euro-arabe », in A. Laroui (dir.), *Islam et modernité*, Paris, La Découverte.

Liauzu C., 1999, « La Méditerranée selon Fernand Braudel », *Confluences Méditerranée*, 31, p. 179-187.

Peristiany J., 1989, « Introduction », in J. Peristiany, M.-E. Handman (dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, CNRS Éditions.

Pitt-Rivers A. J., 1983, *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Le Sycomore.

Les trois incestes de la mère de Moïse

Gilles Dorival

Les biblistes prennent encore trop peu en compte les travaux des anthropologues. Soit l'exemple des pages consacrées au *Lévitique* dans l'*Introduction à l'Ancien Testament* dirigée par Thomas Römer[1]. Ces pages sont d'excellente qualité. Pourtant, elles ne signalent pas le célèbre livre de Mary Douglas sur la souillure, dont le chapitre 3 porte sur les abominations du *Lévitique* et singulièrement sur les interdits alimentaires de *Lévitique* 11[2]. La collaboration entre anthropologues et biblistes reste donc à améliorer.

Or, de ce point de vue, la Bible grecque des *Septante*, traduite de l'hébreu dans le courant du IIIe siècle avant notre ère à Alexandrie, mérite d'être prise en compte, car elle contient parfois des informations absentes de la Bible hébraïque et qui sont susceptibles d'intéresser les anthropologues[3]. C'est le cas de ce qui est dit à propos de la mère de Moïse, que le texte hébreu appelle Yôkèbèd et le texte grec Yôkhabed. Cet exemple, je l'espère, retiendra l'attention de Christian Bromberger, à qui je suis heureux d'offrir ces quelques pages, en souvenir de notre année commune d'hypokhâgne au lycée Louis-le-Grand de Paris en 1962-1963 et en rappel des deux décennies où nous nous sommes côtoyés à l'université d'Aix-Marseille à partir de la rentrée de 1988.

1 T. Römer *et al*., 2004, p. 186-195 (pages rédigées par Adrian Schenker).

2 M. Douglas, 1966, chap. 3.

3 Depuis trente ans, la Septante intéresse fortement les biblistes. Elle a fait l'objet de traductions en Allemagne, dans les pays anglo-saxons et en Italie. En France, qui a joué un rôle pionnier en ce domaine, la collection « La Bible d'Alexandrie » (Éditions du Cerf) a publié depuis 1986 dix-huit volumes, soit à peu près la moitié du corpus.

Le détail de la filiation de Moïse n'est pas le même, selon que l'on a affaire au texte massorétique de la Bible hébraïque ou à la traduction grecque. Le texte massorétique est le texte mis au point par les savants juifs de Judée-Palestine aux IXe et Xe siècles de notre ère, et dont tous nos manuscrits actuels dépendent. Mais cette date tardive ne doit pas induire en erreur : le texte consonantique est depuis longtemps fixé, peut-être depuis les années 100 de notre ère, voire auparavant ; les voyelles, elles, ont été introduites à partir du VIIe siècle par les massorètes, mais la vocalisation est elle aussi traditionnelle. Voici une traduction littérale de *Nombres* 26, 58 fin-59 :

> « Et Qehât engendra ʻAmram. /59 Et le nom de [la] femme d'ʻAmram [était] Yôkèbèd fille de Lévi qui [ou : que, *'ashèr*] elle engendra (*yâledâh*) elle (*'otâh*) à Lévi en Égypte et elle engendra à ʻAmram Aaron et Moïse et Miriam leur sœur. »

Le texte hébreu est obscur : si le relatif *'ashèr* a pour antécédent Yôkèbèd, la forme féminine du verbe (« elle engendra ») est syntaxiquement correcte ; mais la difficulté est alors la forme *'otâh* (particule *'*èt indiquant le complément d'objet suffixée à la troisième personne du féminin singulier) : que signifie en effet « [Yôkèbèd] enfanta elle » ? Qui est cet « elle » ? Et si le relatif a pour antécédent Lévi, comment justifier la forme féminine du verbe, au lieu de la forme masculine attendue – « [Lévi] enfanta elle (en l'occurrence Yôkèbèd) » ?

Ces difficultés syntaxiques ont été escamotées par les *targums* d'Onqelos et Neofiti, c'est-à-dire les traductions de la Bible hébraïque en araméen effectuées dans les premiers siècles de notre ère[4]. De même, les traductions et commentaires modernes tendent à les passer sous silence et comprennent ainsi : « Yôkèbèd, fille de Lévi, qui était née à Lévi en Égypte » ; la forme verbale de l'hébreu est implicitement considérée comme un passif et le mot *'otâh* n'est pas rendu. Plus rarement, le verset a suscité la perplexité. Le *targum* du Pseudo-Jonathan traduit ainsi : « [Yôkèbèd] qui lui (littéralement : pour lui) naquit à Lévi » ; il a remplacé la forme féminine *'otâh*, « elle », par la forme masculine *lyh*, « pour lui » ; et il a considéré que la forme verbale féminine à l'actif (« elle enfanta ») était une forme verbale au passif (« elle fut enfantée, elle naquit »). Certains commentateurs modernes vont dans le même sens et affirment qu'il faut considérer comme un passif la forme verbale de l'hébreu.

D'autres solutions ont été apportées. Des écrits juifs tardifs font de *'otâh* un nom propre, le nom d'une épouse de Lévi, mère de Yôkèbèd ; ils comprennent : « Yôkèbèd, fille de Lévi, qu'enfanta 'Otâh à Lévi en

4 Pour plus de détails, voir G. Dorival, 2005, p. 99-103.

Égypte » ; en ce cas, Lévi aurait eu deux épouses : la mère de Gêrshôn, Qehât et Merari et la mère de Yôkèbèd. Évidemment, on a l'impression qu'une telle version de l'ascendance de Yôkèbèd a été inventée pour résoudre la difficulté présentée par le texte. Plus près de nous dans le temps, des textualistes ont proposé diverses corrections du texte hébreu : par exemple, *'immâh*, « sa mère », au lieu de *'otâh*, « Yôkèbèd fille de Lévi qu'enfanta sa mère à Lévi », mais une telle correction est difficile sur le plan paléographique. Ou encore, l'hébreu originel aurait été modifié pour des raisons théologiques : il aurait présenté *'êlâh*, « une déesse » ou « déesse », et aurait signifié « Yôkèbèd qu'une déesse (ou une femme nommée Déesse) enfanta à Lévi » ; or, la mention d'une déesse, même comme nom propre, était inacceptable pour la tradition juive monothéiste[5].

Toutefois, la solution la plus convaincante pour comprendre le texte hébreu se trouve dans les traités *Sota* 12a et *Baba Batra* 119b-120a et 123b du Talmud de Babylone, où elle n'est pas présentée explicitement, mais se laisse reconstituer facilement : dans la forme verbale « enfanta » à la troisième personne du féminin singulier, le sujet non exprimée (« elle » dans « elle enfanta ») est la femme de Lévi et la mère de Yôkèbèd. En d'autres termes : « Yôkèbèd fille de Lévi qu'elle (c'est-à-dire la femme de Lévi) enfanta elle (c'est-à-dire Yôkèbèd) à Lévi en Égypte ». Le nom de cette épouse n'est pas donné dans la Bible, mais il figure dans certains écrits d'époque intertestamentaire : Melkha (*Testament de Lévi* 12, 1 ; *Jubilés* 14, 20). Plusieurs commentateurs modernes reprennent, parfois sans le savoir, cette solution astucieuse. Mais on peut ne pas être convaincu, d'abord parce qu'elle ne s'est jamais imposée dans la tradition juive, ensuite parce que, dans le contexte de *Nombres* 26,59, il n'est pas question d'une femme de Lévi, enfin parce que la *Septante*, qui est un texte juif de date ancienne, propose une toute autre solution.

Pour une raison qu'on comprendra dans un instant, il ne faut pas limiter la traduction de la *Septante* à *Nombres* 26,58 fin-59, mais donner un contexte plus large, en l'occurrence les versets 57-59 :

> « 57 Et fils de Lévi selon leurs dèmes : pour Gedsôn, le dème Gedsôni ; pour Kaath, le dème Kaathi ; pour Merari, le dème Merari. / 58 Voici les dèmes des fils de Lévi : le dème Lobeni, le dème Khebrôni, le dème Korè et le dème Mousi ; et Kaath engendra Amram. / 59 Et le nom de la femme d'Amram [était] Yôkhabed fille de Lévi, qui (relatif nominatif féminin) enfanta ceux-là (*toutous*) à Lévi en Égypte et elle enfanta pour Amram Aaron et Moïse et Miriam leur sœur[6]. »

5 S. Levin, 1990, p. 25-33.

6 Traduction de G. Dorival, 1994, p. 477. Sur le mot dème, voir p. 159-161.

La difficulté n'est pas syntaxique, comme dans l'hébreu, mais sémantique : le pronom démonstratif accusatif masculin pluriel *toutous* ne peut pas annoncer Aaron, Moïse et Miriam, qui sont explicitement les enfants d'Amram, et non de Lévi ; dans le contexte, il ne peut que renvoyer aux personnages masculins qui sont énumérés aux versets 57 et 58 : ou bien les trois fils de Lévi, Gedsôn, Kaath et Merari (verset 57) ou bien les petits-fils de Lévi, Loben, Khebrôn et Mousi (verset 58) ou bien encore Korè, arrière-petit-fils de Lévi (verset 58). Mais les petits-fils et l'arrière-petit-fils de Lévi ne peuvent être en même temps ses fils : il en résulte que les fils que Yôkhabed a enfantés à Lévi ne peuvent être que Gersôn, Kaath et Merari. Ainsi, Yôkhabed, fille de Lévi, est en même temps la mère des fils du même Lévi. Elle commet donc l'inceste avec son père. De plus, comme elle épouse Amram, dont elle est la grand-mère, elle commet l'inceste avec son petit-fils. Enfin, en tant que fils d'un des frères de Yôkhabed, Amram couche avec sa tante. Moïse est ainsi le fils d'une femme qui a commis trois incestes.

Cette interprétation de la *Septante* a suscité des réactions offusquées : elle est qualifiée de « grotesque » par plusieurs biblistes, parce que son immoralité leur paraît incompatible avec la Bible et singulièrement avec *Lévitique* 18, qui interdit les relations sexuelles entre père et enfant (verset 7), entre grands-parents et petits-enfants (verset 10), entre tante et neveu[7] (versets 12-13). Pourtant, la Genèse raconte que les deux filles de Lot couchent avec leur père qu'elles ont enivré au préalable afin d'obtenir une descendance (*Genèse* 19,10-38) et que Thamar couche avec son beau-père Juda pour la même raison (*Genèse* 38), violant ainsi *Lévitique* 18,15, qui interdit les relations sexuelles entre beau-père et bru. Il faut ajouter que le fait que Yôkhabed soit impliquée dans des relations incestueuses est explicitement affirmé par le texte hébreu lui-même : « Amram prit pour femme Yôkèbèd sa tante » (*Exode* 6,20), en violation de l'interdit de *Lévitique* 18,12.

Quelle interprétation les biblistes qui récusent le texte de la *Septante* proposent-ils ? John William Wevers, qui est l'auteur de l'édition critique des *Nombres* dans la collection de référence à Göttingen[8], affirme que le pronom *toutous* du verset 59, loin de viser les personnages des versets 57-58, annonce Moïse, Aaron et Miriam dont les noms figurent à la fin du verset[9]. En grec, cet emploi du pronom *houtos* comme pronom d'annonce et non de rappel n'est pas impossible, même s'il n'est pas le plus fréquent. Il faudrait alors comprendre que Yôkhabed enfanta Aaron, Moïse et Miriam à leur grand-père Lévi en Égypte, c'est-à-dire au profit de leur grand-père

7 S. Levin, 1990 ; J. Wevers, 1998, p. 453.
8 J. Wevers, 1982.
9 J. Wevers, 1998, p. 453-454.

Lévi. Mais cette suggestion se heurte à plusieurs objections. D'abord, l'expression « enfanter des enfants à quelqu'un » (41 exemples dans le *Pentateuque* en plus de *Nombres* 26,59) implique toujours une femme et le père de ses enfants, jamais un ascendant. Ensuite, dans les deux autres passages qui offrent le tour « enfanter *toutous* à quelqu'un » (*Genèse* 46,18 et 46,25), il s'agit d'une femme qui enfante des enfants à un homme, et non à un ascendant. Ainsi, *Nombres* 26,59 serait la seule attestation du sens « enfanter des enfants au profit d'un ascendant ».

Par conséquent, Yôkhabed, fille de Lévi, a enfanté à son père Lévi Gedsôn, Kaath et Merari. Toutefois, cette interprétation se heurte à deux difficultés sérieuses : dans le judaïsme intertestamentaire, Yôkhabed naît après Gedsôn, Kaath et Merari (*Testament de Lévi* 11) : comment pourrait-elle être mère d'hommes nés avant elle ? Ensuite, dans la même tradition, les frères de Yôkhabed sont nés en Chanaan, tandis que Yôkhabed est conçue en Chanaan et naît en Égypte (*Testament de Lévi* 11 ; *Jubilés* 34, 20 ; voir aussi Targum du Pseudo-Jonathan sur *Genèse* 46,27). Il faut donc imaginer une autre tradition juive, représentée par la *Septante*, pour laquelle Yôkhabed est l'aînée des enfants de Lévi ; et ceux-ci ont été enfantés en Égypte et non en Chanaan. Or, l'existence de traditions se contredisant les unes les autres sur des points importants n'a rien de surprenant. Les récits bibliques relèvent plus de l'écriture des mythes que de l'écriture historique. Dans le cas de Yôkhabed, d'autres contradictions peuvent être signalées. L'union avec Amram est vue comme incestueuse dans le texte hébreu d'*Exode* 6,20 : « Amram prit pour femme Yôkèbèd, sa tante », puisqu'elle est contraire à *Lévitique* 18,12-13, qui interdit à un homme de coucher avec la sœur de son père ou avec la sœur de sa mère. Mais la *Septante* ne comprend pas ainsi : « Amram prit pour femme Yôkhabed, fille du frère de son père[10] » ; Yôkhabed n'est pas la fille de Kaath, comme dans le texte hébreu, mais celle de Gedsôn ou de Merari ; en la personne d'Amram, elle épouse un cousin agnat et ne viole aucun des interdits de *Lévitique* 18. La même interprétation est attestée dans le *targum* Neofiti, la version syriaque de la Peshitta et la traduction latine de la Bible hébraïque de Jérôme, connue sous le nom de *Vulgate*[11]. Peut-être que, dans ces traductions, l'original hébreu a été interprété de manière à ne pas entrer en conflit avec *Lévitique* 18,12-13. Il faut encore noter que la *Septante* d'*Exode* est contredite par la *Septante* des *Nombres*, qui voit en Yôkhabed à la fois la sœur et la mère des trois fils de Lévi : elle est bel et bien la tante d'Amram.

10 Traduction d'A. Le Boulluec, P. Sandevoir, 1989, p. 115.

11 J. Wevers, 1990, p. 84.

Autre contradiction : au moment de son mariage avec Amram, Yôkhabed a tantôt 31 ans, tantôt 126 ans, tantôt 130 ans ; dans le premier cas, elle a un âge normal pour être mère ; dans les deux autres cas, elle bénéficie d'un miracle de Dieu qui lui redonne la jeunesse[12]. Et encore : Amram l'épouse pour contrer la décision de Pharaon de mettre à mort les nouveau-nés des Hébreux, en vue d'avoir une descendance (*Livre des Antiquités Bibliques* 9, 1-10) ; mais, selon une autre version, au moment de la décision de Pharaon, Amram est marié et même père et il prend la résolution de divorcer, mais sa fille Miriam le rappelle à l'ordre (*Talmud de Babylone Sota* 12a).

On peut se demander si la *Septante* repose sur un autre texte hébreu que le texte massorétique. Le correspondant hébreu normal du pronom grec *toutous* est *'otâm*, qui partage avec *'otâh* les deux consonnes *aleph* et *taw*, ainsi que les deux voyelles. Mais la confusion paléographique en fin de mot entre *mem* et *hê* est peu vraisemblable. Le texte hébraïque actuel a toutes chances d'être le texte de départ. La *Septante* représente une tradition d'interprétation qui, en présence d'un texte hébreu difficile, a substitué au mot problématique un mot voisin sur le plan paléographique et qui vient du contexte immédiat.

Concluons. En *Exode* 6,20, la Bible hébraïque présente la mère de Moïse comme violant l'interdit de *Lévitique* 18,12-13, qui interdit l'union entre la tante et le neveu. Cette relation incestueuse est absente de la *Septante* et d'autres traductions anciennes, pour qui le mariage unit simplement deux cousins agnats. La Bible grecque d'*Exode* ignore donc l'inceste de la Bible hébraïque. En revanche, la *Septante* des *Nombres* attribue à Yôkhabed trois incestes : elle couche avec son père Lévi ; en Amram, elle épouse son petit-fils ; et celui-ci est aussi son neveu. Cependant, il faut noter à sa décharge qu'elle accomplit tous ces incestes avant la promulgation des interdits du *Lévitique* par Moïse. Yôkhabed constitue un exemple de ce qui était possible avant la révélation du Sinaï. Aux yeux de la *Septante*, Moïse est à la fois le fils de Yôkhabed, son petit-neveu et son arrière-petit-fils. De la sorte, il apparaît comme le fruit d'une série d'incestes portant sur trois générations successives : celle de Lévi, celle des enfants de Lévi et celle des petits-enfants de Lévi. Et c'est ce Moïse à qui Dieu va inspirer une législation qui interdit de telles pratiques : le scandale prend fin grâce à celui qui est le fruit du scandale ! Il y a là un trait d'humour biblique qui fera sans doute sourire Christian Bromberger.

12 Pour plus de détails, voir G. Dorival, 2005, p. 106-107.

Références bibliographiques

Dorival G., 1994, *Les Nombres*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie » 4.

Dorival G., 2005, « Moïse est-il le fruit d'un inceste ? À propos de Nombres 26,59 », in F. Garcia-Martinez, M. Vervenne, *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeters, p. 97-108.

Douglas M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Baltimore, Routledge & Kegan Paul [trad. en français : *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971].

Le Boulluec A., Sandevoir P., 1989, *L'Exode*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie » 2.

Levin S., 1990, « An Unattested "Scribal Correction" in Numbers 26,59 ? », *Biblica*, 71, p. 25-33.

Römer T., Macchi J.-D., Nihan C., 2004, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides.

Wevers J. W., 1982, *Numeri*, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht.

Wevers J. W., 1990, *Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta (GA), Scholars Press.

Wevers J. W., 1998, *Notes en the Greek Text of Numbers*, Atlanta (GA), Scholars Press.

De l'usage privé des apparitions publiques. La photographie de famille dans l'Albanie communiste (1944-1991)

Gilles de Rapper

L'un des traits saillants de la photographie de famille telle qu'elle était pratiquée dans l'Albanie communiste (1944-1991) est que chaque prise de vue destinée à un usage privé était aussi, et pour ainsi dire obligatoirement, une apparition publique. Alors que dans de nombreux pays l'appareil photographique se démocratisait et, entrant dans la sphère privée, devenait l'objet d'une pratique domestique (dont Pierre Bourdieu fut, pour la France, un des premiers observateurs[1]), les autorités de l'Albanie communiste, dès la fin des années 1940, se lancèrent dans une entreprise d'étatisation totale de la production photographique. Les studios privés furent progressivement contraints de fermer et remplacés par des studios publics, coopératifs dans un premier temps, puis étatiques à partir de la fin des années 1960. La photographie amateur, un temps encouragée sur le modèle des *fotokor* soviétiques[2], resta limitée en raison de la faible disponibilité de matériel et ne donna que ponctuellement un espace à la photographie familiale privée. Dès les années 1950 et plus encore dans les années 1970 et 1980, la photographie de famille fut ainsi dans une situation de dépendance vis-à-vis de l'organisation de la photographie dite « de service public » mise en place par le régime.

Une telle situation pourrait apparaître comme le prolongement d'un état largement partagé dans le monde occidental avant la démocratisation de la pratique photographique, soit à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, et dans lequel l'image de la famille destinée à l'album est produite hors du cadre familial et par des photographes professionnels[3]. On sait

1 P. Bourdieu, 1965.

2 A. Mélot-Henry, 2012, p. 146-149.

3 En France, le recours aux professionnels se prolonge bien au-delà pour la naissance, la communion et le mariage.

que la photographie de famille de cette époque est caractérisée par la pose et par la mise en scène du statut social, tandis que celle de la période suivante met l'accent sur l'intimité et l'harmonie familiale, notamment en accordant une place privilégiée à la figure de l'enfant[4]. Il ne peut pourtant s'agir que de cela : la photographie de famille albanaise n'est pas demeurée à un stade antérieur en raison de l'absence de diffusion de la pratique photographique. Les studios professionnels en activité jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale disparaissent complètement, mais laissent la place à une organisation différente qui favorise la diffusion de la photographie. Surtout, il semble exister dans les albums que nous avons pu observer une tension entre l'affirmation de la bonne intégration de la famille à la société, encouragée par toute l'organisation de la production photographique, et celle d'une histoire et d'une mémoire familiale ou personnelle, qui peut être vue comme une des fonctions principales de la photographie de famille contemporaine. L'hypothèse avancée ici est que les attentes familiales à l'égard de la photographie n'étaient pas différentes dans l'Albanie communiste de ce qu'elles étaient dans les sociétés occidentales à la même époque, mais que les contraintes imposées à la production des images, notamment l'obligation du « paraître en public », sont responsables de certaines de ses caractéristiques.

Dans ce qui suit, je voudrais ainsi m'interroger sur le statut ambigu de la photographie de famille, entre production publique et usage privé, dans le contexte d'un régime politique que l'on peut qualifier de totalitaire. Cette position a-t-elle une incidence sur les images produites ? Que deviennent ces apparitions publiques lorsqu'elles rejoignent l'album de famille et lorsque, éventuellement, elles en ressortent ? L'ambiguïté de la photographie de famille n'est pas spécifique à ce type de contexte politique. Dans les sociétés occidentales, l'intrication du public et du privé, ou de l'intime et du politique, a aussi été remarquée et a pu être présentée comme constitutive de la « condition photographique familiale[5] ». La forme particulière prise par le rapport entre public et privé dans les sociétés soumises à des régimes d'inspiration soviétique[6], justifie cependant que l'on y explore la position et les usages de la photographie de famille. Je voudrais ainsi aborder la photographie de famille comme un « rite du paraître en public » et comme le lieu d'une confrontation d'« éthiques contrastées du paraître » en référence aux réflexions de Christian Bromberger sur « paraître en public[7] ».

4 I. Jonas, 2008.
5 M. Bouquet, 2000.
6 S. Gal, G. Kligman, 2000.
7 C. Bromberger, 1990.

Dans un premier temps, je présente la photographie de famille comme le produit d'une organisation privilégiant le collectif sur l'individuel et subordonnant les histoires familiales aux valeurs et aux destins collectifs. Dans un deuxième temps, je montre qu'elle est simultanément le lieu d'une représentation de soi et que, pour reprendre la formule d'Anne-Marie Garat, elle vise à « conférer à la mémoire familiale la même dignité qu'à la mémoire collective[8] ».

Cette étude repose sur l'observation des fonds familiaux recueillis dans plusieurs régions d'Albanie ainsi que sur des entretiens menés dans les familles et avec d'anciens photographes de la période communiste. Il faut noter d'emblée que l'expression « photographie de famille », si elle est comprise en albanais, n'y est pas usuelle. Les images conservées et transmises dans la famille sont généralement désignées en tant que « photographies » (*fotografitë*) ou comme « les photographies de la maison » (*fotografitë e shpisë*). Pour plus de précision, on peut dire « les photographies du fils » (*fotografitë e të birit*) ou d'autres membres de la famille, ce qui correspond, comme nous le verrons, à une tendance à l'individualisation de différents fragments d'un même fonds familial. Enfin, les albums sont relativement rares et ne contiennent qu'une faible partie des photographies conservées dans la famille ; les autres sont rangées dans des boîtes, sacs ou enveloppes ou alors disposées sur les murs et les meubles ou conservées dans un portefeuille.

Les moments privilégiés et les codes de la photographie de famille

Si on laisse de côté le cas des photographes amateurs, l'organisation mise en place progressivement, et dont on constate les effets à partir de la fin des années 1950, offre deux possibilités pour la réalisation d'images ayant trait à la vie familiale. Dans les deux cas, la photographie est une forme d'apparition publique qui soumet l'apparence personnelle au regard extérieur.

8 A.-M. Garat, 2011, p. 30.

La photographie de studio

Des studios photographiques publics sont ouverts dans toutes les villes à partir de la fin des années 1940. Ils reprennent souvent l'emplacement et l'équipement d'un studio privé contraint à la fermeture. Les photographes, de un à huit selon la taille du studio, y sont spécialisés dans le portrait, individuel ou de groupe. Ils travaillent à la chambre, sur plaque de verre jusque dans les années 1960, sur plan-film, généralement de format 9x12, par la suite. Ils utilisent un dispositif d'éclairage électrique (d'où l'appellation commune de « photographie électrique » pour désigner leur travail) et font poser leurs modèles devant un fond uni, plus rarement devant un fond peint. Des retouches sont effectuées sur le négatif par des employés spécialisés (généralement des femmes) afin de faire disparaître les imperfections du visage. Toutes les photographies étant réalisées en noir et blanc, un service de colorisation peut aussi être proposé. Des couleurs sont alors appliquées directement sur le tirage effectué sur papier mat.

Les studios offrent un service de photographie d'identité, mais réalisent surtout des portraits visant à solenniser des moments particuliers. Fiançailles et mariages sont parmi les occasions principales d'aller poser chez le photographe. Il arrive qu'un groupe familial entoure le couple, mais le plus souvent ce dernier est seul sur la photographie, cadrée sur le buste. Les fiancés ou époux regardent l'objectif, épaule contre épaule, sans sourire. Ces images, parfois agrandies et encadrées, finissent sur le mur de la chambre, du salon ou de la cuisine. « Il était d'usage pour le couple, quelques jours avant le mariage, d'aller se faire faire le portrait au studio, en costume civil. La photo était ensuite accrochée au-dessus du lit », raconte une femme de Tirana mariée en 1962. D'autres témoignages recueillis dans les villages laissent entrevoir que l'accès à la photographie ne permettait pas toujours de faire coïncider l'événement et sa représentation photographique : la photographie de mariage pouvait être réalisée un an plus tard, voire deux ans plus tard.

Les codes de pose s'inspirent d'abord de ceux des studios privés et comprennent le trois quarts, le sourire et le clair-obscur. À partir des années 1960 cependant, de nouveaux codes sont imposés, en opposition à l'esthétique qualifiée de « micro-bourgeoise » des studios privés. La pose de face se généralise, le sourire se fait plus discret, les éclairages s'uniformisent. Surtout, les accessoires disparaissent. Il n'est plus question de poser sur une peau de bête (comme cela se voit sur les photographies du célèbre studio Sotiri à Korçë avant-guerre) ni même appuyé à un fauteuil. Maquillage et bijoux sont proscrits, de même que les vêtements trop voyants. Les fonds peints évoquant des jardins ou des paysages romantiques ne sont pas remplacés et finissent par disparaître. Le résultat est une uniformisation qui découle moins de prescriptions explicitement

édictées que d'une absence de recherche de distinction de la part des photographes. À tel point que, au début des années 1980, des critiques officielles s'élèvent contre la faible qualité des photographies de studio.

La photographie ambulante

Opérant dans le même cadre coopératif ou étatique, mais généralement localisés en dehors des studios, des photographes ambulants offrent aussi leurs services à la population. Par opposition aux photographes de studio, ils sont appelés « photographes de nature » (*fotografë e natyrës*) car ils travaillent principalement en extérieur. Ils utilisent des films 24x36, toujours en noir et blanc, et des appareils plus légers, notamment des Praktica de fabrication est-allemande. Leurs tarifs sont moins élevés, environ de moitié, que ceux des photographes de studio. De nombre variable selon la taille de la ville et la quantité de villages qu'ils doivent couvrir, leurs missions sont multiples. En ville, ils se postent dans les lieux de promenade habituels : dans les parcs et les jardins publics, devant les statues des grands hommes, devant les bâtiments emblématiques. Lors des fêtes et cérémonies qui ponctuent l'année officielle, dont beaucoup prennent la forme de pèlerinages dans les villages des environs, ils sont présents et photographient les groupes qui pique-niquent.

En outre, ils sont chargés de répondre à des besoins qui ne sont pas à proprement parler ceux de la population, mais plutôt ceux des organisations locales du Parti et de l'État. Le plus important est l'« émulation socialiste », inspirée de la pratique soviétique, qui récompense de façon honorifique les meilleurs ouvriers des usines et des coopératives agricoles et les meilleurs élèves des écoles. Installés sur les lieux de travail et sur les places des villes et des villages, de grands panneaux reçoivent les portraits des ouvriers et des élèves « méritants ». Renouvelés régulièrement (parfois toutes les deux semaines), ces portraits individuels ou de groupe (lorsque l'émulation se fait entre brigades d'une même entreprise) sont réalisés par les photographes ambulants qui se rendent dans les usines, les coopératives et les écoles de leur secteur. Réalisés dans des lieux publics et à destination d'un affichage public, ces portraits répondent aux mêmes injonctions que les portraits de studio. La différence est la présence autorisée d'accessoires indiquant la spécialité de la personne distinguée : livres pour les écoliers, outils ou machines pour les ouvriers.

En vigueur chez les militaires, l'émulation socialiste y est pratiquée par les photographes des services culturels de l'armée. Il existe cependant des occasions récurrentes pour les photographes ambulants de se rendre dans les casernes. Ce sont, à partir de la fin des années 1960 (qui correspond au retrait de l'Albanie du Pacte de Varsovie, conséquence de la rupture

des relations avec l'URSS en 1961), les périodes d'entraînement militaire destinées à toute la population au moins une fois par an. Ces moments extraordinaires, en rupture avec le quotidien, sont l'objet de nombreuses photographies envoyées aux parents et aux amis.

Enfin, les campagnes de travail bénévole et obligatoire, qui touchent notamment les étudiants à la fin de l'année universitaire, sont un autre temps fort de l'activité des photographes ambulants.

En conséquence de cette organisation, une grande partie de la photographie de famille n'est pas centrée sur la famille, ni sur la maison, mais sur les activités de ses membres en dehors du cercle domestique. Les années de formation (école, apprentissage, service militaire), la participation à la vie collective (campagnes de travail volontaire, périodes d'entraînement militaire, activités culturelles, fêtes et cérémonies à caractère politique) et l'activité professionnelle constituent des thèmes majoritaires. Leur part varie d'une famille à l'autre, en fonction de leur accès à la photographie. Elle domine chez les familles rurales qui ne reçoivent la visite du photographe ambulant que dans des occasions exceptionnelles, par exemple lors des campagnes de renouvellement des cartes d'identités. Quoi qu'il en soit, l'univers domestique est largement exclu du montrable.

La représentation de soi

Les conditions de production et les formes prises par la photographie de famille, qui la font pencher du côté du public et du collectif, n'empêchent pas qu'elle est simultanément perçue comme un moyen d'expression personnelle et familiale. « Ce qu'une famille a à montrer, déclare une femme de Tirana devant l'album constitué par son mari défunt, c'est la photographie qui le montre ». « La photographie accompagnait toute notre vie », dit une autre, à Gjirokastër. De fait, la période communiste voit un développement inédit de la représentation de soi accessible à tous même si, entre abondance et rareté, entre joie et contrainte, la photographie est perçue de manière ambiguë.

La diffusion de l'image de soi

Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la photographie en Albanie est un phénomène urbain qui touche principalement les couches les plus

aisées de la population[9]. Localement, la photographie est présente dans les villages qui entretiennent des liens avec l'étranger par la migration. Ainsi en Lunxhëri, dans le Sud du pays, où de grands portraits réalisés à Istanbul dans les premières années du XX^e siècle ornent encore les chambres et les salons et rappellent les liens que les villages entretenaient alors avec la modernité urbaine. Les photographes sont cependant rares en dehors des villes, même si des témoignages font état de photographes ambulants visitant les villages dans les années 1930. L'organisation mise en place par les communistes peut ainsi apparaître comme un facteur de diffusion et de démocratisation de la photographie. La formation de nouveaux photographes et l'ouverture de studios publics à travers le pays font que, à partir des années 1960, le nombre de photographies conservées dans les familles augmente et qu'il n'est plus de famille qui ne possède son stock, même restreint, de photographies.

Cette diffusion tient d'abord à la multiplication des moments qui mettent la population en contact avec les photographes. Aux événements familiaux déjà solennisés dans la période précédente s'ajoutent ceux qui sont créés par le régime et son organisation de la production photographique. La multiplication et l'institutionnalisation des photographes ambulants ou « de nature » renforcent de plus des rituels photographiques préexistants. La promenade dominicale, rare moment de détente familiale ou entre amis dans une vie de travail et d'activités encadrées par le pouvoir, devient dans toutes les villes l'occasion de se faire prendre en photo par le photographe ambulant. Les poses au pied des monuments de la ville (la statue de Skënderbe à Tirana) ou devant les parterres fleuris des jardins publics font partie des images les plus répandues. Elles peuvent rassembler des groupes familiaux sur plusieurs générations, mais les poses à deux ou trois personnes dominent. Il s'agit plus de représenter une relation familiale ou d'amitié particulière que de mettre en scène la solidarité familiale. Les jours de fêtes, en marge des activités officielles, sont aussi l'occasion de réjouissances familiales recherchées par les photographes ambulants qui disent réaliser dans de tels moments une part importante de leurs quotas. La date du 1^er mai revient ainsi très fréquemment sur les clichés conservés dans les familles. Après les défilés et les discours, les familles se rendent sur les collines en dehors de la ville pour pique-niquer, transformant la célébration du régime en « sorties champêtres printanières » qui rappellent d'autres modes de sociabilité conviviale étudiés par Christian Bromberger[10]. Dans les régions frontalières, le 25 avril, « fête de la frontière » célébrant la création des unités de défense de la frontière, est aussi l'occasion pour les citadins et les villageois de s'approprier le temps d'un jour un espace qui

9 I. Chauvin, C. Raby, 2011, p. 5.
10 C. Bromberger, 2008.

leur est habituellement interdit. Pour les photographes présents, la difficulté est de répondre aux demandes des visiteurs en évitant les points de vue qui pourraient faire apparaître les installations militaires ou les paysages de l'autre côté de la frontière. D'autres sorties champêtres accompagnent la célébration des unités de partisans créés dans les différentes régions pendant la Seconde Guerre mondiale. Un ancien cadre de coopérative de Lunxhëri raconte ainsi, à propos d'une photographie des années 1970 :

> « Chaque année, c'était la fête du bataillon Misto Mame, on fêtait dans un champ en bas, à Shën Todër, en août. On se rassemblait, on y allait à cheval, en mule. Il y avait un discours, un défilé comme on en faisait à l'époque, on cuisait de la viande, on s'installait, on buvait, on mangeait. Le photographe venait de Gjirokastër et faisait des photos. C'était les seules réjouissances que nous avions. On faisait des courses de chevaux ».

De plus, les photographies sont reproduites et circulent au sein de réseaux familiaux qui s'étendent au-delà de la famille et du village. Des tirages des mêmes photographies sont présents dans plusieurs familles apparentées ou entretenant des liens d'amitié ou professionnels. La circulation est autant le fait des familles que des institutions, notamment des instances locales du parti qui diffusent des images de leurs activités. Les photographies prises lors des fêtes locales ou nationales sont ainsi tirées à des dizaines d'exemplaires pour être distribuées dans les familles. Les possesseurs d'appareils privés sont sollicités par leurs proches et participent largement à la circulation des images, palliant parfois, dans les régions rurales, les faiblesses du service public. Ici comme ailleurs, les photographies accompagnent la correspondance épistolaire ou en tiennent lieu : les photographies reçues témoignent des liens que l'on entretient avec l'extérieur et s'intègrent à l'album familial. À la raréfaction des images envoyées par les migrants depuis l'étranger (la fermeture des frontières à la fin de la Seconde Guerre mondiale limite les communications) répond la multiplication des images qui circulent à travers le pays au gré des études des enfants, des affectations dans des régions lointaines, des chantiers de travail bénévole ou des camps d'entraînement militaire.

Enfin, les images font l'objet d'une conservation et d'une transmission au sein des lignées familiales. La photographie produite dans le cadre de l'organisation étatique n'est pas seulement largement diffusée, elle est appropriée par les familles et remplit, malgré son origine étatique, une fonction familiale. La composition des fonds familiaux fait d'abord apparaître la diversité des origines des images : photographies d'avant-guerre produites dans les studios privés ou envoyées depuis l'étranger, photographies d'identité, photographies d'émulation socialiste, souvenirs de fêtes et de sorties, clichés réalisés par des photographes amateurs proches de la famille. Loin de se limiter à la production domestique, quasi

inexistante, la photographie de famille rassemble une pluralité d'images. Dans les usages cependant, ce n'est pas l'origine des photographies qui détermine leur conservation, mais la constitution de stocks attribués aux différents membres de la famille. Cela est particulièrement visible lorsque les photographies sont rangées dans des albums. Ceux-ci, lorsqu'ils existent, sont fréquemment centrés autour d'une même personne dont ils mettent l'existence en récit. Filles et garçons constituent ainsi des albums consacrés à leur jeunesse qu'ils apportent à leur nouveau foyer lors du mariage. Dans la plupart des cas cependant, en raison de la rareté des albums dans les magasins d'État, les photographies sont rangées dans des boîtes ou des enveloppes qui circulent avec les individus lors des mariages et qui semblent être fréquemment consultées. Des témoignages récurrents expliquent les traces d'usure des tirages par l'habitude de laisser les enfants de la maison jouer avec les photographies.

On assiste ainsi à la diffusion massive de l'image de soi, sous des formes et selon des codes qui sont en grande partie imposés par l'organisation de la photographie de service public, mais qui donnent à chacun la possibilité de paraître et de se mettre en scène. La tension entre le désir de paraître et les contraintes de la photographie de service public est cependant responsable d'une ambivalence dans l'attitude des individus à l'égard de la photographie.

L'ambivalence des attitudes à l'égard de la photographie

La photographie semble avoir connu un engouement massif à l'époque de sa diffusion par l'organisation du service public. Il est rare d'entendre parler, comme dans la ville de Gjirokastër, de réticences à son égard. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'islam, religion majoritaire dans le pays, passe pour avoir été un obstacle au développement de la photographie. Un ancien photographe du service public de Gjirokastër raconte ainsi que la ville se distinguait des autres villes albanaises :

> « Les gens de Gjirokastër n'aiment pas la photographie, les vieux ne voulaient pas être pris en photo, ça les gênait. Ça doit être un reste, une nostalgie du côté musulman ; ils ne voulaient pas voir leur visage en photo. »

Les témoignages des photographes comme ceux recueillis dans les familles laissent certes apercevoir une absence de familiarité et une gêne devant l'appareil, notamment en milieu rural, mais dans l'ensemble la joie de poser et de se découvrir en photo est largement partagée. Pour certains, la photographie est un signe de modernité. Tout comme elle illustre, dans la

propagande, les progrès réalisés par le pays, elle témoigne de la modernité de la famille et de son insertion dans la société socialiste. En l'absence de pratique domestique, le terme « amateur » (*amator*) désigne non pas ceux qui réalisent eux-mêmes leurs photographies, mais ceux qui font souvent appel aux photographes du service public et qui conservent une grande quantité de souvenirs photographiques. « La photographie témoigne d'un certain développement, explique un ancien cadre du Devoll, tout le monde n'était pas amateur de photographie comme nous ». Sans avoir jamais possédé d'appareil photo ni avoir envisagé d'en faire l'acquisition, il conserve de nombreuses photographies prises par les photographes du service public de passage dans son village ou à l'occasion des congés annuels de la famille, sur la côte. On relève dans ces images la présence des « emblèmes substitutifs ou complétifs » qui accompagnent les apparitions publiques[11] : on pose devant les marqueurs de la modernisation du pays (transports en commun, machines agricoles) ou devant les marqueurs du pouvoir (statues et portraits d'Enver Hoxha, affiches et banderoles) de façon à affirmer l'adéquation entre l'histoire familiale et le destin collectif.

Il faut pourtant compter avec les contraintes de l'organisation de la production. Les appareils privés sont rares et même les amateurs dépendent des studios publics pour le développement et le tirage de leurs photographies. Or, ceux-ci sont soupçonnés de rapporter à la police toute image hors-norme. Le contraste est ainsi marquant entre la joie exprimée à l'égard de la photographie et les poses statiques et sérieuses de la plupart des images. Ce n'est que dans les années 1980, et surtout après la mort d'Enver Hoxha en 1985, que la photographie de famille devient plus ludique : les sourires apparaissent, les poses sont plus fantaisistes. Jusqu'à cette époque, il est de rigueur de donner de soi une image digne et moralement irréprochable. Les tentations sont pourtant là et les photographes gardent le souvenir de demandes qui étaient alors qualifiées d'« extravagantes » et dénoncées comme des « apparences étrangères » : poses en cheveux longs et pantalons à bords larges pour les garçons, en décolleté ou en maillot de bain pour les filles, manifestations d'affection des couples, mariés ou non, poses dans l'intimité de la maison. Malgré les consignes et les risques encourus par les deux parties, de telles images ont pu être réalisées lorsque la négociation entre le client et le photographe aboutissait. C'est en partie pour répondre à ces comportements que l'organisation de la photographie de service public prévoit un contrôle renforcé du travail des photographes à partir de 1980 : commande, prise de vue, développement, tirage et remise des épreuves sont confiées à des employés différents qui se surveillent mutuellement et parmi lesquels figure un membre du parti. La photographie de famille est ainsi soumise, dans sa phase de production, à un contrôle idéologique

11 C. Bromberger, 1990.

et moral permanent qui témoigne *a contrario* du désir des individus de donner une autre image d'eux-mêmes que celle qui correspond aux codes de l'apparition publique.

Le même contrôle s'exerce aussi par la suite, dans les usages, de sorte que, tout autant qu'une joie, la photographie est une menace et peut devenir dangereuse. Dans un système répressif comme celui de l'Albanie communiste, la photographie de famille est un moyen de mesurer la conformité idéologique et morale des individus. En cas d'enquête ou d'arrestation, les albums sont saisis et contrôlés. D'où les pratiques de destruction et de mutilation des images visant à faire disparaître la trace de parents déchus ou de la fréquentation d'étrangers. Les familles dites à « mauvaise biographie », sur lesquelles pèse la menace d'une arrestation, doivent être particulièrement vigilantes[12].

L'exemple suivant montre comment la « photographie détruit la biographie », selon une expression de l'époque, tout comme, pourrions-nous dire, la biographie détruit la photographie. En 1973, Bedri est chauffeur sur un des grands chantiers hydro-électriques réalisés avec le soutien de la Chine. Pendant l'été, il emmène un petit groupe d'ingénieurs chinois pour une visite touristique à travers le pays. Les étrangers prennent des photos et invitent Bedri à poser, soit seul devant un paysage, soit au milieu de leur groupe et lui offrent des tirages qu'il envoie à ses parents et à sa fiancée. En 1978, lors de la rupture avec la Chine, ses parents détruisent toutes les images sur lesquelles il apparaît en compagnie des Chinois, désormais considérés comme des ennemis, pour ne garder que celles où il est seul. La famille n'a pas une « bonne biographie » (le père et un oncle ont fait de la prison) et ne peut pas prendre le risque d'être accusée d'entretenir des liens avec la Chine. De son côté, la fiancée ne se sent pas inquiétée et conserve intactes les images de Bedri au milieu des Chinois.

En contrepoint de la photographie de propagande, où des individus choisis pour leur fidélité et leur conformité (la « bonne biographie ») sont mis en avant, enthousiastes et souriants, la photographie de famille est ainsi faite de réserve, comme s'il fallait en montrer le moins possible.

L'organisation de la photographie de service public, source principale de la photographie de famille, se met en place dès les premières années du régime. Ses effets se font cependant sentir deux décennies plus tard, lorsque son monopole est assuré. Les années 1960 peuvent aussi apparaître comme celles d'un travail d'État sur la famille et les relations familiales. Pour lutter contre les solidarités lignagères et contre la famille bourgeoise, le régime insiste pour faire de la vie familiale et

12 Sur la notion de « biographie », voir G. de Rapper, 2006.

individuelle une question publique et collective. La définition du privé et du public est affectée par le principe selon lequel le parti est la seule source de morale[13]. L'organisation de la photographie correspond à ce principe : la photographie doit elle-même être « morale », c'est-à-dire représenter l'« homme nouveau » avec ses qualités de fidélité au parti, de dignité et d'honneur, et peut se transformer en « œil du pouvoir », c'est-à-dire en moyen de contrôle et de surveillance de l'intimité. Ce cadre contraignant n'empêche pas la photographie de recevoir une fonction familiale, celle de mettre en scène et de transmettre une histoire familiale, que celle-ci épouse le destin collectif ou s'y oppose. Les usages intimes de la photographie (principalement les modes de conservation et de transmission des images) permettent une appropriation personnelle d'images qui sont d'abord conçues comme des apparitions publiques et qui conservent ce caractère tout au long de leur existence.

13 A. P. Nikolla, 2012.

Références bibliographiques

Bouquet M., 2000, « The Family Photographic Condition », *Visual Anthropology Review*, 16, 1, p. 2-19.

Bourdieu P. (dir.), 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

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

Bromberger C., 2008, « De la ribote en Provence au sizdah bedâr au Gilân (Iran). Variations sur deux modes de sociabilité conviviale », in C. Bromberger, M.-H. Guyonnet (dir.), *De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, PUP, p. 47-55.

Chauvin L., Raby C., 2011, *Albanie. Un voyage photographique, 1858-1945*, Paris, Écrits de lumière.

de Rapper G., 2006, « "La 'biographie" : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies*, 4 [http://www.ejts.org/document565.html].

Gal S., Kligman G., 2000, *The Politics of Gender after Socialism. A Comparative-Historical Essay*, Princeton, Princeton University Press.

Garat A.-M., 2011, *Photos de famille. Un roman de l'album*, Arles, Actes Sud.

Jonas I., 2008, « Portrait de famille au naturel. Les mutations de la photographie familiale », *Études photographiques*, 22, p. 33-55.

Mélot-Henry A., 2012, *La photographie soviétique de 1917 à 1945*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest.

Nikolla A. P., 2012, *Njeriu i ri shqiptar. Ndërmjet moralit komunist dhe krizës së tranzicionit*, Tiranë, Onufri.

VII

Limites floues, frontières vives [2001]

Le miroir de la Méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie

Benoît Fliche

En Turquie, l'ethnicité semble être devenue un prêt-à-penser commun. Cette hégémonie nouvelle n'est pas sans étonner lorsqu'on se souvient de la frilosité des chercheurs en sciences sociales à parler d'ethnie jusque dans les années 1980. Si l'on fait exception de Pertev Naili Boratav dans un article de 1935[1], ce terme fut peu usité dans les grandes monographies ethnologiques des années 1950 et 60. On le trouve néanmoins sous la plume d'anthropologues anglophones comme Peter Benedict[2] ou Paul Magnarella[3].

Le terme « ethnie » n'apparaît dans les références bibliographiques en Turquie qu'au milieu des années 1990. Pour nous en rendre compte, outre l'étude des fichiers informatiques des grandes bases de données fournies par les catalogues en ligne des grandes bibliothèques turques, nous nous appuyons sur l'ouvrage de référence de Peter Alford Andrews[4].

Véritable somme sur laquelle nous reviendrons en raison de son importance, ce livre contient la bibliographie la plus complète sur l'anthropologie de la Turquie du XX^e^ siècle. Or, nous ne pouvons compter que neuf occurrences d'« *etnik* » (turc) ou d'« *ethnic* » (anglais) sur plus de mille titres référencés. Quatre occurrences sont en turc. Seuls Orhan Turkdoğan, Ahmet Caferoğlu et Ismail Beşikçi – anthropologues dont les positions politiques sont remarquablement opposées – utilisent le terme. Ismail Beşikçi[5] est un grand anthropologue engagé, qui paya par de longues années de prison ses prises de position scientifiques sur les kurdes

1 P. Boratav, 1935.
2 P. Benedict, 1974, p. 52 et p.54.
3 P. J. Magnarella, 1974, p. 33.
4 P. A. Andrews, 1989.
5 I. Beşikçi, 1969.

(dès les années 1970). L'un des deux autres anthropologues évoqués, Orhan Turkdoğan[6] – dont la rumeur veut qu'il ait dénoncé son collègue pour propagande marxiste et « séparatisme » – est un académicien que l'on peut aisément qualifier de nationaliste turc, ayant pourtant aussi un passé marxiste[7]. Il importe le terme des États-Unis où il a passé plusieurs années et où il a travaillé avec Paul J. Magnarella[8]. Ahmet Caferoğlu, quant à lui, est aussi très lié au courant nationaliste. Il utilise le terme dans le titre d'un article[9] mais il semblerait que cela soit un *hapax* : nous ne le retrouvons pas dans la suite de son œuvre.

À partir du milieu des années 1990, la présence forte de ce terme dans le vocabulaire invite à une interrogation sur son rôle dans « l'écriture de la différence[10] ». Autrement formulé, la place centrale qu'il occupe dans le champ académique n'est pas sans conséquence sur la façon dont s'organise et s'écrit la différence. Il n'est pas du tout dit que son usage s'accompagne d'un gain scientifique considérable. La catégorisation « ethnique » des groupes culturels ne conduit pas nécessairement à une écriture plus subtile de l'altérité. En témoignent les réactions de ces étudiants en anthropologie des grandes facultés d'Istanbul qui, lors du premier congrès sur les « *Turkish studies* » (2012, Université de Bilgi, Istanbul), ont boycotté la manifestation en raison de l'usage de ce signifiant « *turkish* » qu'ils ont fait résonner comme élément d'exclusion de toutes les identités, participant pourtant au même mouvement identificatoire qu'ils étaient en train de dénoncer. Outre que le sport du moment était de viser la cible que représentait ce signifiant « national », l'argument de la compétition des signifiants identitaires comme mode unique de critique et d'écriture en disait long sur l'efficacité narcissique qu'induit toute énonciation identitaire.

Ne jetons pas la pierre à cette sensibilité identitaire même si elle peut paraître exacerbée de prime abord : l'énonciation de l'ethnicité a en effet été longtemps problématique en Turquie. Ces étudiants ont sans nul doute raison de s'élever contre cette impossibilité de se dire « autre ». Jusqu'alors, la passion du Un empêchait tout recours à ce vocable d'« ethnique ». Autrement dit, la relation à l'Autre ne pouvait s'écrire sur un mode « ethnique ». Le retour sur cette impossible écriture mettra en perspective le changement auquel nous assistons depuis plusieurs années. Nous verrons cependant à quel piège l'usage de cette notion semble invariablement conduire. Je rejoindrai Carole Ferret qui, dans la continuité de la distinction opérée par

6 O. Turkdoğan, 1971.
7 Ç. Özdemir, 2008, p. 270-299.
8 P. J. Magnarella, O. Turkdoğan, 1976.
9 A. Caferoğlu, 1973.
10 M. de Certeau, 2011, p. 245.

Jean-Pierre Digard[11], remarque que les premiers à critiquer les doctrines substantialistes, mettant l'accent sur le « construit » de l'identité, continuent d'utiliser de façon « substantielle » l'ethnicité[12]. Il doit être bien clair qu'il ne s'agit nullement d'un jugement ou d'une déconsidération des travaux analysés ici. Ce serait trop simple. Je me loge donc à la même enseigne et je n'échappe pas à ce piège dont j'essaierai de définir les ressorts.

La passion de l'unité

Les raisons de ce rejet de l'« ethnique » ont d'abord été politiques. C'est donc par prudence que l'anthropologue Peter Alford Andrews précise, dès les premières lignes de son ouvrage, que cet usage ne répond en rien à un projet « politique ». L'objectif est, « exclusivement » de produire des données précises pour l'ethnologie. Il prend bien soin de souligner qu'on ne saurait d'ailleurs confondre « nationalité » et « ethnicité » :

> « *In the context of Turkey, it is particularly important to emphasize this difference, since the* ethos *upon which the Republic is based has, since its earliest years, incorporated use of the word* Türk *in an ethnic as well as a national sense*[13] ».

Cette confusion, sciemment entretenue, n'est pas sans verrouiller la question : le jeu de connotation est construit de telle manière qu'évoquer une différence ethnique revient, dans le même temps, à évoquer une différence nationale et, par là, à remettre en cause l'unité de la nation turque. La différence ethnique ne saurait être écrite sans qu'elle soit neutralisée de toute charge politique, à entendre « séparatiste ». Nous retrouvons là une inquiétude, voire une angoisse de la division nationale, que d'autres chercheurs ont bien analysée[14]. L'angoisse du démembrement induit que la moindre expression d'une différence est interprétée comme une tentative de division, comme le montrent de nombreux slogans : « Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie », ou encore « *Sehitler ölmez, Vatan bölünmez* » (« Les martyrs ne meurent pas, la patrie est indivisible »).

La Turquie est posée comme indivisible ; elle est Une. Cette peur de la division constitue, pour certains, le « syndrome » de Sèvres, du nom du

11 J.-P. Digard, 1988, p. 10-11.
12 C. Ferret, 2011, p. 460.
13 P. A. Andrews, 1989, p. 18.
14 E. Massicard, 2002 ; E. Copeaux, 1997 ; 2000.

traité signé le 10 août 1920 à la sortie de la Grande Guerre qui démantelait l'Empire mais qui ne fut jamais appliqué. La construction nationale, à commencer par la guerre d'Indépendance menée par Mustafa Kemal, a été conduite contre ce traité. Ce qualificatif de « syndrome » est à prendre au sérieux car il indique bien que nous sommes en présence d'une logique qui impose sa vérité sans que l'on puisse lui en opposer une autre, par simple fait d'argumentation. Une logique vient envahir l'espace du raisonnement. Elle finit par en être le principe organisateur.

Notons toutefois que ce syndrome ne date pas du traité de Sèvres. Il lui est antérieur. En effet, les difficultés de l'écriture de toute « coupure culturelle[15] », désignée par le signifiant « ethnique », doivent être appréhendées dans une longue histoire du rapport de l'Empire ottoman à la différence. Comme l'écrit Karen Barkey[16], l'Empire a été longtemps celui de la différence ou, pour le dire autrement, l'empire de l'indifférence. Jusqu'au XVIII^e siècle, la diversité des populations installées sur le territoire ne constituait pas une question politique majeure, hormis peut-être la question du nomadisme qui commença à se poser graduellement durant l'époque moderne. L'espace ottoman était en extension, non borné par une frontière définissant l'appartenance interne[17]. Toujours repoussé, ce bord ne constituait pas son élément d'identification. L'espace était « ouvert ».

La question politique présidant à sa structuration était davantage ce qui se trouvait à l'extérieur de lui, que ce qui le composait. L'indifférence à la différence interne est si patente que cette machine de guerre orientée vers la conquête ne comptait aucun signifiant associé à ses habitants jusqu'à la fin du XVIII^e siècle[18]. L'Empire ottoman ne disposait pas d'un concept de citoyenneté comme dans le système romain[19] : une fois sous la loi du Sultan, une fois dans l'ensemble ouvert, les individus n'étaient pas porteurs d'un signifiant les rattachant à cet ensemble. Nous retrouvons ici l'une des priorités des ensembles ouverts : l'homogénéité des points le composant ne constitue pas son principe de définition. Ce dernier repose uniquement sur l'ensemble complémentaire. Nul besoin de produire un signifiant pour se ranger derrière lui.

Si l'on note une absence de signifiant faisant lien identificatoire, il ne reste pas moins que des différences entre groupes sociaux, culturels et religieux étaient maintenues en vue de « conquérir » de nouveaux territoires. L'indifférence ne signifie en aucune façon l'égalité de statut. Cette structure inégalitaire doit être entendue comme une volonté de maintien des frontières entre groupes. Les dirigeants de l'Empire étaient

15 M de Certeau, 2011 [1975].
16 K. Barkey, 2008.
17 R. Kasaba, 2001, p. 124 et p. 114.
18 N. Sigalas, 2007, p. 412 et p. 409.
19 K. Barkey, 2008.

dotés d'un pragmatisme et d'une étonnante capacité à accepter une grande diversité de situations juridiques et sociales, à condition que cela ne trouble pas l'ordre. Loin d'imposer *une* loi, le mode de gouvernement était plutôt dans l'art de l'aménagement, de la négociation, *par l'exception*[20].

Tout commence à basculer au moment où l'Empire se contracte, perdant peu à peu ses territoires. Le traité de Karlowitz en 1699 est souvent considéré par les ottomanistes comme le début du déclin de l'Empire ottoman. Avec lui, un changement topologique se produit : l'ensemble ottoman se ferme. Conséquence de ce passage de l'extension au maintien, ce n'est plus la guerre mais la paix à l'intérieur de l'espace qui détermine la question politique ottomane[21]. À la même période, apparaît le terme « *osmanli* » (ottoman) qui vient désigner les sujets du sultan[22]. Autrement dit, un signifiant vient désigner les éléments de cet ensemble ouvert qui est en passe de se fermer[23]. Comme dans un ruban de Möbius, les deux phénomènes ont l'air de se répondre dans un jeu d'avers et de revers alors qu'ils appartiennent bien à la même face et participent de la même logique.

Le siècle suivant est celui des « réformes ». Là encore, l'émergence de nouveaux signifiants liés à la différence est remarquable, comme nous pouvons le lire dans le texte fondateur des « réformes » (*Tanzimat*) dit du « rescrit sacré de la maison des roses », proclamé le 3 novembre 1839 par le vizir du sultan Abdulmecit I[er]. Ce document est considéré comme la charte des réformes ottomanes. Le texte, si nous nous référons à la traduction de Thomas Xavier Bianchi[24], introduit un signifiant : *tebaa'*. Thomas Xavier Bianchi le traduit par « sujet », avec une note de bas de page pour préciser qu'il n'existe pas dans le dictionnaire, puisqu'il est nouveau. Il précise que cette désignation annule la distinction qui existait autrefois entre les musulmans et les non-musulmans. Ce changement de signifiant n'est donc pas anodin. Il opère une homogénéisation de l'ensemble en annulant la frontière confessionnelle. Pour la première fois, l'Empire propose un trait unaire, un signifiant comme élément d'identification. Cette parole du sultan fut-elle suivie d'effet ? Le bilan est très mitigé[25]. Cette tentative doit être replacée dans son contexte politique : en 1839, l'Égypte et la Grèce ont déjà acquis leur indépendance. Les Ottomans ont conscience de la fragilité géopolitique de leur empire. Le constat est là : le nationalisme de type européen, ce concept qui voudrait qu'à chaque peuple corresponde un territoire, se diffuse d'ouest en est et gagne de proche en proche tous les « peuples » de l'Empire ottoman : il impose son

20 M. Aymes, B. Gourisse, E. Massicard, 2013 ; H. Bozarslan, 2013.
21 R. Kasaba, 2001, p. 115.
22 N. Sigalas, 2007, p. 409.
23 N. Sigalas, 2007, p. 410.
24 T.-X. Bianchi, 1852.
25 M. Aymes, 2010.

mode d'écriture de la coupure culturelle. Dès lors, la question d'un territoire indexé à une différence devient centrale.

La transformation introduite est radicale car il ne s'agissait pas « simplement » de réformer l'État mais, selon un mot supposé d'un des grands réformateurs de l'époque, de « créer une nation pour cet État[26] ». L'articulation entre territoire et différence va se repenser à partir de cet impératif, introduisant un changement topologique majeur : avec la fermeture de l'espace, les points qui le constituent doivent avoir les mêmes caractéristiques que son bord, lui-même défini par ce nouveau signifiant « ottoman ».

Officiellement, pour des raisons d'administration du territoire, l'État renforça ces différences en cherchant à les identifier, devenant par là un « Empire de la taxinomie[27] ». Ce jeu identificatoire ne concerna pas que les « non-musulmans ». À l'intérieur de l'ensemble même des « musulmans », une différence commence à opérer entre « nomades » et « sédentaires », et entre « turcs » et « arabes », les premiers ayant vocation à dominer les seconds[28]. Plus largement, un jeu de différenciation se met graduellement en place, avec l'apparition de nouveaux signifiants venant découper l'ensemble ottoman : *türk* en est un, *millet* en est un autre. Ce dernier signifiant revêt une grande importance.

Comme le souligne l'historien Marc Aymes[29], il est devenu coutumier de mettre un trait d'union entre *millet* et nation. Les nations seraient la continuité « naturelle » des *millet*. Ce trait d'union entre les deux termes mit en fait beaucoup de temps pour s'imposer. Au XIXe siècle, *millet* ne veut pas dire « nation ». Il a alors de nombreuses significations ; il désignerait plutôt le « peuple », sans que cette notion soit elle-même très précise. « Nation » est surtout traduite par le terme d'ümmet. Il reste néanmoins que,

> « […] paradoxalement, tous les lexicographes se sont refusés à accepter *millet* comme équivalent de "nation" bien que ce soit devenu la signification courante après[30] ».

Millet a été le terme utilisé par le pouvoir pour administrer les non-musulmans, en l'institutionnalisant en un système. À partir du XIXe siècle,

> « le *millet*, nous dit Marie-Carmen Smyrnelis, est chargé d'encadrer, dans tous les actes de leur vie, les habitants non-musulmans de l'Empire ottoman, cela au moyen des pouvoirs dont il jouit en matière de justice, d'état civil ou d'éducation[31] ».

26 H. Bozarslan, 2013, p. 145.
27 F. Dundar, 2015.
28 R. Kasaba, 2001, p. 125.
29 M. Aymes, 2005.
30 J. Strauss, 2002, p. 23.
31 M.-C. Smyrnelis, 2005, p. 40.

Là encore, nous retrouvons la logique « möbienne » : « *millet* » serait en quelque sorte l'envers du nationalisme alors que nous sommes en réalité sur la même face. Il en va de même du terme de « minorité » (*ekaliyet* en turc). Ce terme émerge au début du XX^e^ siècle. Il est contemporain de la violence de masse « qui s'abat sur les populations considérées comme minoritaires *i.e.* comme non assimilables à la nation ; cette dernière étant définie en tant que majorité[32] ». Cette logique möbienne se comprend à la lumière de l'échec de l'État à produire un Un identificatoire politiquement viable. La production de la différence par l'État est un moyen pour lui d'institutionnaliser sa position de domination :

> « Si l'on examine les interactions qui existaient dans la société en dépit des catégories formelles, nous dit Resat Kasaba, on se rend compte que les populations défiaient en réalité tout classement[33] ».

Ces zones grises – dont les nomades étaient les premiers agents, raison pour laquelle ils furent les premiers en ligne de mire du pouvoir ottoman dès le XVIII^e^ siècle – offraient des croisements culturels qui rendaient difficilement le discernement imaginaire.

Pour mettre un terme à ces images floues, des campagnes « ethnographiques » furent organisées sans autre but que décompter. Dès lors, les signifiants utilisés pour décrire les écarts culturels émergent peu à peu. Le terme « ethnique » n'est pas repris bien qu'il soit connu. Au milieu du XIX^e^ siècle, lors de l'introduction de l'ethnologie, sont préférés les termes d'ümmet (« communauté religieuse ») et *kavim* (« peuple[34] »). L'ethnologie est traduite comme *ilm-i ahval-i akvam*, *akvam* étant le pluriel de *kavim*.

La présence de ce dernier terme ne doit pas donner l'impression d'une stabilité des signifiants censés décrire la différence. Nous l'avons noté ailleurs[35] : *oba*, *aşiret*, *kabîle* sont autant de mots désignant les réalités nomades et tribales et ayant des significations très différentes selon la localité. L'historien américain Resat Kasaba note la même approximation terminologique[36]. L'historienne Aylin de Tapia montre bien dans sa thèse qu'en Cappadoce, dans les sources administratives ottomanes, le mot de *kavim* désigne les *aşiret* (clans tribaux), c'est-à-dire les nomades, que l'on trouve la mention de « musulmans » et de *gayrimuslim* (« non-musulman »), de *zimmi* et de *reya*, mais que le terme de *millet* arrive tardivement, en tout cas bien après les années 1850[37].

32 N. Sigalas, A. Toumarkine, 2008, § 7.
33 R. Kasaba, 2001, p. 125.
34 Y. Okay, 2012.
35 B. Fliche, 2007.
36 R. Kasaba, 2001, p. 118.
37 A. A. de Tapia, à paraître.

Il reste néanmoins que les fonctionnaires et les bureaucrates n'ont pas attendu la stabilisation épistémologique des catégories comptables pour commencer à décompter. L'ethnographie, comme l'a bien montré l'historien Fuat Dündar[38], a servi une ingénierie démographique : le dénombrement a touché toutes les populations de l'Empire. Si l'on suit Resat Kasaba, les Ottomans furent incapables de produire une véritable politique autour d'un trait unaire qui aille au-delà de sa diversité :

> « L'échec de la politique les conduisit à considérer la séparation ethnique et religieuse de leurs sujets comme une condition préalable à la création d'une société stable et prévisible[39] ».

La passion de la coupure et du classement par « peuple » se corrèle à l'idée d'un Un qui ferait tout, avec les mathématiques dont elle se réclame[40]. Dès lors, le vocabulaire de la différence s'indexe sur un impératif : celui de l'unité. Les peuples sont formés, comptés, découpés, déportés pour qu'il ne reste sur un espace aucunement défini un Un homogénéisant, total, absolu. Le différent est expulsé vers un « même » hors des « frontières » de ce Un. Et lorsque cette différence n'a pas d'ailleurs, son destin se noue à celui de sa disparition, comme ce fut le cas des Arméniens, comme nous le rappelle un entretien d'une grande richesse entre Ahmet Insel et Michel Marian[41] :

> « – Ahmet Insel : Quand je regarde ce qui s'est passé, je vois plutôt la volonté d'un groupe de déporter une population de l'Empire ottoman ; et je sais que cette déportation s'inscrit dans une logique d'ingénierie démographie. Les Grecs sont chassés vers la Grèce, les Bulgares sont chassés vers la Bulgarie, les Arméniens n'ont pas de patrie, alors…
> – Michel Marian : Alors, ils sont chassés dans le désert. L'anéantissement… ».

La République s'inscrivit dans le même programme. L'anthropologie biologique fut mise à contribution en stabilisant les signifiants de l'altérité. Les notions de race (ırk), de lignée (*soy*) ont été à l'origine d'une entreprise d'État pour créer un corps national, une « race turque », sous l'impulsion de Mustafa Kemal Atatürk et de sa fille İnan. Une campagne dans les années 1930 préleva les mesures de plus de 60 000 sujets pour démontrer l'équivalence imaginaire entre brachycéphalie et turcité[42]. Pour Atatürk, l'enjeu est, littéralement, de donner un corps à la nation et d'en projeter son image aux autres nations. Cette construction imaginaire prend appui sur la « théorie de l'histoire turque » (1928) selon laquelle les Turcs seraient les

38 F. Dundar, 2006.
39 R. Kasaba, 2001, p. 125.
40 F. Dundar, 2006 ; N. Sigalas, A. Toumarkine, 2008.
41 A. Bonzon, A. Insel, M. Marian, 2009, p. 113.
42 Z. Toprak, 2012.

ancêtres de la Civilisation. L'Europe ne fut que le récipiendaire d'une haute culture répandue partout sur la surface de la terre plusieurs millénaires avant notre ère par la « race » alpine des proto-turcs brachycéphales d'Asie centrale. Les Turcs seraient donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant par l'Europe. Nous retrouvons le même procédé dans la théorie de la langue solaire (1935). Elle repose sur quelques propositions « simples » : la langue turque est la langue mère de l'humanité ; la « race » turque originaire d'Asie centrale est la source de toutes les grandes civilisations[43].

Dans les deux théories, nous retrouvons la même « épistémopathologie », pour reprendre le terme proposé par l'historien Emmanuel Szurek[44], qui propose un renversement topologique : la frontière entre eux et les autres est abolie. Même s'il ne le sait pas, le « différent » est toujours « semblable ». Autant dire que nous sommes en présence d'un délire, au sens psychopathologique, qui tente la « conversion » de toute dissemblance en « même ». *Plus rien d'extérieur ne lui est étranger* : plus de murs, plus de ponts, seulement des miroirs en guise de tolérance.

Mosaïque et papier marbré

Cet impossible travail symbolique de l'écriture de la différence trouve une expression particulière dans cet adage souvent répété : « *Türkiye'de yetmiş iki buçuk millet var* » (en Turquie, il y a 72,5 *millet*). Que la moitié de *millet* désigne les Roms n'est pas innocent : marginaux et déconsidérés, les Roms sont désignés comme ne pouvant être « complets », comme bâtards. Outre son racisme, la lecture que nous pouvons avoir de cet adage est cette impossibilité de compter. Ce « demi », ce reste, indiquant bien qu'il y existe un manque, un élément incomplet empêchant que la série puisse être entièrement comptée. L'impossibilité d'en passer par le symbolique, en raison de cette nécessité politique de la faire disparaître ou de la neutraliser, explique en partie que ce soit par le registre imaginaire qu'elle fut appréhendée.

Nul besoin de revenir sur la place centrale qu'occupa dans ce dispositif le folklore national[45]. La diversité est donc « imaginée » avant de pouvoir être symbolisée. Prise dans ce processus imaginaire, la coupure culturelle semble être neutralisée et dépolitisée[46]. Dès lors, l'« ethnique » se trouve

43 E. Szurek, 2013
44 E. Szurek, 2013, p. 529.
45 A. Öztürkmen, 1998 ; M.-H. Sauner, 1995 ; B. Fliche, 2007.
46 E. Massicard, 2005.

pris par cette nécessité politique de produire une image, ce à quoi a contribué très largement l'ouvrage de Peter Alford Andrews, malgré lui.

Même si Peter Alford Andrews prend les précautions d'usage pour ne pas inscrire son entreprise dans une polémique « politique », il reste néanmoins que son objet – l'ethnique – véhicule dans sa définition même le processus de diction de la différence. Ainsi la définition que donne Andrews, dès la première page de l'ouvrage, est-elle centrale pour comprendre la façon dont la différence ethnique va être « imaginée » :

> « *By ethnicity we understand the concepts, sentiments, and actions which characterize ethnic groups. They define these in contradistinction to other, comparable groups within a state.*
> *Ethnic groups are generally endogamous groups, whose criteria for cultural self-definition are common traditions selected form the past*[47] ».

Nous remarquerons que dans ce premier temps de la démonstration, l'ethnicité est pensée sous l'ordre de la relation. Suivons encore un peu l'auteur : pour lui, est importante « l'image à laquelle le groupe s'identifie et avec laquelle le groupe peut être reconnu et se reproduire lui-même de génération en génération comme distinct des autres groupes voisins. Dans ce sens, ethnicité n'est pas à confondre avec nationalité ». Et de poursuivre que cette ambigüité n'est jamais levée mais qu'une ethnologie « responsable » doit maintenir cette distinction[48]. Peter Alford Andrews ne contribue pas à lever l'ambiguïté. Est-ce que cela renvoie à la conception d'Ernest Renan de la nation ? L'ethnie deviendrait-elle une « nation » au moment où elle se dote d'un projet politique ? Le texte de Peter Alfort Andrews ne le dit pas.

Andrews met au centre de la relation ethnique la question de l'image. L'ethnicité serait donc une relation spéculaire. Nous retrouvons la dimension spéculaire au cœur même de la définition de la relation identitaire ethnique, comme dans toute relation identitaire. Il s'agit de l'image que l'on offre à l'autre et sur laquelle le narcissisme vient se fonder[49].

Une fois posée cette image, tout le livre bascule dans l'imaginaire : Peter Alford Andrews va donner à ses lecteurs une image des « ethnies » présentes en Turquie. Pour cela, il va utiliser trois critères – la langue, la religion et l'organisation « tribale » – qu'il fait varier en arguant que les groupes peuvent maintenir leur identité en appui d'un de ces trois critères. Toutes les combinaisons sont possibles et envisagées. Il dresse ainsi une liste exhaustive de 47 groupes ethniques. Cette liste va littéralement fixer le paysage « ethnique » de la Turquie et se traduit concrètement par une

47 P.-A. Andrews, 1989, p. 17.
48 P.-A. Andrews, 1989, p. 18-19.
49 J. Lacan, 1965 ; S. Thibierge, 2007.

cartographie et une démographie, comme le projet ethnographique impérial du XIXe siècle. L'édition turque, considérablement appauvrie des excellents articles scientifiques qui accompagnaient l'édition anglaise, reprend cette liste. Elle fige l'image des groupes. Ce découpage peut être remis en question comme nous le voyons dans le livre de Cemal Şener[50]. De façon concomitante au livre de Peter Alford Andrews, la métaphore de la *mosaïque* fut dès lors la plus communément utilisée à partir des années 1990, après l'ouverture des années Özal[51], pour évoquer la diversité culturelle.

Pourtant un minimum d'ethnographie – pas grand-chose : quelques mois dans un village anatolien suffisent – fait rapidement apparaître l'instabilité des signifiants au niveau de l'ensemble du territoire national, les appellations locales et les sens divergents parfois d'un village à l'autre, contribuant ainsi à un sentiment de grande confusion, notamment lorsque l'on accepte de changer de focale et que l'on descend à des niveaux microscopiques d'observation. La réalité devient alors plus complexe, plus « fluide ». Voilà un informateur qui se définit comme Turc puis, deux mois plus tard, se dira *Türkmen*, pour enfin se réclamer de telle branche alévie, tout en se déclarant *hanefi* [52]. De quoi déconcerter l'observateur... Qui conclura après un effort de logique louable que décidément, l'identité est fluide, voire floue, en tout cas situationnelle et qu'il est difficile de compter dessus.

Ce saut épistémologique de la « fluidité » est effectué depuis dix ans par une bonne partie de l'anthropologie turque. Dans un mouvement d'énonciation « libérateur », les chercheurs parlent plus facilement d'ethnicité. Bien sûr, le conflit turco-kurde a joué un rôle – finalement paradoxal – pour faire apparaître dans l'arène politique ce signifiant « ethnique ». Le terme émerge du champ politique pour s'imposer dans le champ scientifique. Parler d'ethnicité reste un acte politique. Toutefois, pour les anthropologues de Turquie, il s'agit d'en parler autrement qu'en termes de « mosaïque ». Un ouvrage d'un excellent photographe marque le tournant : *Ebru* (mot turc pour désigner le papier marbré[53]).

Attila Durak a construit son projet à partir des 47 groupes ethniques listés dans le livre de Peter Alford Andrews qu'il prévoyait de tous photographier. Pourtant il note, d'une façon franche, l'impossibilité d'une catégorisation culturelle ou ethnique :

> « La manière dont les gens se définissent est bien plus complexe et diverse que nous ne pouvons l'imaginer[54] ».

50 C. Şener, 2006.
51 E. Massicard, 2005.
52 B. Fliche, 2007.
53 A. Durak, 2009. Cet ouvrage est conçu au départ pour une exposition de photographies.
54 A. Durak, 2009, p. 29.

Son travail de terrain va à l'encontre de son travail d'exposition qui consiste à coller des images – très esthétiques – à des signifiants « ethniques », bref à établir un catalogue ethnique. L'auteur est conscient de cette résistance au réel de l'identité de l'autre. Il reconnaît avoir rencontré beaucoup de réticences de la part des personnes photographiées. Nombreuses furent celles qui refusèrent de participer au projet ou n'acceptèrent pas que soit figurée leur identité « ethnique » supposée. Pour Attila Durak, une peur de l'énonciation de la différence expliquerait ce silence. Il rencontra aussi ce qui est assez commun dans les processus identitaires, à savoir l'intolérance face à la différence de l'autre. La candeur de cette « découverte » rejoint celle du projet photographique ; candeur soutenue par plusieurs personnalités scientifiques « de Turquie » légitimant cette nouvelle métaphore de la diversité en Turquie.

L'argument principal défendu par ces grands noms du paysage intellectuel turc est le suivant : plutôt qu'utiliser l'image de la « mosaïque » dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle fige les identités dans des catégories « substantielles », *l'ebru* aurait cette particularité de produire des frontières floues. L'idée centrale est d'avancer que toutes les identités sont « métisses » et que les frontières sont « poreuses ». L'anthropologue Ayşe Gül Altınay précise bien que le projet est autant politique qu'épistémologique.

Précisons le contexte : nous sommes en 2005-2006 durant les années glorieuses de l'AKP[55]. Souffle un vent de liberté. Grâce aux Universités du Bosphore et de Bilgi Istanbul et de celle de Sabancı, un colloque très important – intitulé *Les Arméniens ottomans à l'époque de la chute de l'Empire : responsabilité scientifique et questions de démocratie* – a pu avoir lieu. Pour la première fois, le mot « génocide » fut prononcé publiquement. L'enthousiasme dans le monde académique est général, malgré les signes évidents de raideurs persistantes sur ces questions identitaires. Deux ans plus tard, le vent tournera : Hrant Dink sera assassiné, meurtre qui marque la fin de cette courte parenthèse où certaines choses ont pu s'articuler.

Toutefois en 2005, beaucoup d'intellectuels turcs sont enthousiastes et proposent une nouvelle façon de concevoir l'identité en Turquie. Ainsi, un nouveau signifiant « *Türkiyeli* » (de Turquie) est introduit en concurrence de « *Türk* ». Pour l'anthropologue Ayse Gül Altınay, il s'agit d'un premier pas pour reconnaître une identité vers une citoyenneté constitutionnelle et établir ainsi une différence entre une *supra-identité* fondée sur le statut de citoyen de Turquie et une *sub-identité* turque, kurde, laze ou juive. Le moment semble historique : il s'agit de proposer une voie alternative au nationalisme essentialiste et à la mosaïque multiculturaliste. Pour l'anthropologue, *Ebru* remet en question les présupposés de l'homogénéité

55 Adalet ve Kalkınma Partisi (Parti de la justice et du développement).

culturelle répandus sur les concepts de minorité et de pluralité. Cela évoque la fluidité, le mouvement, la souplesse, la transition[56].

Cette métaphore de *l'ebru* a une certaine consistance lorsque l'on compare son procédé technique à celui de la mosaïque (ce que ne fait d'ailleurs pas Attila Durak, étrangement). La mosaïque est une construction qui s'organise autour d'un « tout » final. Chaque pierre n'a de sens que par rapport à sa voisine ; l'ensemble s'organise en une image. D'autre part, la matérialité donne une solidité à l'image qui traverse le temps.

L'*ebru* est un travail pénible notamment en raison de l'odeur que dégage le support aqueux. Celui-ci est plus dense que les liquides colorés déposés dessus. Il nécessite une excellente préparation. À la différence de la mosaïque, le dépôt des couleurs n'est jamais entièrement maîtrisé : l'aléatoire intervient toujours, si bien qu'il est presque impossible d'avoir deux papiers marbrés similaires. Par ailleurs, la composition ne s'organise pas nécessairement autour d'une image finale, autour d'un Un. Bien sûr, les plus grands artistes sont capables de réaliser des représentations (fleurs, etc.). Mais cela n'est pas l'objectif principal : le hasard a une grande place. En ce sens, filer la métaphore du papier marbré n'est pas infondé, sauf qu'en Turquie l'ingénierie démographique sévit depuis plus d'un siècle. Cela inviterait plutôt à penser la diversité selon un mode « mosaïque », c'est-à-dire maîtrisé et organisé autour d'« Un » tout. Puis, comme le faisait remarquer une pratiquante du papier marbré, de quelle « fluidité » parle-t-on ? Est-elle celle d'avant le séchage de la feuille de papier ? Car après séchage, les couleurs sont prises, l'image stabilisée, les frontières précisées. De la même façon que pour la mosaïque, nous obtenons une icône toute aussi aliénante.

Il est assez significatif, dans cet *Ebru*, qu'il revienne à une romancière de souligner la force aliénante de l'image[57]. Elif Şafak, à travers une courte nouvelle, raconte l'histoire d'une petite fille confrontée au miroir identitaire qu'une institutrice lui présente. Elle sombre peu à peu dans le silence. Une question scande tout le texte, non sans lien avec le soufisme, répétée comme un refrain : « qu'est-ce qu'une image ? ». On admirera la force de cette question dans un livre de photographies voulant donner une *image* de la « diversité » culturelle turque.

Qu'est-ce qu'une image ? Force est de constater que nous revenons à son pouvoir d'aliénation, cette façon dont nous sommes englués dans le registre de l'imaginaire. L'anthropologie des identités « ethniques », religieuses ou autres ne semble pas échapper à ce regard de Méduse. Dès que nous abordons la question de face, nous sommes pétrifiés. Nous savons que tout cela est « fluide ». Et pourtant, à peine ce rappel établi, nous retombons dans autant de

56 A.-G. Altınay, 2009, p. 19-26.
57 E. Şafak, 2009, p. 73-81.

réifications que de groupes que nous étudions. Pour prendre une comparaison, nous nous retrouvons dans la même erreur qu'un mathématicien commettrait si, s'intéressant à la notion de fonction entre un ensemble E et un ensemble F, il se retrouvait à décompter à l'infini les éléments constituant ces deux ensembles, oubliant l'essentiel, à savoir la fonction qui les relie. S'impose la généralisation du constat de Carole Ferret sur les études centrasiatiques[58]. Nous comprenons aussi que les débats autour de l'ethnicité, en France comme en Turquie, aient souvent donné le sentiment de tourner en rond.

Pourtant l'anthropologie a montré quelque chose : il faut entendre l'ethnicité comme une relation entre des groupes. Mais de quel type de relation parle-t-on ? D'une relation symbolique, c'est-à-dire ayant une valeur de fonction, ou d'une relation imaginaire, c'est-à-dire d'un domaine qui relève du champ de l'optique ? La question mérite d'être posée lorsque nous voyons que le registre imaginaire a pour effet de fixer l'observateur sur des objets qu'il aimerait pourtant dépasser.

Si nous suivons Frederik Barth[59], plus récemment Rogers Brubaker[60], ou encore Jean-François Gossiaux[61], la relation ethnique devrait s'appréhender selon un mode logique. Jean-François Gossiaux le démontre bien : la relation ethnique pose, comme présidant à la relation à l'autre et au semblable, une *relation d'équivalence*, au sens mathématique[62]. Cette logique rudimentaire permet d'ordonner le monde dans une dangereuse et violente simplicité : l'efficacité du symbolique pour reprendre l'expression de Claude Lévi-Strauss.

Pourtant, parlant de l'identité, Claude Lévi-Strauss ne semble pas l'inscrire du côté du symbolique. La conclusion du séminaire sur l'identité publié en 1977 reste claire sur ce point[63]. Alors que la majorité des articles fait une place à des questionnements topologiques clairement hérités des séminaires de Lacan, notamment celui de *l'identification* de 1961-1962[64], Lévi-Strauss pose au centre du dispositif identitaire la question de la relation spéculaire à l'autre qu'il emprunte aussi, mais sans le nommer, à Lacan, faisant référence à un article célèbre sur le stade du miroir[65].

Cette relation spéculaire, imaginaire, est l'autre axe de réflexion de l'anthropologie. Il est celui qu'emprunte depuis plusieurs années Christian Bromberger. Dans le prolongement de Claude Lévi-Strauss, Christian Bromberger propose une notion centrale, à partir de son travail sur le

58 C. Ferret, 2011, p. 460.
59 F. Barth, 1995.
60 R. Brubaker, 2006.
61 J.-F. Gossiaux, 2002.
62 J.-F. Gossiaux, 2002, p. 17.
63 C. Lévi-Strauss, 1997.
64 J. Lacan, 2008 [1961-1962].
65 J. Lacan, 1965.

monde méditerranéen : celle de « différences complémentaires ». Dans un article fondamental intitulé « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontement dans le monde méditerranéen[66] », Christian Bromberger développe cette idée de la Méditerranée comme lieu d'un système de « différences complémentaires » :

> « […] il ne me semble pas cependant que l'on puisse jeter si facilement la Méditerranée avec l'eau du bain. À vrai dire, ce qui donne sa cohérence à ce monde, ce ne sont pas tant des similarités repérables que des différences qui forment système. Et ce sont sans doute ces différences complémentaires, s'inscrivant dans un champ réciproque, qui nous permettent de parler d'un système méditerranéen. Chacun se définit, ici peut-être plus qu'ailleurs, dans un jeu de miroirs (de coutumes, de comportements, d'affiliations) avec son voisin. Ce voisin est un proche dont il partage les origines abrahamiques et ses comportements ne prennent sens que dans ce jeu relationnel[67] ».

Christian Bromberger fait référence au texte de Sigmund Freud sur le narcissisme des petites différences et montre à travers plusieurs exemples comment les frictions et les antagonismes émergent entre groupes au moment où les proximités culturelles ou sociales deviennent trop réduites[68]. Cette référence à Freud et au narcissisme place, au centre de la relation ethnique, la question de la dimension spéculaire de l'identité.

Ces différentes approches ne sont pas incompatibles : l'imaginaire et le symbolique se nouent. Il reste à savoir comment. Ici n'est pas le lieu de développer plus en avant ces questionnements, mais peut-être celui de rappeler que des textes fondamentaux de la psychanalyse ont abordé ces problèmes, au premier rang duquel se trouvent celui de Sigmund Freud[69] et celui de Jacques Lacan sur le stade du miroir[70], texte d'accès difficile mais dont l'anthropologie gagnerait beaucoup à le faire entrer dans son patrimoine.

66 C. Bromberger, 2005.
67 C. Bromberger, 2005, p. 126.
68 C. Bromberger, 2005, p. 135.
69 S. Freud, 1962 [1921].
70 J. Lacan, 1965.

Références bibliographiques

Altınay A.-G., 2009, « Ebru : reflets sur l'eau », in A. Durak (éd.), *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 19-26.

Andrews P. A. (éd.), 1989, *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert [*Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B, Geisteswissenschaften, 60].

Aymes M., Gourisse B., Massicard E. (éd.), 2013, *L'Art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie, de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala.

Aymes M., 2005, « La communauté d'historicité », *Labyrinthe*, 21 (2), mis en ligne le 24 juin 2005, consulté le 11 octobre 2012 [http://labyrinthe.revues.org/903].

Aymes M., 2010, « *Un grand progrès – sur le papier* ». *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*, Louvain, Peeters.

Barkey K., 2008, *Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective*, Cambridge-New-York, Cambridge University Press.

Barth F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth (éd.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 203-249.

Benedict P., 1974, *Ula, an Anatolian town*, Leyde, Brill.

Beşikçi I., 1969, *Doğu Anadolu'nun Düzeni. Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara, e yayınları.

Bianchi T.-X., 1852, *Le nouveau guide de conversation en français et en turc à l'usage des voyageurs français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France. Suivi de la collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane, depuis 1535 et compris la dernière convention de Constantinople du 25 novembre 1838 et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires*, Paris, Dondey-Dupré.

Bonzon A., Insel A., Marian M., 2009, *Dialogue sur le tabou arménien*, Paris, Liana Lévi.

Boratav P. N., 1935, « Anadoluda ve Türkmenler arasında köroğlu destanın izlerine dair yeni notlar », *Türkiyat mecmuası*, V, p. 79-86.

Bozarslan H., 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier.

Bromberger C., 2005, « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontements dans le monde méditerranéen », in E. La Parra et T. Fabre (éd.), *Paix et guerres entre les cultures. Entre Europe et Méditerranée*, Arles, Actes Sud, p. 115-138.

Brubaker R., 2006, *Ethnicity without Groups*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press.

Çaferoğlu A., 1973, « Anadolu etnik Yapısının Oğuz-Türkmen-yörük Üçlüsü », *ITED*, V, 1-4, p. 75-86.

Certeau M de., 2011 [1975], *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

Copeaux E., 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS Éditions.

Copeaux E., 2000, « Le consensus obligatoire », in I. Rigoni (éd.), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, p. 89-104.

Digard J.-P., 1988, « Introduction générale », in J.-P. Digard (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éditions du CNRS, p. 7-13.

Dundar F., 2006, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Dundar F., 2015, « Empire of Taxonomy: Ethnic and Religious Identities in the Ottoman Surveys and Censuses », *Middle Eastern Studies*, 51, 1, p. 136-158.

Durak A., 2009, « Ebru : l'histoire d'un voyage », in A. Durak, *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 27-50.

Ferret C., 2011, « L'identité, une question de définition », *Cahiers d'Asie centrale* 19-20, mis en ligne le 1er janvier 2012, consulté le 8 octobre 2012. /index1516.html

Fliche B., 2007, *Odyssées turques*, Paris, CNRS Éditions.

Freud S., 1962 [1921], *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, Payot.

Gossiaux, J.-F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.

Kasaba R., 2001, « L'Empire ottoman, ses nomades et ses frontières aux XVIIIe et XIXe siècles », *Critique internationale*, 12, p. 11-127.

Lacan J., 2008 [1961-1962], *L'Identification*, Paris, Publication de l'Association lacanienne internationale.

Lacan J., 1965, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Les écrits*, Paris, Le Seuil, p. 92-99.

Lévi-Strauss C., 1977, *L'identité*, Paris, PUF.

Magnarella P., 1974, *Tradition and change in a Turkish Town*, New York-Londres-Sydney-Toronto, John Wiley and Sons.

Magnarella P., Türkdoğan O., 1976, « The development of Turkish social anthropology », *Current Anthropology*, 2, p. 263-274.

Massicard E., 2002, « Les alévis et le discours de l'unité en Turquie », in H.-L. Kieser (éd.), *Aspects of the political language in Turkey (19th-20th centuries)*, Istanbul, Isis Press, p. 117-137.

Massicard E., 2005, *L'autre Turquie*. Paris, PUF.

Okay Y., 2012, *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-I Ahval-i Akva. Andreas David Mordtmann Osman Bey*, Istanbul, Doğukitabevi.

Özdemir Ç., 2008, *Türkiye'de sosyoloji*, volume II, Phoenix, Ankara.

Öztürkmen A., 1998, *Türkiye'de foklor ve milliyetçillik*, Istanbul, İletişim.

Şafak E., 2009, « E », in A. Durak (éd.), *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 73-81.

Sauner M.-H., 1995, *Évolution des pratiques alimentaires en Turquie : analyse comparative*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Şener C., 2006, *Türkiye'de yaşayan etnik ve dinsel gruplar*, Istanbul, Etik yayınları.

Sigalas N., 2007, « Devlet et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII[e] siècle ottoman », in G. Grivaud, S. Petmezas (éd.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*, Athènes, Alexandia. p. 385-415.

Sigalas N., Toumarkine A., 2008, « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue, 7, Demographic Engineering-Part I [http://ejts.revues.org/2933].

Smyrnelis M.-C., 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII[e] et XIX[e] siècles*, Louvain, Peeters.

Strauss J., 2002, « Ottomanisme et "ottomanité" : le témoignage linguistique », in H.-L. Kieser (éd.), *Aspects of the political language in Turkey (19th-20th centuries)*, Istanbul, Isis Press.

Szurek E., 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Tapia A. A. de, à paraître, *Villages et villageois grecs orthodoxes de Cappadoce (fin XVIII[e]-début XX[e] s.) : vie quotidienne, cultures et relations socio-économiques avec les populations musulmanes*, Thèse en cotutelle EHESS (CETOBAC-UMR 8032) et Université de Boğaziçi (The Ataturk Institute for Modern Turkish History).

Thibierge S., 2007, *Clinique de l'identité*, Paris, PUF.

Turkdoğan O., 1971, *Malakan'ların Toplumsal Yapısı. Kars İlinin üç Köyünde bir rus Etnik Grubunun sosyo-ekonomik araştırşası (1877-1962)*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi.

Toprak Z., 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul, Doğan Yayınları.

D'ex-Union soviétique en Grèce et à Chypre : réflexions sur les identités collectives et les représentations de la terre des origines chez les Grecs d'ex-URSS en contexte migratoire

Kira Kaurinkoski

> « La patrie, pour moi, c'est ici et là-bas. C'est là-bas que j'ai grandi et que j'ai vécu une grande partie de ma vie. Mais le Pont et les racines aussi sont importants. Pendant toute mon enfance, mes grands-parents parlaient du Pont et disaient qu'on va partir en Grèce. Quand j'étais à l'école, je rêvais de la Grèce » (témoignage d'une Grecque pontique venue du Kazakhstan en 1992, Athènes 2001).

Depuis la fin des années 1980, on constate l'émergence de flux migratoires importants au sein de l'espace post-soviétique, mais aussi de cet espace vers l'extérieur. Dans la première moitié des années 1990, les migrants étaient majoritairement des Russes et des Ukrainiens d'Asie centrale et du Caucase qui retournaient dans leurs républiques d'origine, et, d'autre part, des personnes d'origine allemande, juive, grecque, polonaise, finnoise et lettone qui « retournaient » dans leurs patries historiques dans les pays occidentaux. Même si les dimensions ethniques ou ethnoculturelles de ce phénomène étaient importantes, elles n'étaient pas les seules à déterminer les politiques de « rapatriement » des pays d'accueil. Les différentes politiques mises en œuvre s'expliquèrent par une « responsabilité morale » que ces pays estimaient avoir envers leurs « frères de sang » à cause de la discrimination et de la souffrance que ces derniers avaient subis à cause de leurs origines. Dans le cas de la Grèce, il convient aussi d'évoquer la « solidarité avec la diaspora » qui découle de la conception de la nation grecque[1].

1 A. de Tinguy, 2003, p. 112, 117.

Dès la seconde moitié des années 1990, les migrants font de plus en plus souvent partie de la population « de souche » de la république de départ. Dès lors, la part des migrations de « retour » a diminué au profit des migrations de travail purement économiques. En d'autres termes, d'une part, on a affaire à la « migration privilégiée des personnes de même origine[2] » qui migrent vers leurs « patries nationales extérieures[3] » ; d'autre part, on a affaire à la migration transnationale. Souvent, il s'agit de procédures migratoires complémentaires. Selon une étude réalisée par V. Tishkov, Z. Zayinchkovskaya et G. Vitkovskaya pour la Commission mondiale sur les migrations internationales, la plupart des migrations qui ont eu lieu au sein de la CEI[4] comme de cet espace vers l'extérieur depuis 1990 ont été motivées par des facteurs économiques et politiques plutôt qu'ethniques. Dans la plupart des cas, les gens sont partis pour échapper à la pauvreté et aux tensions ethniques, mais aussi pour améliorer leurs conditions de vie. On sait maintenant que, dans nombre des cas, les rêves et les désirs des migrants ne se sont pas matérialisés[5].

Cet article propose une réflexion sur les migrations privilégiées de « retour » en provenance d'ex-Union soviétique en Grèce et à Chypre (fig. 1 et 2, pl. VI ; fig. 3 et 4, pl. VII). Il s'agit notamment de mener une réflexion sur les identités collectives chez différents groupes de Grecs d'ex-Union soviétique en contexte migratoire. Quels sont les rapports des migrants à la nation grecque ? Que peut-on dire sur la rencontre entre la population locale et les nouveaux venus ? Et sur les relations entre la mère-patrie et sa diaspora ? Est-ce que le fait de vivre dans la « patrie historique » ou dans la « patrie nationale extérieure » a altéré leur perception de la Grèce et de la « grécité » ? Enfin, il s'agit aussi de réfléchir sur les représentations de la terre des origines en contexte migratoire.

2 Sur l'usage de l'expression « migration privilégiée » dans la littérature scientifique, voir A. de Tinguy, 2003 ; E. Voutira, 2004 ; J. Čapo-Žmegač, 2010a, p. 9-36.

3 R. Brubaker, 1995, p. 107-132.

4 La communauté des États indépendants est une entité intergouvernementale composée de 9 des 15 anciennes républiques soviétiques, notamment l'Azerbaïdjan, l'Arménie, la Biélorussie, les Kazakhstan, le Kirghizistan, la Moldavie, l'Ouzbékistan, la Russie et le Tadzhikistan. Le Turkménistan (membre 1991-1993 et État participant 1993-2007) est un État associé depuis 2007. La Géorgie (membre 1993-2009) a voté la sortie de la CEI à la suite de la Guerre d'Ossétie en 2008. L'Ukraine, État fondateur et membre 1991-2014, a annoncé sa sortie de la CEI en mars 2014 à la suite de la crise de Crimée. La Mongolie a le statut d'État observateur.

5 V. Tishkov, Z. Zayinchkovskaya, G. Vitkovskaya, 2005, p. 1-3.

Les migrations en direction de la Grèce et de Chypre : des pays d'émigration, pays d'accueil des migrants et des réfugiés

Les migrations en direction de la Grèce et de Chypre présentent un intérêt de plusieurs points de vue. Dès la fin des années 1980 jusqu'à une date récente, ces pays, *mieux connus* comme pays d'émigration, sont devenus des pays d'accueil pour un grand nombre de migrants et de réfugiés[6]. Pendant la période qui nous occupe, la Grèce est devenue l'un des premiers pays en nombre d'étrangers par habitant de l'Union européenne[7]. En réalité, depuis 1913, la Grèce a connu des mouvements massifs d'émigration et d'échange de populations[8]. Plus remarquable encore, ces mouvements de populations ont été explicitement liés à l'ethnicité et à la religion. Aujourd'hui, en Grèce, l'ethnicité ou la « race » demeure le critère prépondérant en matière d'acquisition de citoyenneté et de politique migratoire[9]. Selon la constitution grecque, la nationalité grecque est octroyée à tous les membres de la nation grecque (*to genos Ellīnes*), ce qui inclut par définition tous les membres de la diaspora grecque qui sont d'origine grecque. Aussi bien les citoyens du pays que leurs *omogeneis* (littéralement « de même origine ») vivant dans d'autres pays sont supposés appartenir à la même communauté et partager une identité collective indépendamment d'expériences collectives réelles. D'après l'expression de Benedict Anderson, ces diasporas appartiennent à la « communauté imaginée[10] » qui constitue la nation[11].

Ces considérations sont reflétées dans les politiques grecques de migration et de rapatriement. Toute personne d'origine grecque ou *omogenīs* peut demander à devenir citoyen grec et des mesures spéciales sont prévues pour faciliter leur intégration par l'administration et la législation – peu importe si les ancêtres de l'intéressé ou l'intéressé lui-même ont vécu dans d'autres pays depuis plusieurs décennies, et dans certains cas depuis des siècles. Selon la rhétorique officielle de l'État, ceux qui « retournent au pays » sont qualifiés de *palinnostountes* ou de « rapatriés ». À Chypre, pays de la *omogeneia* ou de la « famille grecque », les personnes d'origine grecque constituent un groupe de migrants privilégiés. Ce fait leur donne des avantages certains par rapport à d'autres groupes de migrants provenant des pays tiers, notamment en ce qui concerne l'accès et les conditions de travail dans le pays[12]. Et ce, même avant l'entrée de Chypre dans l'Union européenne.

6 Concernant la Grèce, voir E. Pteroudis, 1996, p. 159-189. Pour un aperçu de la situation migratoire à Chypre, voir N. Trimikliniotis, P. Pantelides, 2003, p. 121-146.

7 Voir E. Papataxiarchis, J. Cuisenier, 2005, p. 2

8 Voir D. Parsanoglou, 2009.

9 Voir K. Tsitselikis, 2007, p. 145-170 ; M. Baldwin-Edwards, 2008, p. 5-17.

10 B. Anderson, 2002.

11 Voir E. Voutira, 2006, p. 398.

12 Voir N. Trimikliniotis, P. Pantelides, 2003, p. 122.

Dimitris Christopoulos et Konstantinos Tsitselikis font la distinction entre cinq groupes d'*omogeneis* : a) les communautés grecques établies dans les Balkans, les régions de la Méditerranée orientale et de la mer Noire ; b) les minorités grecques en Turquie, en Albanie et en Bulgarie après les échanges de populations de 1919 et de 1923 ; c) les communautés d'immigrés grecs aux États-Unis, en Australie et en Allemagne, résultat de vagues d'émigration de la main-d'œuvre au XX^e^ siècle ; d) les communautés grecques d'anciennes républiques soviétiques ; e) les réfugiés politiques de la guerre civile grecque partis en Europe centrale et orientale[13].

Les Grecs pontiques constituent la grande majorité des Grecs d'ex-Union soviétique en Grèce et à Chypre. Ils sont des descendants des Grecs du Pont sur la mer Noire *(Pont Euxin)*. La majorité d'entre eux se sont installés dans l'Empire de Russie et en Union soviétique entre la fin du XVIII^e^ et le début du XX^e^ siècle cherchant refuge à la suite des guerres russo-turques ou attirés par les avantages (terres, exemption des taxes et du service militaire) concédés aux « colons étrangers ». À la veille de l'éclatement de l'Union soviétique, les deux grandes communautés des Grecs pontiques se trouvaient en Géorgie (100 000) et dans le nord Caucase russe (98 000). En outre, il y avait des Grecs pontiques en Arménie, en Ukraine, notamment en Crimée, ainsi que sur leurs lieux de déportation stalinienne en Asie centrale et en Sibérie. Une première vague de migration de « retour » d'ex-Union soviétique en direction de la Grèce eut lieu dans les années 1920-1930. À petite échelle, la migration de « retour » a ensuite continué dès 1965, mais c'est seulement après le début de la *perestroïka* et notamment à la fin des années 1980 qu'elle a pris de l'ampleur. Dès lors, les Grecs pontiques se dirigent aussi vers Chypre.

Les Grecs de Mariupol constituent environ 85 % des Grecs d'Ukraine. Ils seraient des descendants des Grecs de Crimée dont les origines remontent à la période byzantine, qui par la suite ont été rejoints par des Grecs d'Asie mineure et de la mer Égée. À la fin du XVIII^e^ siècle, ils furent transférés à Mariupol sur les rives de la mer d'Azov en Ukraine actuelle. Aujourd'hui, la majorité d'entre eux habitent dans la région administrative de Donetsk où ils forment une communauté d'environ 100 000 personnes. Leur émigration en direction de la Grèce et de Chypre a commencé en 1990, mais c'est seulement après 1994 qu'elle s'est accrue avec l'aggravation de la crise économique en Ukraine[14].

13 Voir D. Christopoulos, K. Tsitselikis, 2003, p. 88.

14 Voir K. Kaurinkoski, 2003 ; 2008 ; 2010.

Dans l'ensemble, la Grèce a accueilli environ 200 000[15] et Chypre 15 000 à 20 000[16] personnes d'origine grecque d'ex-Union soviétique depuis la fin des années 1980. Dans le cas de la Grèce, la Géorgie, le Kazakhstan et la Russie ont été les principales républiques de départ[17]. À Chypre, la majorité des Grecs d'ex-Union soviétique sont originaires de Géorgie, de Russie, des républiques d'Asie centrale et d'Arménie[18].

Expressions des identités collectives en contexte migratoire

L'*identité ethnique* peut être définie comme un sentiment d'appartenance à un groupe qui revendique des origines et des traditions culturelles communes[19]. Katherine Verdery souligne l'importance de critères comme le sexe, la « race », la classe sociale, le capitalisme et les formes changeantes du pouvoir de l'État dans l'étude de la « nouvelle ethnicité » depuis la chute des régimes communistes en Europe de l'Est[20]. En ce qui concerne les Grecs d'ex-Union soviétique, l'hétérogénéité à l'intérieur du groupe était déjà marquée avant leur arrivée en Grèce. D'une part, on a affaire à des Grecs de Mariupol dont les liens avec la Grèce remontent très loin, et d'autre part, à des Grecs pontiques qui sont un groupe hétérogène en fonction de leur lieu d'habitation en ex-Union soviétique et selon qu'ils ont été déportés ou non[21]. En règle générale, ceux qui vivaient en Russie et en Ukraine étaient bien intégrés dans la société environnante, alors que ceux qui vivaient en Géorgie ou parmi des populations musulmanes, notamment sur les lieux de déportation stalinienne, avaient tendance à se renfermer davantage sur le groupe. Les personnes ayant conclu des mariages mixtes avec des Russes, des Ukrainiens, des Géorgiens, etc., constituent aussi des cas à part. À l'intérieur du groupe, on faisait la distinction entre ceux qui avaient un passeport grec et ceux qui étaient citoyens soviétiques. On faisait également la distinction entre ceux qui, dans leur passeport soviétique interne, étaient inscrits comme Grecs et ceux qui avaient opté pour une autre nationalité, en l'occurrence ukrainienne, géorgienne ou

15 Entretien avec le Président de l'Union pan-hellénique des réfugiés grecs arrivés de Russie depuis 1957, Athènes, avril 2004. Le ministère de la Macédoine et de la Thrace (2000) donne le chiffre de 150 000.

16 Voir N. Trimikliniotis, 2010, p. 21.

17 Ministère de la Macédoine et de la Thrace, 2000.

18 Ministère de l'Intérieur de Chypre, 2000.

19 Voir N. Hutnik, 1991.

20 Voir K. Verdery, 2000.

21 Voir E. Voutira, 1991.

russe. La tradition voulait que l'on héritât la nationalité du père. Dans la pratique, en particulier dans la période de l'après-guerre, le choix allait souvent en faveur de la république de résidence ou de la nationalité russe, le cas échéant. Les raisons du départ d'ex-Union soviétique n'ont pas été les mêmes selon le groupe, la région et le contexte du départ. Dans la plupart des cas, ces départs s'expliquèrent par un amalgame de facteurs : identitaires, sécuritaires, économiques et éducatifs, plus rarement exclusivement par la nostalgie de la patrie « historique[22] ».

Linguistiquement parlant, aujourd'hui, les Grecs en ex-Union soviétique sont en premier lieu russophones, notamment en milieu urbain. Parallèlement, dans tous les groupes, on trouve aussi des locuteurs de dialectes locaux, grecs ou turcs, avec des niveaux de connaissance qui varient d'un cas à l'autre. En règle générale, c'est seulement après leur arrivée en Grèce ou à Chypre qu'ils sont entrés en contact avec le grec moderne. En Union soviétique, notamment dans la période de l'après-guerre, le quotidien des Grecs était fortement marqué par le « soviétisme ». Parallèlement, beaucoup prenaient plaisir à s'identifier comme Grecs et à souligner leur différence par rapport à d'autres groupes, ce qui fut souvent compris comme un attribut moral, en particulier pour les anciennes générations dans les régions où il y avait une concentration importante de Grecs.

Après leur arrivée en Grèce ou à Chypre, les Grecs d'ex-Union soviétique se sentent souvent obligés de redéfinir ou d'élargir leur identité « ethnique », ce qui d'après Fredrik Barth[23], constitue un processus opérationnel qui peut s'adapter selon les circonstances. Il en ressort que l'identité « ethnique » des Grecs d'ex-Union soviétique est un système « ouvert », qui se définit continuellement dans des situations de contact et de relations dialectiques avec la société d'accueil. L'héritage culturel commun, en tant que critère unique de l'identité « ethnique » pontique ou mariupolite, n'est pas une caractéristique innée et stable, mais plutôt le résultat d'un processus continu, lié aux besoins de survie et aux possibilités offertes dans la société d'accueil.

À l'intérieur du groupe étudié, après l'arrivée en Grèce ou à Chypre, les divisions anciennes sont souvent maintenues. Ce qui a changé, c'est l'importance accordée à l'ancienneté sur le sol grec, à la « grécité » et au niveau d'intégration socio-économique et culturelle dans le contexte du nouveau pays d'accueil. Dès lors, on fait la distinction entre les migrants issus de différentes vagues migratoires. On distingue les Grecs pontiques des Grecs de Mariupol et les Grecs hellénophones des Grecs turcophones.

22 Voir E. Sideri, 2006, p. 217 ; E. Voutira, 2011.
23 Voir F. Barth, 1995.

Dans la société grecque, les migrants des années 1920, 1930 et 1960 sont aujourd'hui perçus comme une partie intégrante de la société grecque, comme des personnes orientées vers le travail et la famille. Comme groupe, ils ont accédé aux professions libérales, alors qu'un certain nombre participe activement à la vie politique du pays. En comparaison avec ces derniers, aux yeux de la société d'accueil, les migrants post-soviétiques représentent un « autre monde, russifié et dur », qui « ne sont pas toujours de bonne souche », qui « ne sont pas authentiques[24] ».

On constate aussi une division selon le lieu d'origine. Ainsi, parmi les Grecs pontiques, les ressortissants du Caucase prennent plaisir à se distinguer des ressortissants d'Asie centrale. Parmi les migrants de Géorgie, ceux issus de Batoumi se distinguent de ceux qui viennent de Soukhoumi. Alors que ces divisions relèvent de finesses que l'on évoque avec plaisanterie dans un cercle clos, la distinction entre les Grecs pontiques et les Grecs de Mariupol est déjà plus réelle.

En règle générale, ce que les Grecs pontiques reprochent aux Grecs de Mariupol, c'est d'avoir une loyauté partagée, de ne pas être suffisamment grecs. La « grécité » des Grecs de Mariupol en soi n'est pas mise en cause. La question se pose de manière quantitative : ce qui compte, c'est de savoir « qui est plus grec[25] ». Les divisions entre les différents sous-groupes deviennent manifestes notamment lorsqu'on traite des pratiques de sociabilité et des stratégies matrimoniales. Ainsi, il n'y a pas de mariages entre les Grecs de Mariupol et les Grecs pontiques ou très rarement. J'ai pu repérer un seul cas ; les deux conjoints ont un niveau de formation supérieure et ont fait connaissance à Moscou. Dans la plupart des cas, c'est la différence de « langue » qui est mise en avant comme argument principal pour expliquer l'absence de mariages entre les groupes en question. Pour les Grecs pontiques conservateurs, les Grecs de Mariupol sont « trop russifiés », et « n'ont pas le sens de la patrie grecque ». Aux yeux des Mariupolites, les Pontiques représentent un groupe « fermé » et « nationaliste ».

> « D'une part, il faut y voir un moyen de distinction et d'affirmation de l'excellence du groupe local, en érigeant le groupe voisin, au fond le plus semblable, en pôle répulsif ; et, d'autre part, la manifestation d'une compétition pour la prédominance au sein de la localité[26] », comme explique Christian Bromberger à propos du Gilân (Iran).

24 Entretien. Centre de soutien pour l'intégration des Grecs rapatriés d'ex-Union soviétique, Ano Liosia dans l'agglomération athénienne, 2003.

25 Comme j'ai pu le constater pendant mes enquêtes successives en Ukraine, en Grèce et à Chypre, ce genre de débat est fréquent entre et à l'intérieur des groupes étudiés, aussi bien chez les Grecs de Mariupol que chez les Grecs pontiques. À ce propos, voir aussi E. Voutira, 2011, p. 262.

26 C. Bromberger 1988, p. 95.

Les associations des migrants et les identités collectives

Si l'on prend en considération les identités collectives et les réseaux de caractère plus formels et institutionnalisés des Grecs d'ex-Union soviétique en Grèce, on notera que chez les Grecs pontiques, il y a un vaste réseau associatif : les premières associations furent fondées dans les années 1920 après l'arrivée des réfugiés de Turquie et du Caucase, alors que de nouvelles associations ont été fondées dès les années 1950 avec l'arrivée des migrants d'origine grecque pontique d'ex-Union soviétique. À Chypre, des associations grecques pontiques ont été fondées dès 1990.

Ces associations jouent le rôle de médiateur entre les migrants et les autorités grecques et russes, notamment dans des questions qui concernent la reconnaissance des diplômes obtenus et du stage de travail effectué dans le pays de départ en ex-Union soviétique et en CEI en vue du droit à la retraite en Grèce[27]. Certaines de ces associations accordent aussi de l'importance à la préservation de l'identité et des traits culturels pontiques en organisant des cours de danses, de musique, de théâtre, etc., alors que d'autres ont aussi des revendications politiques – en particulier, l'amélioration des conditions de vie des Grecs pontiques dans les lieux d'installation en Grèce. En 1994, le Parlement grec a reconnu le génocide pontique[28] (1914-1923[29]). Dès lors, en Grèce, le 19 mai a été instauré comme jour de mémoire du génocide des Grecs du Pont. Ce jour-là, des manifestations publiques ont lieu à Athènes et à Thessalonique, mais aussi dans des municipalités où habite un grand nombre de Grecs pontiques. En règle générale, elles sont organisées par les autorités en coopération avec les associations et fédérations grecques pontiques.

En comparaison avec les Grecs pontiques qui ont « une histoire » et un réseau local, national et international établi et reconnu sur lequel ils peuvent s'appuyer et dont le processus d'intégration dans la société grecque est bien entamé en tant que groupe, les Grecs de Mariupol restent un peu à l'écart. Ils n'ont pas d'associations propres en Grèce ni à Chypre. Souvent des liens informels d'entraide et de sociabilité lient les membres du groupe. Certains prennent contact avec les associations grecques pontiques. D'autres se sentent proches des Ukrainiens, notamment de la partie orientale du pays. Cela étant, ils semblent beaucoup plus attachés à

27 En mai 2013, l'État grec décida de limiter le droit à la retraite des plus de 65 ans aux personnes vivant en Grèce depuis vingt ans qui n'ont pas le droit à la retraite ailleurs.

28 Voir M. Bruneau, 1998, p. 24-34.

29 En 2010, le génocide des Arméniens, des Grecs et des Assyriens du Pont fut reconnu par le parlement suédois et en 2013 par le sud Wales. Il a également été reconnu par le parlement européen et le sud de l'Australie en 2006 et par une dizaine d'États des États-Unis où il y a des communautés grecques pontiques actives.

leur pays et à leur « communauté d'origine » ainsi qu'à leur sous-culture ethnique. Les personnes qui avant leur départ en Grèce ou à Chypre étaient membres actifs des associations et ensembles culturels dans leur lieu d'origine, ont tendance à rester liées avec ces milieux. Parallèlement, nombre de Grecs de Mariupol ont encore des attaches dans leur lieu d'origine. D'autres y font des projets de construction ou de rénovation. Il n'est pas sans intérêt de noter que sur le plan associatif, depuis le début des années 1990, la ville de Mariupol est devenue un centre dynamique d'hellénisme dans le contexte d'Ukraine ; le siège de la Fédération des associations grecques d'Ukraine se trouve dans cette ville[30].

En réalité, les groupes concernés sont composés d'individus à identités multiples. L'identité que l'individu choisit de mettre en avant dépend du contexte et des personnes concernées. Dans la société grecque, l'identité grecque l'emporte sur toutes les autres. Toutefois, la perception de cette identité dépend d'une hiérarchie : même si les populations d'origine et de culture grecques sont reconnues comme membres potentiels de la nation grecque, les intérêts des Grecs de Grèce, par opposition aux Grecs de la diaspora, l'emportent sur les intérêts de ces populations[31]. La valorisation se décline alors en premier lieu vers les Grecs de la diaspora prospère d'Occident, puis vers les « parents pauvres venus de l'Est[32] ».

Représentations de la « grécité » ici et là-bas

Que signifie la grécité pour un Grec d'ex-Union soviétique ? D'après les propos recueillis, l'idée de la Grèce et de la grécité vue d'Union soviétique correspondait pour beaucoup à un « monde meilleur et à des valeurs élevées ». Il s'agissait aussi d'une fierté ethnique et d'une fierté qui venait du fait d'avoir « un passé prestigieux ». Les Grecs de Mariupol, pour leur part, insistent volontiers sur leurs origines, sur leur mémoire collective qui veut qu'ils soient des descendants des Grecs de Crimée ainsi que sur les traditions culturelles propres à leur groupe. D'autres insistent sur les caractéristiques et valeurs partagées par les membres de leur groupe et insistent sur les différences d'avec les Grecs de souche.

30 Voir K. Kaurinkoski, 2008, 2010. Pendant la crise ukrainienne à partir de 2014, la Fédération des associations grecques d'Ukraine dont le siège se trouve à Mariupol s'est prononcée pour le respect de la souveraineté territoriale d'Ukraine.

31 Voir K. Kaurinkoski, 2008, p. 80-82.

32 Voir D. Christopoulos, 2002.

> « J'avais des camarades de classe qui étaient très fiers d'être Grecs. Je n'avais jamais honte d'être Grecque, même quand on m'appelait *Pindos*[33]. J'étais fière du fait que nos femmes étaient de bonnes hôtesses, que nos hommes n'étaient pas alcooliques. Je n'avais jamais honte du fait que nos femmes portaient la moustache et avaient des jambes torses, que beaucoup de nos Grecs étaient petits. […] Mais je n'ai pas le sentiment d'être *Ellīnida* (Hellène). Je me sens *Rōmaios* (*Roum*[34]) et descendante d'anciens Grecs. Nos racines remontent à la Grèce ancienne. Après, ils ont suivi un chemin, et nous un autre. Aujourd'hui, nous sommes très différents *(raznye)*. » (Irina, née dans les années 1960, Varkiza 2005).

Dans les cas évoqués, on ne peut manquer de noter une dimension mythique qui met sous les yeux une « puissance discursive[35]» du récit, d'après l'expression de Paul Ricoeur, où le lien à la nation grecque est plutôt « imaginé[36] ». Si le cadre idéologique est le même, l'histoire vécue des Grecs de souche et des Grecs originaires d'Union soviétique, pontiques et mariupolites, diffère. En règle générale, les jeunes générations ne partagent plus la vision de leurs aînés de la Grèce comme un pays mythique. Pour la jeunesse post-soviétique, le fait de partir en Grèce ou à Chypre repose en premier lieu sur la volonté de partir, sur l'obtention du visa et sur la possibilité de financer le voyage[37]. Dans ce contexte, les intellectuels et les membres engagés des associations culturelles grecques constituent souvent une exception. Pour eux, la Grèce n'est pas n'importe quel autre pays étranger : elle représente toujours le pays des « ancêtres » ou des « racines ».

La nostalgie est sensible dans tous les groupes, en particulier chez les personnes ayant un niveau de formation supérieure. Parfois, c'est aussi une conséquence des difficultés d'intégration *culturelle* dans la nouvelle société d'accueil. Comme nous l'explique Stuart Hall, les identités culturelles appartiennent à la fois à l'avenir et au passé. Il ne s'agit pas de quelque chose qui existe déjà, transcendant les lieux, le temps, l'histoire et la culture. Les identités culturelles ont un lieu de départ, des histoires. Comme tout ce qui est historique, elles sont sujettes au changement. Elles ne sont pas fixées dans un passé essentialisé, mais sujettes à un jeu continu de l'histoire, de la culture et du pouvoir[38]. Pour s'adapter à une nouvelle culture il faut du temps. Et, même avec le temps, tout le monde n'est

33 Pindos est une chaîne de montage dans le nord de la Grèce et également le lieu d'importants combats pendant la Guerre civile grecque.

34 Dans l'Empire ottoman, les Grecs orthodoxes hellénophones furent désignés comme *Roum* et les Grecs orthodoxes turcophones comme *Ouroum*. À Mariupol, aujourd'hui, on parle des *Rumei* et des *Ouroumy* (en russe).

35 P. Ricœur, 2000, p. 350.

36 B. Anderson, 2002.

37 Voir E. Voutira, 2006.

38 Voir S. Hall, 2008, p. 236.

pas capable de s'approprier une nouvelle culture et d'oublier sa culture d'origine. Une Grecque pontique venue du Kazakhstan en 1993 et installée à Menidi disait ainsi :

> « Les villageois avec du saucisson et du beurre, ils sont satisfaits. Pour les personnes ayant une formation universitaire, c'est plus difficile. Un nombre limité travaille dans le domaine de sa spécialité. Beaucoup ont la nostalgie de la langue et de la culture russes. Les livres, le théâtre russe, la sociabilité au sein de l'*intelligentsia* leur manque beaucoup » (entretien, Menidi 2002)

On comprend l'incongruité de la situation. En Grèce, les Grecs d'ex-Union soviétique manifestent une nostalgie pour la langue et la culture russes alors que la société grecque attendait le retour des « Argonautes » et d'autres « Grecs anciens ». L'asymétrie des attentes de la part des migrants et de la société d'accueil a créé des malentendus, qui ont été accompagnés de plaintes et de méfiance des deux côtés[39].

Les représentations de la patrie et de la terre des origines

Les représentations de la patrie (*rodina)* en contexte migratoire répondent à trois principaux cas de figure. Pour un grand nombre de Grecs d'ex-Union soviétique, la patrie est le lieu où ils sont nés et où ils ont des souvenirs d'enfance et d'école, éventuellement le lieu où ils ont obtenu leur formation supérieure. Pour d'autres, c'est le lieu où vivent les membres de leur famille et leurs parents (*soi* en grec). Il existe aussi une catégorie de personnes qui estiment que la patrie est là où ils se sentent bien. En d'autres termes : *Ubi bene, Ubi patria* d'après l'expression de l'auteur latin Pacubius, cité dans Cicéron[40]. Dans le cas des enfants nés et/ou scolarisés en Grèce ou à Chypre, en règle générale, ces pays sont devenus leurs patries.

39 Voir E. Sideri, 2006, p. 199-200.

40 Cité dans E. Voutira, 2011, p. 281.

Une Grecque pontique de Géorgie qui a obtenu sa formation universitaire en Ukraine, s'exprimait ainsi :

> « La patrie *(rodina)*, ce sont les nôtres, les Russes, les Ukrainiens, les lieux où j'ai grandi et où j'ai obtenu tout ce que je suis, l'ex-Union soviétique, la Géorgie. La Grèce, à travers la conscience. Je me suis toujours sentie grecque mais je m'identifiais à la Grèce ancienne. La Grèce contemporaine, je la découvre tous les jours en faisant la connaissance des gens. Quand je suis montée sur l'Acropole, j'ai eu les larmes aux yeux en pensant que mes racines sont d'ici. Mais moi, mes parents, nous avons grandi là-bas [en Union soviétique] avec des valeurs de là-bas. On est resté entre le ciel et la terre. On a un sens de localité, mais aussi une grande nostalgie du passé. Désormais, nous sommes des étrangers là-bas. » (Marina, née dans les années 1960, Athènes 2001).

Comme le montre cette citation, la nostalgie du passé et de l'Union soviétique est notable. On voit aussi qu'il y a une rupture entre le passé et le présent. Il s'agit d'un discours fréquent chez les Grecs pontiques. Dans leur cas, on peut parler d'un groupe diasporique déraciné et « cosmopolite » dans le sens stalinien du terme[41]. D'après Caroline Humphrey, la construction stalinienne de *kosmopolitizm* est une notion historiquement déterminée qui a été utilisée de manière dérogatoire. Dans le discours soviétique, la notion de *kosmopolitizm* allait de pair avec la notion de « déraciné » ; le *kosmopolitizm* déraciné, pour sa part, était le chef accusateur qui justifiait l'oppression et la punition des peuples qui s'opposaient aux politiques staliniennes. On a ici affaire à une vision particulière du cosmopolitisme, historique et contextuelle[42].

Chez les Grecs de Mariupol, la situation est différente : il n'y a pas cette rupture violente que l'on observe chez les Grecs pontiques, déportés et déracinés à plusieurs reprises. Il y a une continuité. Dans leur cas, l'attachement au pays, à la région et à la localité d'origine sont forts encore aujourd'hui. Les personnes adultes et âgées parlent de la nostalgie de la terre, du village, de leur peuple. Les souvenirs d'enfance et d'école aussi sont importants. Même au bout de dix ans et plus, nombre de migrants continuent à se considérer comme migrants temporaires dont le but est de retourner en Ukraine, une fois que les conditions dans le pays se seront améliorées. Souvent c'est le cas de figure du migrant solitaire dont la famille est restée au pays, alors que les personnes qui forment des familles peuvent aussi dire qu'ils ont deux maisons ou deux patries. Cela dit, les conjoints et les personnes issues de générations différentes ne sont pas toujours d'accord sur les projets d'avenir. Parfois, ce sont les vieilles générations – pour qui la Grèce représente le pays des « racines » – qui

41 Voir E. Voutira, 2011, p. 282.

42 Voir C. Humphrey, 2004, p. 138-152 ; E. Voutira, 2011, p. 282-283.

souhaitent s'établir en Grèce, alors que leurs enfants adultes, en particulier les fils, préfèrent retourner au pays et construire leur vie là-bas.

La notion de « patrie » *(rodina)* correspond ici à une communauté locale, régionale et familiale, et d'autre part à une communauté nationale et « supranationale ». Et, de fait, en russe, comme dans de nombreuses langues slaves, le mot *rodina* véhicule indifféremment le sens de la « famille » et de la « patrie ». Au sens culturel, elle transmet les modèles de comportement et apprend le devoir et la responsabilité[43]. L'image de la patrie ukrainienne telle qu'elle s'est constituée au cours de l'histoire est plus proche de celle de la nation européenne. Depuis 1991, le sens de la patrie ukrainienne reste intimement lié à la nation ukrainienne et à ses aspirations. Il s'agit d'une notion politique, strictement apparentée à l'État. La langue n'est pas déterminante pour le sentiment de l'appartenance nationale[44]. C'est le cas de figure que l'on rencontre chez les Ukrainiens, mais aussi chez les Grecs de Mariupol parmi lesquels bon nombre sont issus de mariages mixtes avec des Ukrainiens, alors que d'autres ont un conjoint ukrainien.

« Personne n'est venu ici à la recherche de la patrie historique, on est venu pour travailler, pour faire des économies », dit Rita, une Grecque de Mariupol née de père grec et de mère ukrainienne que j'ai rencontrée à Paphos en 2009. Au pays, elle était enseignante de grec dans une école. Dans les années 1990, elle a bénéficié d'un stage de langue grecque à l'université d'Ioannina en Grèce, à l'issue duquel elle est retournée au pays et a repris son travail d'enseignante. En 2000, elle a décidé de partir travailler à Chypre. C'est elle-même qui a pris l'initiative du voyage. Son mari et son père l'ont soutenue. Ils lui ont dit de partir, de faire des économies et de retourner au pays. Son mari et son fils sont restés en Ukraine. D'après ses dires, ayant amélioré ses connaissances en grec, elle a commencé à comprendre ses grands-parents, à comprendre leur langue. Elle n'irait pas jusqu'à dire que la Grèce est sa patrie historique. « Quelle patrie historique ? » « Mais, le pays des racines, ça oui. » Elle l'a compris à travers la langue.

À la question de savoir si elle se sent grecque, elle m'a répondu de manière suivante :

> « Quand j'avais quatorze ans, je suis devenue membre du Komsomol. Ils m'ont demandé ma nationalité. J'ai demandé à mon père qui m'a dit d'écrire "grecque". J'ai réfléchi un moment, puis je me suis dit que mon père est grec, ma grand-mère et mon grand-père sont grecs, c'est ce qu'il faut écrire. À l'âge de seize ans quand j'ai obtenu mon passeport, j'ai écrit "grecque", cette fois-ci, ayant la certitude de la chose. Le mouvement grec, tout ça me plaisait. Si j'habitais en Ukraine, j'y prendrais part. […] Mais je suis venue ici [à Chypre]. Cela a changé beaucoup de choses. Avant de venir

43 Voir J. Bartminski, 1995, p. 64.

44 Voir J. Bartminski, 1995, p. 58 ; D. Arel, 1993 ; 2002.

> ici, je pensais que nous serions plus ou moins égaux avec les Chypriotes. Mais ici nous ne sommes que de la main-d'œuvre. […] À l'époque, c'était facile de venir ici. Il suffisait de prendre son billet. On n'avait pas besoin de visa. […] Si la situation en Ukraine était un peu meilleure, tout le monde rentrerait au pays. » (Entretien, Paphos 2009).

Dans ce cas concret, l'expérience migratoire s'apparente davantage à celle d'une migration de travail que d'un « retour » au pays. Tous les membres de famille et le domicile fixe sont restés en Ukraine. Le père de cette interlocutrice était un des initiateurs du mouvement grec d'Ukraine et l'un de mes premiers interlocuteurs quand j'ai entamé mes enquêtes de terrain à Mariupol en 1993.

Il en ressort que les représentations de la patrie chez les Grecs d'ex-Union soviétique, pontiques et mariupolites, en contexte migratoire correspondent à un système combiné qui se fonde sur la généalogie et sur l'appartenance à un lieu et à un territoire précis. Ces différents modèles d'appartenance et d'adaptation sont typiques des cultures nomades, d'une part, et sédentaires, de l'autre[45]. Chez les Grecs pontiques, déportés et déracinés à plusieurs reprises au cours de leur histoire, l'appartenance généalogique prédomine. Chez les Grecs de Mariupol, la généalogie est importante, mais l'appartenance à un territoire et à un lieu d'origine précis aussi est marquée.

La mémoire collective des Grecs de Mariupol se fonde sur une *croyance* d'origine commune, le fait d'appartenir à un peuple dont la patrie historique est la Grèce, mais qui est venu s'installer en Crimée au temps de grandes migrations dans l'antiquité, et qui à la fin du XVIII^e^ siècle, sur l'ordre de Catherine II, a été transféré de Crimée sur les rives de la mer d'Azov, dans une région récemment attachée à la Russie. On peut parler là d'un mythe fondateur[46]. Chez les Grecs pontiques, le territoire d'origine et de référence est le Pont, alors que les intellectuels s'identifient volontiers aux événements et faits historiques et mythiques de la Toison d'Or, de l'expédition des Argonautes et de l'Empire de Trébizonde (dynastie de Comnènes 1204-1461). Souvent, l'entretien avec l'ethnologue étranger commence par l'évocation de ces événements.

La construction du « chez soi », pour sa part, est le résultat de la réunification familiale, des conditions de vie sécurisées et des accomplissements personnels. Le sentiment d'être « chez soi » s'explique aussi par le maintien des liens avec d'autres membres de la communauté, l'échange des informations, l'aide mutuelle, le maintien des traditions culinaires et la célébration des fêtes qui étaient considérées importantes

45 Voir E. Voutira, 2011, p. 286-287.

46 Voir K. Kaurinkoski, 2003.

dans le pays de départ[47], et aussi le fait de se souvenir du passé. Ces pratiques contribuent à un sentiment d'être « chez soi », qui prend ses racines dans la « célébration de petits nationalismes et régionalismes[48] », et plus particulièrement dans « la célébration de la localité[49] ».

La multiplicité des situations

La migration de retour concerne essentiellement la Russie, ainsi, dans la longue durée, que l'Ukraine. D'une part, c'est le fait des personnes âgées et adultes dont la famille est restée au pays ou est dispersée. Pour eux, le séjour en Grèce ou à Chypre se voulait souvent temporaire. En partie, on a ici affaire à un groupe de migrants qui circule entre la Grèce ou Chypre et leur pays d'origine, qui « vivent ici et là-bas ». Parmi les jeunes, certains font des projets professionnels et misent sur les opportunités dans le secteur des services et de l'entreprenariat. D'autres profitent de leurs compétences linguistiques en grec moderne et misent sur les carrières d'interprète, de secrétaire ou de traducteur dans les associations, services diplomatiques et entreprises. Dans les pays où la situation économique et politique est particulièrement difficile, comme en Géorgie dans les années 1990 et 2000, certaines personnes d'origine grecque cherchaient à acquérir la citoyenneté grecque, voire un passeport européen avec les droits de libre circulation qui lui sont liés, mais sans nécessairement avoir le projet de s'installer en Grèce de manière permanente[50].

Dans nombre de cas, la migration de retour « renversée » est une réaction face à l'exclusion sociale et professionnelle dans un pays où les migrants se sentent mal acceptés. Un migrant souhaite rester ou repartir selon qu'il a des connections matérielles et sociales avec des personnes et des lieux « ici et ailleurs[51] ». D'autres qui n'ont pas la possibilité ou le courage de repartir et de tout recommencer encore une fois, se contentent de constater qu'ils sont arrivés à leur destination finale tout en soulignant que pour leurs enfants la vie sera plus facile. Parallèlement, dans le cas des Grecs pontiques notamment, la Grèce n'est pas toujours la destination finale. Un certain nombre d'entre eux se sont installés en Russie, en Allemagne ou aux

47 Le Nouvel An, le 8 mars ou la fête de la victoire de la Seconde Guerre mondiale dans le cas des anciens combattants.

48 D. Morley, K. Robins, 1993, p. 8.

49 J. Čapo-Žmegač, 2010b, p. 190.

50 Voir K. Kaurinkoski, 2006, p. 292.

51 Voir D. S. Massey, I. Redstone Akresh, 2006.

États-Unis où il y a des communautés grecques pontiques importantes[52]. Les projets des migrants grecs de Mariupol d'habitude ont pour cadre la Grèce, Chypre et l'Ukraine. Dans ce contexte aussi, beaucoup dépend du capital social et humain et de la situation particulière de chacun.

La crise qui a frappé la Grèce et Chypre à partir de 2008 a eu des répercussions tangibles sur les communautés migrantes dans ces pays. Les plus durement frappés sont les hommes qui travaillaient dans le bâtiment. Pendant mes enquêtes de terrain, j'ai pu repérer plusieurs cas de migrants grecs venus d'ex-Union soviétique dans les années 1990, qui sont partis de Grèce, pour travailler en Russie ou ailleurs. Cela dit, désormais, ils étaient citoyens grecs, leur domicile fixe se trouvait en Grèce.

En dernière analyse, comme le montre le cas des Grecs d'ex-Union soviétique en Grèce et à Chypre, les identifications diasporiques sont souvent multiples. James Clifford écrit :

> « […] les formes culturelles diasporiques sont déployées dans des réseaux transnationaux et faites d'attaches multiples, et encodent des pratiques d'accommodation, tout comme de la résistance aux pays d'accueil et leurs normes[53] ».

En comparaison avec les migrants des vagues antérieures, grâce aux progrès de la technologie, il est plus facile aujourd'hui de se maintenir comme des communautés transnationales en développant des identités et comportements sociaux-politiques à mobilisation politique[54]. Dans ce contexte, « l'incorporation et la mobilité ne sont pas des processus contradictoires ou exclusifs, mais complémentaires[55] ». Ces processus sont facilités par la levée des restrictions de voyage grâce à l'acquisition du passeport européen. En règle générale, le passeport « européen » est « utilisé » pour réaliser des projets d'embauche, d'études ou professionnels en Grèce et à Chypre, mais aussi dans d'autres pays d'Europe. Parmi ceux qui misent sur les opportunités professionnelles en Russie, le passeport russe est un document précieux. Notons ici qu'un certain nombre de migrants d'origine grecque a aujourd'hui la triple citoyenneté : grecque, russe et chypriote. Ces faits suggèrent que les migrants d'aujourd'hui ne sont pas des « déracinés » mais des transmigrants qui développent et maintiennent des relations multiples, familiales, économiques, sociales, organisationnelles, religieuses et politiques, qui traversent les frontières[56].

52 Voir E. Sideri, 2006, p. 270-271.

53 J. Clifford, 1994, p.307.

54 Voir S. Vertovec, 2009.

55 A. Ghergel, J. Le Gall, 2005, p. 4 [http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/10/Gheghel-paper.pdf], consulté le 29. 01. 2010.

56 Voir N. Glick-Schiller, L. Basch, C. Blanc-Szanton, 1992, p. IX.

Références bibliographiques

Anderson B., 2002, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

Arel D., 1993, *Language and the politics of ethnicity. The case of Ukraine*, Ph. D. Thesis, Urbana-Champaign, University of Illinois.

Arel D., 2002, « Interpreting "Nationality" and "Language" in the 2001 Ukrainian census », *Post-Soviet Affairs*, 18, 3, p. 213-249.

Baldwin-Edwards M., 2008, « Ethnicité et migration : une histoire grecque », *Migrance,* 30 (*Numéro spécial sur la Grèce*), p. 5-17.

Barth F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat, J. Streiff-Fénart (éd.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

Bartminsky J., 1995, « Grandes et petites patries européennes », in M. Maslowski (éd.), *Identité(s) de l'Europe centrale*, Paris, IRENISE et Institut d'études slaves, p. 55-64.

Bromberger C., 1988, « Comment peut-on être Rasti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran », in J.-P. Digard (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éditions du CNRS, p. 89-107.

Brubaker R., 1995, « National minorities, Nationalizing States and External National Homelands in the New Europe », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 124, 2, p. 107-132.

Bruneau M., 1998, « Les monastères pontiques en Macédoine. Marqueurs territoriaux de la diaspora », in M. Bruneau (dir.), *Les Grecs pontiques. Diaspora, identité, territoires*, Paris, CNRS Éditions, p. 213-228.

Čapo-Žmegač J., 2010a, « Introduction: Co-ethnic migrations compared », in J. Čapo-Žmegač *et al.* (éd.), *Co-ethnic migrations compared. Central and Eastern European Contexts*, Munich-Berlin, Otto Sagner, coll. « Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe », p. 9-36.

Čapo-Žmegač J., 2010b, « Refugees, Co-ethnic migrants, and diaspora: blurring the categories », in J. Čapo-Žmegač *et al.* (éd.), *Co-ethnic migrations compared. Central and Eastern European Contexts*, Munich-Berlin, Otto Sagner, coll. « Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe », p. 177-194.

Christopoulos D., 2002, « Η Ελλάδα της ομογένειας : από μητέρα-πατρίδα, καπιταλιστική μητρόπολη » (« La Grèce de la diaspora : de la mère-patrie, métropole capitaliste », Ο Πολίτης [*Le citoyen*], 106, p. 9-20.

Christopoulos D., Tsitselikis K., 2003, « Impasses in the Treatment of Minorities and omogeneis in Greece », *Jahrbücher für Geschichle und Kultur Südosteuropas*, 5.

Clifford J., 1994, « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9, 3, p. 302-338.

De Tinguy A., 2003, « Ethnic migrations of the 1990s from and to the successor States of the former Soviet Union: "Repatriation" or privileged migration? », in R. Münz, R. Ohliger (éd.), *Diasporas and Ethnic Migrants, Germany, Israel and Post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*, Londres, Frank Cass, p. 112-127.

Ghergel A., Le Gall J., 2005, *Transnational Practice of Cares. The Azorean Migration in Quebec (Canadap)*, en ligne : consulté le 29 janvier 2010 [http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/10/Gheghel-paper.pdf], .

Glick-Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C., 1992, « Towards a Definition of Transnationalism. Introductory Remarks and Research Questions », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, p. IX-XIV.

Hall S., 2008, « Cultural identity and diaspora », in J. Evans Braziel, A. Mannur (éd.), *Theorizing Diaspora*, Londres, Blackwell, p. 233-246.

Humphrey C., 2004, « Cosmopolitanism and kosmopolitizm in the political life of Soviet citizens », *Focaal*, 44, p. 138-152.

Hutnik N., 1991, *Ethnic Minority Identity. A Social Psychological Perspective*, Oxford, Clarendon Press.

Kaurinkoski K., 2003, « Les Grecs de Mariupol (Ukraine). Réflexions sur une identité en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, 19, 1, p. 125-146.

Kaurinkoski K., 2006, « Le retour des Grecs de l'ex-Union soviétique : politiques des États et stratégies des migrants dans l'agglomération athénienne », in W. Berthomière, C. Chivallon (éd.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, MSHA-Karthala, p. 283-300.

Kaurinkoski K., 2008, « Migration from Ukraine to Greece since perestroika: Ukrainians and "returning" ethnic Greeks. Reflections on the migration process and on collective identities », *Migrance (Special Issue on Greece)*, 30, p. 71-85.

Kaurinkoski K., 2010, « Privileged co-ethnic Greeks from the former Soviet Union in the greater Athens area: reflections on individual and collective integration strategies into Greek society », in J. Čapo-Žmegač *et al.* (éd.), *Co-Ethnic Migrations Compared. Central and Eastern European Contexts*, Munich-Berlin, Otto Sagner, coll. « Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe », p. 119-138.

Massey D., Redstone Akresh I., 2006, « Immigrant Intentions and Mobility in a Global Economy: The Attitudes and Behaviour of Recently Arrived U.S. Immigrants », *Social Science Quarterly*, 87, 5, p. 954-971.

Ministère de la Macédoine et de la Thrace, 2000, Η Ταυτότητα των παλιννοστούντων ομογενών από την πρώην Ε.Σ.Σ.Δ, Thessalonique [*L'identité des personnes d'origine grecque retournées d'URSS*].

Ministère de l'Intérieur de Chypre, 2000, Ανάλυση πληροφοριών από το ερωτηματολόγιο απογραφής ομογενών Ποντίων, Paphos [*Analyse des informations du questionnaire du recensement des personnes d'origine pontique*].

Morley D., Robins K., 1993, « No place like Heimat: Images of home(land) », in E. Carter *et al.* (éd.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Londres, Lawrence and Wishart, p. 3-32.

Papataxiarchis E., Cuisenier J. (éd.), 2005, *Grèce, figures de l'altérité*, *Ethnologie française*, 35 (numéro spécial).

Parsanoglou D., 2009, *Grèce, pays d'immigration. Perspectives historiques et sociologiques*, Thèse de sociologie (sous la direction de Nancy Green), Paris, EHESS.

Pteroudis E., 1996, « Émigrations et immigrations en Grèce : évolutions récentes et questions politiques », *Revue européenne des migrations internationales*, 12, 1, p. 159-189.

Ricœur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

Sideri E., 2006, *The Greeks of the Former Soviet Republic of Georgia. Memories and Practices of Diaspora*, Ph. D. Thesis, University of London, Department of Social Anthropology, School of Oriental and African Studies.

Sofianidis C., Redko G., 2006, Ελληνισμός του Πόντου από την πρώην Ε.Σ.Σ.Δ. Πτυχές του Ζητήματος, Athènes, Association grecque pontique « Argo », Pelasgos [*L'hellénisme du Pont d'ex-URSS. Les facettes de la question*].

Tishkov V., Zayinchkovskaya Z., Vitkovskaya G., 2005, *Migration in the countries of the former Soviet Union*, A paper prepared for the Policy Analysis and Research Programme of the Global Commission on International Migration, Global Commission on International Migration (GCIM).

Trimikliniotis N., 2010, *Country Report: Cyprus*, EUDO Citizenship Observatory [January 2010, Revised April 2010].

Trimikliniotis N., Pantelides P., 2003, « Mapping discriminatory landscapes in Cyprus: ethnic discriminations in the labour market », *The Cyprus Review*, 15, 1, p. 121-146.

Tsitselikis K., 2007, « Citizenship in Greece: present challenges for future changes », in D. Kalekin-Fishman, P. Pitkänen (éd.), *Multiple Citizenship as a Challenge to European Nation-States*. Rotterdam, Sense Publishers, p. 145-170.

Verdery K., 2000, « Ethnicity, nationalism and State-making. Ethnic groups and boundaries: past and future », in H. Vermeulen, C. Govers (éd.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam, HetHuis, p. 33-58.

Vertovec S., 2009, *Transnationalism*, Londres-New York, Routledge.

Voutira E., 1991, « Pontic Greeks today: migrants or refugees? », *Journal of Refugee Studies*, 4, 4, p. 400-420.

Voutira E., 2004, « Ethnic Greeks from the former Soviet Union as "privileged return migrants" », *Espaces, Populations, Sociétés*, 3, p. 533-544.

Voutira E., 2006, « Post-Soviet diaspora politics: The case of the Soviet Greeks », *Journal of Modern Greek Studies*, 24, 2, p. 379-414.

Voutira E., 2011, *The « Right to Return » and the Meaning of « Home »*, Berlin, LIT Verlag.

Entre ethnologie et histoire, une exposition manquée sur l'identité de la France

Martine Segalen

Dans le prolongement de son analyse sur les liens entre « ethnologie, patrimoine et identités[1] », Christian Bromberger s'est fait l'« observateur participant » de quelques musées en France et en Europe, s'offrant « une petite excursion dans le[ur]s coulisses », et notamment les coulisses politiques dont il souligne l'importance fondamentale : cet article se veut être comme un écho aux analyses qu'il développe à propos du musée du Guilân et du MuCEM[2]. J'ai en effet conservé dans un dossier de mon ordinateur, outre les rapports, échanges, discours, comptes rendus de réunions relatifs à l'éphémère existence de la Maison de l'histoire de France, le projet d'une exposition qui devait avoir lieu en 2013 : qu'est-ce qu'une ethnologue allait donc faire dans ce qui allait se révéler être une galère ? Traumatisée à la perspective de la fermeture du Musée national des arts et traditions populaires (MNATP), j'avais pris contact avec Jean-Pierre Rioux qui portait la Maison depuis ses débuts ; ayant lu une des critiques (formulée avant même que le projet ne prenne forme) qui par avance accusait la future institution d'être consacrée à l'histoire des élites et non du peuple, je pensais justement être à même d'y faire entendre la parole des peuples de France, et d'une certaine façon, de continuer à faire vivre ces collections dont je savais qu'elles ne seraient jamais qu'instrumentalisées au MuCEM, à Marseille, et non mises en valeur pour ce qu'elles étaient. Je fus recrutée aux côtés d'historiens, spécialistes de la culture, des médias, comme l'ethnologue de service au sein du Comité d'orientation scientifique installé par le ministre de la Culture en janvier 2011.

1 C. Bromberger, 1996.

2 C. Bromberger, 2007, p. 408.

Dans le cadre du projet de la Maison dont la mise en œuvre s'étalerait sur plusieurs années, une exposition devait servir à danser devant le rideau, en attendant que se développe dans toute son ampleur et sa complexité son ambitieux programme. Avec Pascal Ory[3] dont l'intérêt pour la muséographie et notamment celle des ATP est bien connue[4], je fus chargée d'en élaborer le *synopsis*, et nous avons attiré à nos côtés deux conservateurs de musée de société connus pour avoir contribué à repenser leurs institutions vouées à la muséologie ethnologique et historique, François Hubert et Jean Guibal. Un *synopsis* fut arrêté après une année de discussions.

En mars 2012, un couperet brutal arrêta net un projet bien avancé, qui tentait de poser de façon historique et anthropologique la question de l'identité de la France. La Maison n'ayant pas évidemment encore d'espace muséal propre, l'exposition était prévue dans la galerie sud-ouest du Grand palais ; l'argument avancé pour la refuser (alors que trois mois auparavant, elle avait été acceptée moyennant certaines révisions du *synopsis*) était « qu'on ne fait pas d'expositions de ce genre au Grand Palais ». Évidemment l'injonction était venue de haut en cette période pré-electorale. Cette exposition qui n'eut pas lieu aurait incarné le rapprochement entre les musées d'ethnologie et les musées d'histoire qui se confirme au tournant du XXIe siècle.

Le projet de la Maison de l'histoire de France

Les arguments mis en avant pour justifier ce projet sont nombreux et l'on invoque, tour à tour, l'incertitude identitaire, le rejet de la construction européenne et les méfaits de la mondialisation, le devoir de mémoire, le besoin de mémoire, le rapport brouillé au passé, etc. Dans la présentation du projet de la Maison, Jean-Pierre Rioux, président du Comité d'orientation scientifique, en appelait à Georges Balandier, à François Hartog, aux inquiétudes contemporaines relatives à l'oubli et aux temps qui passent. Il se référait au vœu de Marc Bloch souhaitant que « les sociétés [consentissent] enfin à organiser rationnellement, avec leur mémoire, leur connaissance d'elles-mêmes[5] », et de Lucien Febvre pour qui « l'histoire, c'est un moyen d'organiser le passé pour l'empêcher de trop peser sur les épaules des hommes[6] ».

3 Avec l'assistance de Marie Lionnet ; d'autres membres du Comité d'orientation scientifique se sont joints occasionnellement à quelques réunions, comme Jacques Berlioz, Laurent Olivier, Paule René-Bazin, Laurent Theis.

4 P. Ory, 1994 et 2008.

5 M. Bloch, 1943, p. 84.

6 L. Febvre, 1949, p. 437. Voir aussi C. Personnaz, E. Pénicaut, 2014.

Un autre argument consistait à opposer la passion des Français pour l'histoire au paradoxe de l'absence d'un musée d'histoire de France, contrastant avec le fait que de nombreux pays s'étaient dotés d'un tel musée d'histoire central, tel le National Museum of American History à Washington et surtout le Deutsches Historisches Museum de Berlin, conçu dans les années qui avaient suivi la chute du mur[7].

Une telle institution, à l'instar du musée berlinois, devait être capable de regarder son passé, d'en éclairer les facettes en mettant en valeur les riches débats historiques :

> « [un] établissement culturel qui aura vocation à présenter au plus large public, sous des formes variées et évolutives, le rapport que les Français et tous ceux qui vivent en France – en métropole comme outre-mer – ont entretenu et entretiennent avec l'histoire, mais aussi avec les mémoires, les patrimoines et les cultures », disait le ministre de la Culture et de la Communication le 13 janvier 2011[8].

En somme un lieu d'ancrage pour une histoire nationale, qui, loin de présenter un « roman national » figé ainsi que ses détracteurs l'en accusaient, se définissait comme un lieu de débat et de réflexion ouvert à toutes les conceptions de l'histoire, un outil pédagogique au service d'une nécessaire cohésion nationale.

Même les plus farouches opposants n'en remettaient pas le principe en cause, signalant ainsi que François Hollande, au cours de sa campagne électorale avait évoqué qu'une « voie de concertation serait recherchée pour concevoir un grand musée d'histoire digne de ce nom » ; après une critique en règle du projet de la Maison, leurs auteurs terminaient leur pamphlet sur le souhait de la réalisation du « futur musée de l'histoire de France[9] ». Depuis la disparition des ATP, manque un musée qui éclairerait, comme le disait Maurice Agulhon, « la fabrication des Français », alors qu' :

> « en 1914, les Français étaient unis dans la conscience nationale, et divers dans les comportements culturels, alors qu'aujourd'hui ils sont divers et divisés par rapport au national, mais plus unis dans les comportements culturels[10] »,

une analyse qui remonte maintenant à un quart de siècle, et qu'il conviendrait certainement de nuancer.

---

7 Rapport de Jean-François Hébert, septembre 2010. Curieusement, c'est le même argument qui était développé dans les années 1930 à propos de l'absence d'un musée national de folklore, alors que la plupart des grands pays européens s'en étaient alors dotés.

8 Lors de l'installation du Comité d'orientation scientifique.

9 « Une autre voie est possible pour la Maison de l'histoire de France » (collectif dirigé par Isabelle Bakouche, Ariane James-Sarrazin, Gérard Noiriel), *Le Monde*, 14 juin 2012.

10 M. Agulhon, 1989, p. 10.

Il n'est pas ici question d'évoquer les avatars de l'histoire de la Maison qu'Étienne François a parfaitement analysés[11], mais de montrer vers quel type de muséographie la Maison s'engageait, sachant que la partie « exposition » n'était qu'un des éléments d'une institution qui se voulait inscrite dans un vaste réseau de partenaires – justifiant ainsi son appellation de Maison. « Une histoire de France ouverte au monde », disait le Projet[12], fondée sur plusieurs axes que Jean-Pierre Rioux a détaillés, dont une offre numérique à hauteur des enjeux historiographiques et technologiques du XXIe siècle.

Au cours de l'année 2011 et 2012, tandis que tous les axes programmatiques de l'institution commençaient d'être travaillés par des commissions émanant du Comité d'orientation scientifique et qu'une campagne importante de communication était développée vis-à-vis des institutions relevant de près ou de loin de la production d'histoire, un projet d'exposition temporaire était élaboré, qui devait faire suite à la première production (co-production) de la Maison de l'histoire de la France, celle des Plans-reliefs présentés sous la coupole du Grand Palais et qui connut un grand succès.

Fabriquer un musée d'histoire nationale n'est pas chose simple et l'exposition programmée pour 2013 portait un lourd fardeau sur ses épaules : même s'il avait été décidé, pour ne pas en surcharger les enjeux, qu'il ne s'agissait pas d'une « exposition de préfiguration », elle aurait cependant été la première manifestation publique de la Maison.

Une exposition à risques

Le choix vers lequel le Comité s'est orienté abordait de front la question de l'identité à travers la mise en exposition d'une certaine histoire de la France. Avec le titre « La France, quelle histoire ! » (et le point d'exclamation

11 E. François, 2013 ; analyse à laquelle fait écho celle de Pierre Nora parue dans le même numéro du *Débat.*

12 *Projet de la Maison de l'Histoire de France*, 2012, p. 10-52 : « Ouvrir une Galerie des temps, permanente et évolutive, qui fait suivre une dorsale chronologique et parcourir des espaces consacrés à des "arrêts sur histoire" ; faire voir et comprendre une question d'histoire de France avec les approches scientifiques, les méthodes et les moyens appropriés, dans des expositions et des manifestations culturelles temporaires ; formuler de grands thèmes et sujets d'histoire de France mobilisateurs, annuels ou bisannuels et traités dans des manifestations démultipliées ; valoriser de façon permanente la recherche historique ; mettre en œuvre des partenariats régionaux, nationaux et internationaux avec des établissements culturels et scientifiques de toute nature ; accueillir tous les publics, sans segmentation inutile mais accorder une attention renouvelée aux enfants et aux jeunes, aux "amateurs d'histoire", aux professionnels en formation, aux associations et aux touristes. »

était un clin d'œil qui, tout en répondant aux pourfendeurs du « roman national », posait tout de suite le côté problématique du sujet), il s'agissait de montrer l'unité et la diversité de la France ou encore la construction de la France à partir de la diversité de ses cultures : projet ambitieux, difficile, provocateur qui mariait des intentions anthropologique et historique. C'était un vrai défi, comme en attestent la dizaine de versions élaborées au cours de l'année 2011 et 2012, posant la question de la nature d'une exposition d'histoire, qui, du point de vue de la muséographie, ne peut être un livre sur un mur et doit s'appuyer sur une scénographie forte fondée sur des documents attrayants. Pareil thème ne devait évidemment pas asséner de conclusions, par exemple concernant les origines de la France – question susceptible de recevoir des réponses diverses selon les points de vue historiens. L'exposition devait aider à susciter des interrogations et à concilier des enjeux différents : pédagogie, scientificité, curiosité et étonnement, intelligibilité de l'intention muséale. En voici le résumé :

La France, quelle histoire !

Synopsis : il se présente sous la forme d'une sélection de thèmes, avec une liste d'objets et de documents pour l'illustrer[13].

Pour traiter le thème fondé sur l'opposition **diversité culturelle / fabrication d'une unité nationale**, on associera des objets et des documents didactiques à des œuvres prestigieuses, dont la puissance, en elle-même, participe de la construction de la France et renforce la démonstration[14].

À la fin de chaque section, un **contrepoint** est proposé pour décentrer le regard, ainsi, concernant l'occupation des territoires, on pense à l'exemple de la Chine, concernant l'immigration, à celui des États-Unis, concernant l'unification nationale par la langue, à celui de la Suisse multilingue, concernant le rôle de la religion dans la société, au cas de l'Espagne, etc.

L'intérêt pour la diversité de la France est concomitant avec un effort d'unification du territoire. Il faut faire prendre conscience au visiteur que le temps de la diversité ne précède pas le temps de l'unité, mais **qu'unité et diversité sont les deux termes d'une réalité complexe et évolutive que l'on appelle la France.**

L'exposition se compose d'un prélude, de deux parties et d'une ouverture

- **Le prélude**, intitulé « Une unité rêvée », s'ouvre sur la présentation de symboles fédérateurs de la France, leur histoire et la manière dont ils ont été utilisés jusqu'à nos jours. Ces symboles, attendus *a priori* par le public, ont créé un imaginaire national, qui, en lui-même, fait partie de l'histoire de

13 Résumé du synopsis général.

14 Une longue liste de documents, d'objets déjà sélectionnés auprès d'institutions muséales, bibliothèques, etc., permettait d'illustrer chacun des thèmes.

France. Et le propos de l'exposition est justement de déconstruire ces symboles et de montrer que cette unité ne va pas de soi. En somme la présentation du « roman national » au deuxième degré.

- **La première partie** présente le temps long de la diversité à travers ses peuples et territoires, ses cultures, sa langue :

1. Des mouvements de populations issues d'Europe viennent s'agréger au fonds autochtone, et la diversité des fonds germains et romains continue longtemps de se manifester en France. Insister sur l'hétérogénéité des populations. « Nous sommes des sang-mêlés »[15]. La France est un cône situé au bout de l'Europe vers lequel des populations ont afflué, et pas toujours pour des motifs de conquête et d'invasion.

2. La France est restée longtemps une mosaïque de cultures, plus ou moins proches, plus ou moins différentes. Partout se construisent des « terroirs » dont les modes d'exploitation et d'habitat sont divers, en raison des conditions géographiques, des systèmes familiaux, de l'hétérogénéité du peuplement et du cloisonnement régional. Ainsi chaque pays constituait-il « une aire culturelle » avec ses spécificités (langue, musique, habitudes alimentaires, costumes, modes de transmission). « La France est diversité », dit Fernand Braudel[16].

3. La diversité linguistique sert de transition avec la seconde partie.

Grandement fondé sur l'audiovisuel, cet espace s'appuiera sur des documents variés montrant la longue emprise des langues régionales, par exemple, encore au moment de la guerre de 14-18.

- La seconde partie montre comment la France est parvenue à construire un État, en imposant une langue, une religion, une administration ; comment la Révolution et l'Empire rationalisent et uniformisent (départements, grands corps, université, codes), puis comment la République enracine (service militaire, obligation scolaire). La fabrique du citoyen s'est faite contre la diversité culturelle, souvent avec violence. De plus, la centralisation de l'État s'est fondée sur un centralisme parisien. Croiser thématique et diachronie.

1. Fabriquer une unité par la langue : les documents concernant la naissance et l'imposition du français seront mis en scène comme on le ferait d'incunables pour donner un côté mystérieux de cette alchimie de l'unification linguistique.

2. Centraliser et sacraliser le pouvoir ; la France rassemblée autour du monarque de droit divin, à l'origine, seul principe d'unité…

3. Administrer le pays, connaître le territoire et ses populations, éduquer le peuple sont autant de voies qui ont permis la fabrication des Français.

Montrer le rôle de l'institution scolaire à travers de nombreux documents ; montrer le rôle des historiens dans la fabrication d'un mythe de l'histoire de France.

15 L. Febvre, F. Crouzet, 2012.
16 F. Braudel, 1986.

Ouverture finale : « Le plébiscite de tous les jours »

En partant de la formule de Renan (« Qu'est-ce qu'une nation ? »), montrer que la nationalité se redéfinit et se réaffirme chaque jour, à travers une renégociation des identités individuelles, dans un cadre qui dépasse les frontières de l'État-nation. Exposer les nouvelles diversités intérieures, culturelles, religieuses.

Comment se situent les identités françaises, rebattues entre le local, le national et le global, dans l'Europe et dans le Monde ?

Terminer par : et vous ?

Au moment où fut arrêté le projet, de nombreuses pistes scénographiques étaient déjà discutées. Si l'on pensait évidemment aux outils informatiques pour proposer des cartes démographiques interactives, à l'échelle de la France, de l'Europe, du monde, une frise chronologique et tout le *paraphernalia* (éventail des techniques digitales contemporaines), les collections ethnologiques de France et d'ailleurs devaient être mobilisées. Quant aux objets de nature historique, ils devaient être soumis à un regard décapant. Si l'on prend l'exemple de la relique par excellence qu'est le trône dit de Dagobert, telle qu'elle est étudiée par un conservateur du Musée Carnavalet – Thierry Sarmant – on peut montrer que le « trône » est certes exceptionnel

> « puisqu'il s'agit du seul siège, du seul meuble meublant qui subsiste pour le premier millénaire de l'histoire de France [et que] dès le Haut Moyen Âge, [et que] ce trône a été considéré comme un symbole de la continuité monarchique, comme un témoignage de cette histoire des rois francs qui est l'ancêtre de l'histoire de France »,

mais

> « le paradoxe est qu'il n'y a à peu près rien de mérovingien dans ce monument mérovingien. L'assise du trône, c'est le siège curule, sur le modèle de ceux où s'asseyaient les consuls romains. La qualité de la sculpture et de la fonte de cette assise fait penser à une fabrication carolingienne, et le dossier serait du XII^e^ siècle. Les réparations grossières visibles en plusieurs points du trône sont, elles, l'œuvre d'un maréchal-ferrant du début du XIX^e^ siècle : en 1804, en effet, le trône de Dagobert fut transporté au camp de Boulogne et se brisa dans le transport ; il fut réparé en hâte et servit à Napoléon le 16 août 1804 au cours de la cérémonie de remise des insignes de la Légion d'honneur aux troupes qui devaient envahir l'Angleterre[17] ».

L'exposition voulait mettre en œuvre une telle déconstruction des objets historiques, comme on procède désormais pour les objets et documents ethnographiques qui font passer le visiteur derrière l'objet en lui montrant

17 T. Sarmant, 2012, p. 154.

les conditions dans lesquelles il a été acquis, la façon dont la muséalisation l'a transformé et les diverses significations qui lui ont été attribuées au fil du temps. L'usage délibéré d'objets traitant de la culture matérielle (à tous les niveaux sociaux) était une des pistes neuves de la muséologie de l'histoire, influencée par les présentations ethnographiques.

« La France : quelle histoire ! », très novateur dans sa vision muséographique, était porté à la fois par l'expérience de la muséographie ethnologique et celle de l'histoire culturelle, montrant le rapprochement entre histoire et ethnologie, une voie sur laquelle s'engagent aujourd'hui de nombreuses institutions muséales, en France, en Europe et ailleurs. Cette rencontre était le fruit d'un long cheminement.

Le musée d'ethnologie contre l'histoire ?

Si, à leur fondation, les musées d'ethnologie, d'arts et traditions populaires se sont apparemment construits contre l'histoire – mais encore faut-il définir laquelle –, ils ont permis l'expression de cultures locales et régionales. À la création du Musée national des arts et tradition populaires en 1936, les traditions et les cultures ne sont pas encore vues comme appartenant à un passé révolu, mais riches d'une ancienneté garante de leur authenticité supposée[18]. La méthode de travail préconisée distingue radicalement le nouveau musée d'un musée d'histoire dont les fonds étaient alors, dans la première moitié du XX^e siècle, constitués d'archives, de documents ou d'objets qui étaient d'une certaine façon morts. Au contraire, aux ATP, il s'agit alors d'enquêter *in vivo* sur les coutumes, les croyances et les techniques – selon le vocabulaire de l'époque –, sur le terrain : c'est bien la démarche de l'ethnologie, d'une ethnologie qui alors, sous le vocable de folklore, se penche sur les aspects « populaires » de la société française pour faire valoir une autre histoire, contre celle des élites et des dirigeants, contre une histoire événementielle, anecdotique et politique. L'école des *Annales*, à travers Lucien Febvre et Marc Bloch, qui avaient participé au Congrès de folklore de 1937, dénonçait l'illusion d'une société paysanne immuable. L'influence de ces historiens fut très sensible, notamment dans l'élaboration du plan pour le Musée conçu dès les années 1937. Après une première esquisse, le projet s'enrichit d'une salle d'introduction, désormais détaillée dans son contenu chronologique depuis les civilisations de la pierre jusqu'au XIX^e et au XX^e siècle en présentant :

18 M. Segalen, 2005.

> « […] l'évolution socio-historique du pays depuis la préhistoire, la Gaule, le Haut Moyen Âge, etc., à travers des exemples de changements techniques ou sociologiques[19] ».

Cette position était très novatrice puisqu'elle invitait à réfléchir à la profondeur historique des faits de folklore. Lorsqu'elle ouvrit en 1975, c'est effectivement une telle vitrine historique qui accueillait le visiteur dans la Galerie culturelle. La dimension chronologique était surtout présente dans la Galerie d'étude au sous-sol, où des visionneuses montraient « l'ancienneté des techniques des travaux et des jours » (formule classique pour parler de la vie quotidienne, faisant référence au cycle du temps), à travers la reproduction de documents historiques, gravures de livres d'heures, planches de l'*Encyclopédie*, etc. La plupart des thèmes étaient historicisés et certains domaines relevaient franchement de l'histoire, comme par exemple l'imagerie populaire. Témoignent aussi de l'alliance réussie d'une ethnographie de terrain et de l'histoire la plupart des expositions temporaires réalisées entre 1951 et 1963 : citons parmi d'autres *Bretagne, Mireille, Jeux, Objets domestiques.*

Aux exceptions près qui viennent d'être citées, les ATP n'ont cependant pas été conçus dans une perspective historique, même si jamais Georges-Henri Rivière n'a pensé ni voulu présenter une société immuable et figée. Mais il est vrai, et ce le fut de plus en plus avec le temps qui passait, que l'exposition permanente le donnait à penser. Parmi toutes les critiques adressées à la muséographie, celle-ci est sans doute la plus justifiée – *a posteriori*, évidemment : on ne voyait ni la ville, ni l'industrie, ni les transformations sociales et techniques. Il faut rappeler en revanche que, si ce n'était pas le propos de la muséologie, la recherche s'inscrivait dans une perspective d'ethno-histoire, comme dans la grande enquête Aubrac au sein de laquelle Charles Parain étudiait l'ancienneté du système des burons qui, loin d'être immémoriale, s'était mise en place au cours de la seconde moitié du XIXe siècle[20], ou Jean-Michel Guilcher soulignant que l'invention de la tradition de la bourrée auvergnate s'était faite dans les bals parisiens fréquentés par les émigrés aubraciens[21].

Si la démarche relevait d'une méthode qui impliquait une forme de présence sur le terrain, le domaine sur lequel portait alors le musée était celui d'une histoire française, une autre histoire, sociale, culturelle, religieuse, technique, celle du peuple rural, ce qui était une des acceptions de « populaire ». À son ouverture, le MNATP fut salué d'une juste expression : il était le « Louvre du peuple », faisant enfin sa place à une

19 M. Segalen, 2009.
20 C. Parain, 1971.
21 J.-M. Guilcher, 1975.

histoire de la France qui n'est pas incarnée dans les symboles universels d'une culture gréco-romaine, mais dans celle du peuple, étudié et présenté à travers ses productions matérielles et culturelles, à travers son histoire au quotidien. C'était bien contre la grande histoire, qu'était proposée non pas une petite histoire, mais une autre entrée dans la société française, sous les traits du pasteur, du vigneron, de l'agriculteur, de l'éleveur, du bâtisseur, du forgeron, du sabotier, de la ménagère, mais aussi du marionnettiste, du rebouteux, du musicien, de l'imagier, etc.

À son ouverture, dans les années 1970, ce musée fut aussi, pour bien des visiteurs, un musée de mémoire où tel objet des vitrines évoquait un souvenir familial, créait un lien symbolique et émotionnel entre générations, et les assurait dans une certaine identité, celle qui a faire dire à Braudel que la « France était diversité ». Ce lien s'est brisé à la génération suivante, désormais coupée de ses origines rurales. Plus le temps passait, et plus la valeur historique des collections, témoins d'une société qui avait fonctionné de l'an mil à 1930 ou 1950, devenait évidente : parmi les nombreux audits qui furent infligés à l'institution, la proposition de faire du MNATP celui de l'histoire de la France populaire n'aboutit pas plus que les autres – pourtant c'eût été la seule façon de lui redonner une nouvelle vie.

De même, on peut se demander si les éco-musées qui connurent un tel développement dans les années 1980 n'ont pas été aussi des musées d'histoire. Le cas du Musée de la Grande Lande et de l'éco-musée du Creusot en sont des exemples, le premier exposant l'histoire d'une société rurale à laquelle était associée une activité de gemmage dans le cadre d'un système de proto-industrie prolétarienne, le second traitant de la saga d'une industrie métallurgique qui dura cent cinquante ans. Par le biais du mouvement de patrimonialisation qui a concerné la France et l'Europe, ces éco-musées sont devenus les témoins (et souvent les acteurs) de la mémoire de ces cultures territoriales.

Le local, le national et le global

On peut se demander si tout musée de société n'est pas voué à devenir une sorte de musée d'histoire et *vice versa*. Spécialiste de l'histoire des musées d'histoire, Dominique Poulot signale leur obsolescence, note qu'ils sont complètement « étrangers aux nouvelles orientations sociétales de musées essentiellement marqués par l'hégémonie inédite de l'anthropologie[22] » et estime que :

22 D. Poulot, 2012, p. 37.

> « le musée d'histoire renouvelé depuis une vingtaine d'années est souvent à chercher dans les musées d'ethnographie ou d'arts et traditions populaires[23] ».

C'est peut-être là une issue pour ces institutions à la recherche d'un nouveau souffle. La question des collectes du contemporain que la plupart des musées d'ethnographie ont tenté de mettre en œuvre semble vouée à une impasse[24] et dans notre monde de « présentisme[25] », « toute présentation muséographique est vouée à une inévitable péremption[26] ». La leçon à tirer de ces difficultés est que les muséographies devraient s'efforcer de mettre en rapport le local et le global. C'est à ce prix, semble-t-il, que les expositions retiennent l'attention du public ; ainsi en ont témoigné depuis les années 1980 le succès des expositions de Jean Guibal au Musée Dauphinois concernant les populations immigrées du Dauphiné ou, en 2010, celle du musée d'Aquitaine qui s'attache à mettre en perspective la place de la ville de Bordeaux dans la traite des Noirs et l'esclavage et à montrer les conséquences contemporaines de cette histoire, comme le racisme – toutes deux appuyées sur des entretiens, une recherche documentaire, la présentation d'objets, comme la présentation de portraits.

> « L'histoire nationale a laissé la place à l'histoire du monde, et l'on parle désormais d'"histoire connectée" pour traiter de la rencontre des civilisations et de leurs apports réciproques dans la logique de compréhension du monde présent[27] ».

Ce mouvement qui met en relation thématiques et présentations à la fois anthropologiques et historiques s'inscrit dans le rejet de l'ethnocentrisme comme le montrent, parmi d'autres, à la suite de Braudel et Wallerstein, les travaux de Jack Goody[28] ou de André Gunder Frank[29], qui proposait de « ReOrient[er] » nos visions du monde. Les catégories muséales qui avaient encore cours au siècle dernier, musées de soi, musées de l'autre, sont caduques et les institutions muséales sont amenées à traiter les rapports entre le local, le national et le global, à l'heure de la globalisation et de l'ère numérique.

23 D. Poulot, 2012, p. 41.
24 J. Battesti, 2012.
25 F. Hartog, 2002.
26 J.-C. Duclos, 2012, p. 74.
27 F. Hubert, 2013, p. 62.
28 J. Goody, 1999.
29 A. Gunder Frank, 1998.

Mais Georges-Henri Rivière le prophétisait :

> « Les conditions sont actuellement réunies pour que se développe une nouvelle forme de musée d'histoire : un musée d'histoire globale qui peut s'appuyer sur les disciplines auxiliaires de l'histoire, comme la démographie, la géographie, l'archéologie, le déchiffrement et l'interprétation des textes, l'analyse des traditions orales et de l'iconographie, la technologie, l'étude des phénomènes sociaux et culturels ; il serait naturellement ouvert aux sciences de la nature, à l'écologie et l'ethnologie ; son programme envisagerait les conditions pré-humaines géologiques et climatologiques du pays ou du site présenté, pour déboucher sur des problèmes et les perspectives du présent à travers une succession de périodes à contenus complexes. Le musée d'histoire a ses variantes nationales, régionales et locales, ses formes monographiques attachées à un site, à un mouvement, à une personne, à un sujet technico-économique, social ou culturel, enfin à un événement. Il fait appel à la plupart des disciplines de musée et tend à devenir un musée interdisciplinaire[30] ».

L'histoire globale en tant que discipline, alors, et l'histoire globale d'un monde global, aujourd'hui.

La Maison de l'histoire de France devait être ce musée d'interrogations problématiques, proposant des relectures critiques du passé, racontant l'histoire de notre société et de notre identité dans une histoire globale. Notre projet d'exposition était une première tentative dans ce sens : il n'assénait pas de démonstration, voulait susciter des questions, – obligation d'autant plus impérieuse pour traiter d'une identité inquiète, qui ne peut être pacifiée qu'au risque incessant de l'instrumentalisation[31]. Il faudra évidemment l'intervention solide du politique pour mener à bien un tel projet d'exposition sur ce thème d'actualité dont le climat politique contemporain semble bien susciter le besoin. « La France, quelle histoire ! » est dans nos cartons. À suivre ?

30 G.-H. Rivière, 1989, p. 103.

31 L. Gervereau, 2012, p. 15.

Références bibliographiques

Agulhon M., 1989, « La fabrication de la France. Problèmes et controverses », in M. Segalen (dir.), *L'Autre et le semblable*, Paris, Éditions du CNRS, p. 109-120.

Battesti J. (éd.), 2012, *Que reste-t-il du présent ? Collecter le contemporains dans les musées de société*, Bayonne, Musée basque et de l'histoire de Bayonne / Sociétés des amis du Musée basque / Fédération des écomusées et musées de société / Le Festin.

Bloch M., 2013, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin (1943).

Braudel F., 1986, *L'identité de la France*, Paris, Arthaud, 3 vol.

Bromberger C., 1996, « Ethnologie, patrimoine, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française ? », in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 9-23.

Bromberger C., 2007, « D'un musée… l'autre : réflexions d'un observateur participant », *Etnográfica* [en ligne], 11, 2, consulté le 16 novembre 2013.

Duclos J.-C., 2012, « Actualité et obsolescence des collections dans les musées dits de société », in J. Battesti (éd.), *Que reste-t-il du présent ? Collecter le contemporain dans les musées de société*, Bayonne, Musée basque et de l'histoire de Bayonne / Sociétés des amis du Musée basque / Fédération des écomusées et musées de société / Le Festin, p. 74-81.

Febvre L., 1992, « Vers une autre histoire » (*Revue de Métaphysique et de Morale* LVIII, 1949), in L. Febvre, *Combats pour l'Histoire*, Paris, Armand Colin.

Febvre L., Crouzet F., 2012, *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française* [présentation de D. et. E. Crouzet], Paris, Albin Michel.

François E., 2013, « Une trop brève existence », *Le Débat*, 175, p. 208-220.

Gervereau L., 2012, « Avons-nous besoin de musées d'histoire ? Essai de typologie comparée et perspectives », in E. Pénicaut, G. Toscano (éd.), *Lieux de mémoire, musées d'histoire*, Paris, La Documentation française, p.13-23.

Goody J., 1999 [1996], *L'Orient en Occident*, Paris, Le Seuil.

Guilcher J.-M., 1975, « Les danses de l'Aubrac », in *L'Aubrac*, 5, Paris, Éditions du CNRS, p. 293-341.

Gunder Frank A., 1998, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley University of California Press.

Hartog F., 2002, *Régimes d'historicité. Présentisme et experiences du temps*, Paris, Le Seuil.

Hubert F., 2013, « De nouveaux musées pour des territories en crise ? L'exemple du musée d'Aquitaine », in D. Chevallier en coll. avec A. Fanlo (dir.), *Métamorphoses des musées de société*, Paris, La Documentation française, p. 59-64.

Nora P., 2013, « Feu sur la Maison de l'histoire de France », *Le Débat*, 175, p. 221-224.

Ory P., 1994, *La Belle Illusion, Culture et politique sous le signe du Front populaire*, *1935-1938*, Paris, Plon.

Ory P., 2008, « Entre délectation et cours du soir. Le débat muséal français juste avant l'ère des masses », in P. Ory, *La culture comme aventure. Treize exercices d'histoire culturelle*, Paris, Complexe, p. 53-86.

Parain C., 1971, « Fondements d'une ethnologie historique de l'Aubrac », *L'Aubrac*, Paris, Éditions du CNRS, 2, p. 23-111.

Personnaz C., Pénicaut E., 2014, *L'histoire de France ne passera pas ! Dans les coulisses d'un échec intellectuel et politique*, Paris, Éditions François Bourin.

Poulot D., 2012, « Le musée d'histoire en France : un enjeu d'appropriations (1789-2010) », in E. Pénicaut, G. Toscano (éd.), *Lieux de mémoire, musées d'histoire*, Paris, La Documentation française, p. 25-43.

Rivière G.-H., 1989, *La muséologie selon Georges Henri Rivière*, Paris, Dunod.

Sarmant T., 2012, « Quels objets, quelles collections pour un musée de l'histoire de France ? », in E. Pénicaut, G. Toscano (éd.), *Lieux de mémoire, musées d'histoire*, Paris, La Documentation française, p. 153-160.

Segalen M., 2005, *Vie d'un musée*, Paris, Stock.

Segalen M., 2009, « Le premier programme muséographique du Musée national des arts et traditions populaires (1937-1941) », in J. Christophe, D.-M. Boëll, R. Meyran (dir.), *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 309-323.

Rapports

Lemoine H., 2008, *La Maison de l'Histoire de France*.

Hébert J.-F., 2010, *Éléments de décision pour la Maison de l'Histoire de France*.

Rioux J.-P., 2012, *Projet de la Maison de l'Histoire de France*.

Carlitos, Evita, Maradona et les autres : un panthéon argentin

Carmen Bernand

Une promenade dans le quartier de la Boca, à Buenos Aires, réserve toujours des surprises. Par un dimanche ensoleillé du XXIe siècle, peut-être en 2004, j'admire, sur le balcon d'un bâtiment municipal repeint aux couleurs de Boca Juniors, trois personnages en plâtre qui saluent une foule imaginaire. Evita Perón est au centre ; à sa droite se tient Carlos Gardel et à sa gauche, Diego Maradona. La gestuelle appartient au corpus iconographique péroniste de la première époque (fig. 1 et 2, pl. VIII ; fig. 3, pl. IX ; fig. 4 et 5, pl. X). L'association Evita-Gardel n'est pas nouvelle. Le Perón des années 1940, celui qui rivalisait en charisme avec son épouse, avait adopté un *look* qui rappelait le célèbre chanteur mort en 1936 et encore très présent dans la mémoire collective. Quant à Evita, elle était morte depuis longtemps quand Maradona vint au monde.

Plus récemment, le lien entre la Madonne des sans-chemise[1] et Carlitos, le « merle créole », apparaît dans un « tryptique » formé par trois images distinctes, peintes par Nicolás García Uriburu et éditées par la respectable Association du *Museo nacional de Buenos Aires* en 1998. Les tonalités bleues dominent et évoquent la voûte céleste, mais aussi les couleurs du club Boca Juniors grâce à un rappel jaune. Au centre, nous pouvons placer la Vierge de Luján, sur son croissant de lune et ses emblèmes patriotiques. Elle donne la tonalité religieuse des autres compositions et renvoie à d'autres significations. Car cette Vierge militaire, patronne de l'Argentine, s'est transformée dès la fin des années 1960 en Notre-Dame des *gauchos* et des immigrés boliviens[2]. Les prêtres de la Théologie de la Libération

1 Le terme en espagnol d'Argentine est « *descamisado* » et s'adresse à ceux qui portent un bleu de travail ou un tricot de corps.

2 C. Touris, 2013.

ont joué un rôle important dans cette métamorphose. Leur action, basée dans les bidonvilles de Buenos Aires, visait à redonner au christianisme la force contestataire des origines. La majorité de ces religieux fut assassinée par les dictatures d'Isabel Perón puis de la junte militaire, qui sévit en Argentine de 1975 à 1983.

Nous pouvons placer, à la droite de la Vierge, Carlos Gardel, en *smoking*, qui fait pendant à Evita, divinisée par sa beauté, par sa blondeur et par l'élégance de sa robe drapée et large, comme le manteau de la Vierge. Alors que Gardel pose devant le marché des Halles (« *el Abasto* »), et que la Vierge elle-même flotte au-dessus du Rio de la Plata, Eva Perón est inscrite dans le firmament, car son portrait ne comporte aucun repère terrestre.

Dans ces stéréotypes portègnes[3], l'anthropologie peut percevoir un ensemble significatif qui les dépasse. Ce texte propose un bref aperçu du panthéon populaire argentin, où les grandes passions populaires que sont le football, le cinéma et la musique, se mélangent aux attentes messianiques de la politique et à la valeur chrétienne du sacrifice.

L'espace mythique de La Boca

Le quartier de la Boca est situé au sud de Buenos Aires, c'est-à-dire dans une zone ancienne et populaire opposée socialement et géographiquement à la zone nord, où résident les membres de l'aristocratie terrienne et de la bourgeoisie. La « bouche » qui lui donne son nom est celle d'une petite rivière sans autre nom que celui qui la décrit dans son insignifiance : « Riachuelo », en aval du río Matanza. Ce cours d'eau – qui peut se vanter d'être le plus pollué de l'Argentine – est une frontière naturelle entre la Capitale fédérale et la province de Buenos Aires. C'est à cet endroit qu'en 1536 les nefs de don Pedro de Mendoza, premier fondateur de Buenos Aires, trouvèrent le seul mouillage acceptable. Vers le milieu du XIX^e^ siècle, un fort contingent de migrants Génois s'installa dans l'anse du Riachuelo et c'est ainsi que fut fondé un quartier caractérisé par des maisons sur pilotis, construites d'abord en planches puis en tôle ondulée. En amont du Riachuelo, les tanneries d'Avellaneda et les usines concentrèrent une population ouvrière importante dès la fin du XIX^e^ siècle. L'accès à toute la zone se faisait par deux ponts. Afin d'éviter l'irruption des « hordes » ouvrières dans le centre ville, des barrages policiers empêchaient le passage. C'est dans ce monde ouvrier que Perón trouva ses soutiens en 1946.

3 Le « Portègne » est l'habitant de Buenos Aires.

La Boca est aussi un des hauts lieux du tango, fréquenté jadis par Angel Villoldo, auteur d'un des premiers tangos à succès, « *El Choclo* » (« épi de maïs » – et « phallus » en argot). Il existait dans le quartier de nombreuses maisons d'abattage, dont la plus célèbre, pour ses filles et pour sa musique fut « La Lanterne rouge ».

Outre la prostitution et la bohême liée au tango, la Boca fut connue au XX^e^ siècle pour son club de football, Boca Juniors. Ce sport trouva à Buenos Aires, ville peuplée majoritairement d'immigrants étrangers, un terreau favorable à son épanouissement, probablement parce qu'il fournissait aux déracinés, majoritairement des hommes, une identité nouvelle liée au club et au quartier, ancrage affectif du Portègne. Buenos Aires en compte cent et, en principe, chacun possède sa propre équipe. Il y en a de très modestes qui ne franchissent pas les limites de leur territoire ; d'autres, comme San Lorenzo (du quartier Almagro cher à Gardel), conservent un prestige « historique » lié à d'anciennes performances inoubliables. L'appartenance au quartier (*barrio)* est la forme la plus intense de l'identité urbaine ; cet attachement est un *síndrome barrial*, expression qui est une contribution autochtone à la théorie psychanalytique, autre passion dévorante des Portègnes que je ne peux pas développer ici.

Boca Juniors est né en 1905. Le maillot originel à rayures verticales noires et blanches lui fut « volé », par Almagro, qui les gagna en combat loyal. Après cette défaite initiale, Boca Juniors dut changer ses couleurs contre celles, dit-on, du pavillon d'un cargo suédois. Toujours est-il qu'avec ce nouveau maillot, Boca Juniors gagna glorieusement son premier match et, en 1918, remporta le championnat national de football. Le célèbre stade « *La Bombonera* » fut inauguré en 1940. L'ennemi héréditaire de Boca Juniors est River Plate, dont le stade est situé dans la zone nord de la capitale.

La passion du foot

Bien que ce sport fût introduit par les migrants anglais dans les années 1860, le style des joueurs argentins s'affirma dès 1920. Le journal *El Gráfico*, équivalent argentin de *L'Équipe*, et qui en cette matière fait autorité, compara la rapidité et la créativité des Argentins au carcan des règles qui entravait les Anglais[4]. Le fait est que ce jeu d'origine étrangère se « naturalisa » assez

4 E. P. Archetti, 1999, p. 60-63. Cette rapidité porte un nom « *la viveza criolla* », c'est-à-dire, une adaptation très rapide aux circonstances qui n'exclut pas de bousculer les règles établies.

vite et devint la passion et le défouloir des gens du Rio de la Plata. Le cinéma argentin, qui, avec le mexicain, est le plus développé de l'Amérique latine, ne pouvait manquer ce phénomène de société. L'un des films les plus célèbres fut *Pelota de trapo* (« Ballon de chiffons »), tourné par Leopoldo Torres Ríos en pleine ferveur péroniste (1948). Le personnage principal est Toscanito, un gamin qui rêve de devenir champion. En attendant, il joue avec ses copains dans un terrain vague avec un ballon de chiffons. Devenu adulte, Toscanito, incarné par l'acteur Armando Bó, triomphe dans les stades mais une malformation cardiaque très grave l'oblige à renoncer à sa passion. On retrouve le goût du mélodrame des tangos et des opéras italiens, très populaires chez les immigrants. Le succès du film s'explique aisément. Il y a d'abord l'ambiance ouvrière qui trouve en Perón son *leader* naturel ; puis, le foot comme passion et comme élément de solidarité populaire, l'exaltation du quartier suburbain et l'amitié masculine. En outre, le spectateur retrouve dans le *casting* un certain nombre de personnalités liées au monde sportif comme le journaliste « Borocotó », commentateur des parties hebdomadaires (de son vrai nom Ricardo Lorenzo) et auteur de nombreux articles parus dans *El Gráfico*.

Armando Bó devient un acteur populaire renommé ; il produira plus tard un autre film mémorable sur le même thème, *Pelota de cuero* (1963), qui raconte le crépuscule d'un champion, fidèle à son club Boca Juniors. L'action se passe dans la *Bombonera* et le tango, en la personne d'Edmundo Rivero, agrémente l'action. Par la suite Bó exploitera la veine pornographique populiste en faisant de la plantureuse Isabel Sarli un sex-symbol créole. Mais l'essentiel de sa carrière est d'avoir porté à l'écran, à une époque où le cinéma était un phénomène de masse, la passion pour ce sport et sa force affective et identitaire, qui fait dire à un *supporter* interrogé par Archetti : « nous les Argentins, nous sommes de race footballistique ».

Pelota de cuero sort à l'écran trois ans après la naissance de Diego Armando Maradona dans un quartier très pauvre de Lanús, situé dans la zone suburbaine de la capitale. Chez lui, deux lignées « populaires » se retrouvent : l'une est celle des *criollos*, des métis méprisés par l'oligarchie mais aimés par Evita Perón qui a fait du stigmate « *negro* » une source de fierté et d'authenticité ; l'autre souche est italienne, la composante migratoire la plus importante. La vie de Maradona ressemble à celle de Toscanito : incroyable ascension d'un gamin de bidonville qui devient joueur de Boca Juniors et inflige à River Plate une défaite humiliante avant de propulser l'Argentine au sommet de la Coupe du monde en 1986, à Mexico, grâce à un *goal* marqué de la main, « *la mano de Dios* ». La suite est un long déclin et reprend en quelque sorte la thématique de *Pelota de cuero* : les excès, la cocaïne, mais aussi l'affirmation publique et tonitruante de son amitié pour les hommes forts du peuple, Fidel Castro, Ernesto Che Guevara et Hugo Chaves.

Malgré ou en vertu de ses travers, Diego Maradona a fait l'objet d'un culte de son vivant, prouesse relativement inusuelle. L'Église maradonienne a été fondée en 1998, comme un cadeau offert par ses *supporters* pour ses 38 ans. Si l'on croit les informations qui circulent sur Internet, elle aurait quelques 100 000 adeptes répartis en Amérique latine et en Europe du sud. Le tétragramme D10S (10 étant le numéro de son maillot, et l'ensemble pouvant être lu comme DIOS, Dieu), fait de ce joueur un nouveau dieu. D'ailleurs, le Noël maradonien est célébré la veille de son anniversaire (le 29 octobre) ; l'autre grande fête religieuse des maradoniens est le 22 juin, jour de la victoire mondiale de l'Argentine contre l'Angleterre, où la « main de Dieu » s'est manifestée.

Naples, une ville où Maradona a joué quelque temps, est un des hauts lieux de ce culte. En juin 2010, un spectacle musical – *El Diego. Litanie per la scandalosa e la magnifica* – de Roberto De Simone, a connu un grand succès au théâtre San Carlos de Naples[5]. Cet hymne-cantate a été joué par un orchestre de plus d'une centaine de musiciens dans une des plus anciennes salles baroques d'Europe, pendant que sur un grand écran étaient projetées des images de la foule en liesse à l'issue des matchs gagnés par Maradona. Dans la vidéo qui a été tournée ce jour-là, la *musica d'autore per goal e orchestra* (*El Diego*, concerto n°10) alterne avec le concerto n°1 de Paganini. Le commentateur rend hommage au meilleur footballeur de tous les temps et, en se référant à la célèbre Coupe du Monde, déclare : « *Il Sud doveva vincere* », exprimant clairement qu'il s'agissait d'une revanche politique du Sud contre le Nord, des petits contre les puissants et, à l'heure de la crise mondiale, celle des pays « PIGS » contre la *troïka* européenne.

La Sainte et le Poulain : la musique des pauvres

L'engouement pour la musique « tropicale » est contemporain de la crise économique qui ravage l'Argentine à partir de 1989. Ce genre englobe un certain nombre de variantes régionales qui modernisent et « électronisent » des rythmes paraguayens, boliviens et du nord-ouest argentin, mélangés aux *cumbias* venues de la Colombie. Córdoba, ville traditionnelle située au centre du pays, devient un haut lieu du *cuarteto*. Le label « *movida tropical* » est imposé par Buenos Aires, ou plutôt par la couronne suburbaine de la capitale, mitée par des bidonvilles et des quartiers de fortune. Cette musique est indissociable des lieux où l'on danse, les *bailantas*, fréquentés par des

5 B. Salino, 2010.

maçons, des camionneurs, des enfants d'immigrés andins ou paraguayens et des employées de maison. La *cumbia villera* (*cumbia* des bidonvilles), dans sa version « *hard* » exalte la marginalité des bidonvilles, la délinquance et la drogue. Cette musique a aussi son héros charismatique, un jeune voyou surnommé « Frente Vital », tué par la police en 1999 et devenu « le saint des gamins voleurs ». Devant sa tombe, les malfrats des bidonvilles vont se recueillir avant de commettre un cambriolage. Grâce au livre de Cristián Alarcón repris sur Internet, cette histoire locale a acquis une visibilité internationale[6]. Frente Vital était, à sa manière, un bandit d'honneur, puisqu'il respectait un code moral fondé sur le partage et la camaraderie. Il semble que depuis sa mort l'individualisme ait triomphé ; d'ailleurs la *cumbia villera*, propulsée par le cinéma est devenue un objet d'étude[7].

Le jeune Rodrigo éclipse les autres étoiles du *cuarteto* par sa fougue et son charisme. En raison de ses prétendues prouesses sexuelles, il est surnommé « le Poulain » (*el Potro*). Après son succès à Córdoba, il est consacré à Buenos Aires dans le *Luna Park*, une immense salle que très peu d'artistes sont capables de remplir. Pour les classes moyennes et la bourgeoisie, ces chansons « tropicales » sont des musiques de *negros*.

Le 7 septembre 1996, sur l'autoroute qui relie la capitale à Concordia (Entre Ríos), un camion entre en collision avec un autobus et tue sur le coup une chanteuse populaire appelée Gilda, une jeune femme de 35 ans qui triomphait dans les *bailantas*. Cette nouvelle fut un choc pour ses très nombreux fans qui assistèrent par centaines aux obsèques de la *star*, dans le cimetière de Chacarita. En hommage posthume, Gilda reçut le prix Carlos Gardel dans la catégorie « meilleure artiste tropicale féminine ». Elle suivait l'exemple de son *mentor*, lequel depuis sa mort accidentelle survenue en 1936, chante de mieux en mieux. Dès sa mort, une petite chapelle fut dressée sur les lieux de l'accident et, pendant des années, les fans y apportèrent offrandes et ex-votos. La chanteuse est censée accomplir des miracles. Selon des témoignages recueillis auprès des fans, les prières qu'ils lui adressaient rendaient hommage à celle qui « égayait » la vie obscure des pauvres gens[8]. La mort de Gilda déclencha une série d'identifications populaires[9]. Qualifiée de « sainte de la *bailanta* » de son vivant, elle recevait des gens désespérés qui lui demandaient son intercession pour obtenir santé ou travail ; sa disparition renforça son charisme.

6 C. Alarcón, 2003.

7 Elle joue un rôle important dans un film à succès du nouveau cinéma argentin, *El Bonaerense* de Pablo Trapero (2002), où Pablo Lescano, de l'ensemble villero « *Damas gratis* », anime une soirée dans une caserne de la police.

8 M. H. Córdova Quero, 2003.

9 Córdova Quero se fait l'écho de ces rapprochements, dans un texte qui examine, sous l'angle de la théologie, les nouveaux cultes populaires argentins.

Le 25 juin 2000, dans un autre accident de la circulation, cette fois-ci entre La Plata et Buenos Aires, Rodrigo et plusieurs autres personnes trouvèrent la mort. Le jeune chanteur n'avait que 27 ans. Ses obsèques, après celles si douloureuses de Gilda, furent célébrées dans une « profonde affliction populaire ». Car « Le Poulain » était l'idole des *grasitas* des années 1990, un terme qui renvoie aux « noirs » chers à Evita. Un journaliste qui couvrit l'événement, déclara que Rodrigo était le « premier mythe populaire » du XXIe siècle. Plus de 100 000 personnes firent le pèlerinage jusqu'au lieu de l'accident – ce chiffre est à actualiser. Un autel de fortune fut érigé, avec ses bougies, des ex-votos et toutes sortes d'offrandes, à l'image de celui de Gilda. Le *poster* de Rodrigo fit son apparition dans la procession annuelle de San Cayetano, le protecteur des chômeurs. Selon ses admirateurs, Rodrigo accomplit des miracles. Les informations de l'époque rapprochent les deux chanteurs fauchés en pleine jeunesse et qui « aimaient passionnément Carlos Gardel ». Ce dernier d'ailleurs, décédé aussi dans un accident, d'avion, est censé faire des miracles et son tombeau de la Chacarita est recouvert d'ex-votos. Selon les propos que j'ai entendus devant son mausolée, ses fidèles aiment en lui sa capacité à leur insuffler une gaieté absente de leur vie quotidienne. Gardel, Gilda et Rodrigo rejoignent la cohorte des guérisseurs miraculeux dont le plus connu fut Pancho Sierra (un propriétaire terrien de la province de Buenos Aires), qui enseigna les arts thérapeutiques à la Mère María, une immigrée espagnole morte en 1928, laquelle, à son tour, exerça une grande influence sur Sœur Irma (1914-1972). À la Chacarita, la Mère María possède un mausolée qui est en soi une source de pouvoir et qui se trouve à quelques mètres de celui de Carlos Gardel.

La biographie de Rodrigo qui circule dans la presse écrite et sur la toile insiste sur ses aspects marginaux ou voyous. Homme à femmes, mauvais père parce qu'il refusa de reconnaître son fils naturel, grand buveur de bière, sont des éléments qui favorisent l'identification des prolétaires des bidonvilles avec le chanteur. Il y a aussi les paroles de ses chansons, qui évoquent, par exemple, telle jeune fille obligée de quitter l'école parce qu'elle est enceinte, ou qui dénoncent, selon un poncif séculaire, l'ingratitude des femmes et leurs trahisons. Quant à Gilda, de son vrai nom Miriam Alejandra Bianchi, la légende veut qu'elle ait été institutrice de maternelle. Elle se maria jeune et ne fut pas heureuse. Malgré l'opposition de sa mère, elle se consacra à la chanson dès l'âge de 29 ans, poussée par le compositeur Toti Giménez, qui la fait entrer « dans un monde dangereux, le monde de la nuit », selon les propres paroles de sa mère recueillies par les journalistes. Dans ces deux biographies, la mère joue un rôle important. Des vidéos consultables en ligne montrent celle de Rodrigo, une blonde *sexy* aux doigts couverts de bagues et en larmes, qui embrasse comme une amante la statue de son fils. Ce fut aussi le cas pour Carlos Gardel, influencée par doña Berta, sa mère. En général, la figure paternelle est

absente – Gardel était un enfant naturel – ou disparaît rapidement. Gilda représente le côté « bon » de l'être humain, par opposition au ténébreux Rodrigo, selon les propos de Fernando d'Addario, du journal de gauche *Página 12*. Le « Poulain » incarne les « espoirs des voyous, les amis du vertige et de la tricherie ». Mais ce schéma est moins dichotomique qu'il ne paraît. Gilda, par amour, côtoie le monde interlope de la nuit et de la *bailanta*. Quant à Rodrigo qui, à l'origine, était un chic type et dont le père était le directeur d'une entreprise discographique – d'ailleurs son nom de famille est Bueno (« bon ») –, il se transforme de mâle *cordobés* en ivrogne, drogué et admirateur des marlous.

Rodrigo ne pouvait pas ignorer Maradona. En fait, il lui écrivit une chanson : *La Main de Dieu*, dont le refrain, « *Maradó, Maradó* » est scandé dans le rythme de la marche péroniste (*Marcha de los muchachos peronistas)*. Dans cette chanson, Rodrigo évoque le bidonville où naquit le joueur, son désir de triompher pour « aider sa famille », « sa croix » (ses addictions) et le fait qu'il « sema la joie chez le peuple ».

D'ailleurs les *bailantas* prolétariennes ont déteint sur la culture des *supporters* de football. Les bandes de musiciens qui animent les soirées sont appelées *hinchadas*, terme qui désigne les groupes de *supporters* ; leur violence est celle des *barras bravas* (« bandes sauvages ») qui transforment un match sportif en une lutte sans merci.

Les fonctions thérapeutiques de ces saints populaires ne sont qu'un des aspects d'un phénomène plus important qui est la constitution d'un panthéon argentin par leur mise en relation symbolique. Les liens réels ou virtuels entre les vivants et les morts sacralisés sont inscrits dans la topographie urbaine de la capitale, voire dans un espace plus vaste qui correspond au territoire national. J'ai déjà mentionné au début de ce texte La Boca. Mais le centre de ce réseau est forcément le cimetière de La Chacarita, véritable cité dans la ville, avec ses rues, ses blocs, ses maisonnettes avec rideaux et ses parcs. C'est dans cette immense nécropole que plusieurs personnages charismatiques sont enterrés. Outre la Mère María et Carlos Gardel, un des locataires les plus célèbres est Juan Perón (dont la tombe a été profanée) ; Gilda y a même son adresse (« premier étage, tombe 3636 »). Evita fait exception, puisqu'elle est enterrée à La Recoleta, la nécropole de l'oligarchie qu'elle a tant fustigée.

Dans cette géographie mythique, la grande salle du *Luna Park*, dans le quartier sud de la capitale occupe une place importante puisqu'elle réunit les personnalités de la politique, des arts, du sport et du spectacle. C'est là que la dépouille de Carlos Gardel, rapatriée depuis Medellin, en Colombie, fut veillée ; c'est là encore que le colonel Perón rencontra pour la première fois la petite actrice de radio María Eva Duarte, dans une soirée dédiée à récolter des fonds pour les victimes du tremblement de terre de

San Juan. Rodrigo y connut son heure de gloire. La salle où le boxeur Carlos Monzón fut sacré champion, avant sa décadence et sa mort (dans un accident de la route), abrita aussi les rassemblements des *Montoneros* et de l'ERP (*Ejército Revolucionario del Pueblo* – « armée révolutionnaire du Peuple »), juste avant la répression déclenchée par les militaires.

D'autres correspondances apparaissent. Par exemple, les funérailles de Rodrigo eurent lieu dans la Municipalité de Lanús – district lié à Maradona – et dans le salon « Hugo del Carril », nom d'un chanteur de tangos renommé, acteur, producteur cinématographique et chantre de l'hymne péroniste – la célèbre *Marcha de los muchachos peronistas* –reprise par les *supporters* de Boca Juniors. Tout personnage charismatique occupe une position spéciale à l'intérieur d'un ensemble de dates ou de signes symboliques. Le 24 juin, date de la mort de Rodrigo, est aussi celle, survenue soixante-cinq ans plus tôt, de la disparition de Gardel. Les deux accidents donnèrent lieu à des spéculations. Ont-ils été assassinés par un rival envieux ou par des mafieux du monde du spectacle ? Cette date correspond aussi à celle des naissances de l'écrivain Ernesto Sábato et du champion de formule 1, Juan Manuel Fangio, autre héros de l'Argentine péroniste. S'il est vrai que Sábato appartient à la culture argentine pour son œuvre littéraire, son action politique concernant les procès engagés contre les responsables de la dictature militaire et le livre de témoignages qu'il recueillit, – *Nunca mas* (« Plus jamais ça ») – lui valurent une popularité qui dépassa le champ des Lettres.

D'autres rapprochements ont été signalés par les internautes qui se pressent sur les nombreux sites consacrés à Rodrigo. Rodrigo aurait rendu visite à Maradona, lorsque celui-ci se trouvait à Cuba, où il suivait un traitement contre son addiction à la cocaïne. Le 7 septembre eut lieu l'accident qui tua Gilda, à 7 heures du soir et qui fit 7 victimes, parmi lesquelles une enfant de 7 ans. Le 7 septembre 1990 fut assassinée à Catamarca une jeune fille, María Soledad Morales, par des jeunes liés à la drogue et au gouvernement provincial. Elle fut vénérée par les classes populaires qui voyaient en elle une victime de l'impunité dont jouissaient les « politicards » corrompus.

L'enchantement des non-lieux

Les sanctuaires construits par les admirateurs de Gilda et de Rodrigo sur les lieux mêmes de l'accident correspondent à la tradition argentine populaire qui date au moins du XIX^e^ siècle, époque pour laquelle nous avons des documents. Quelqu'un prit l'initiative de commémorer ces morts violentes en déposant des offrandes et en allumant des bougies. Dans le monde rural

d'autrefois, de la nourriture, des rubans et des bouteilles d'alcool honoraient ces morts particuliers. Aujourd'hui, ce sont les plaques d'immatriculation ou d'autres objets courants déposés dans ces non-lieux que sont les voies de circulation ou les autoroutes et qui, par ce geste, sont « enchantés » et intégrés dans l'identité collective[10]. La circulation ne se réduit pas aux routes terrestres. Des personnalités emblématiques comme l'Indien Ceferino Namuncurá, Carlos Gardel ou Eva Perón ont traversé l'océan avant de connaître le repos[11]. Bien avant eux, dans la première moitié du XIXe siècle, les corps des *caudillos* Lavalle et de son rival Juan Manuel de Rosas, ainsi que celui du *libertador* San Martin, connurent des déplacements importants.

Parmi les cultes populaires qui ont servi de modèle à ceux des temps contemporains, deux méritent que l'on s'y attarde : la « Défunte Correa » et « Ceferino Namuncurá ». La première – Deolinda Correa – est une jeune mère qui mourut dans la solitude de la montagne de San Juan, alors que son père et son mari avaient été tués par la police du dictateur Rosas, après la mort de leur protecteur, le gouverneur de San Juan, Plácido Fernández Maradona, ironie de l'histoire ! Quand on découvrit le corps, on s'aperçut que la jeune femme continuait de donner le sein à son nourrisson. On lui donna une sépulture très humble, à l'endroit même où elle avait expiré, et depuis cette époque, les gens du peuple s'y rendent pour supplier son intercession.

Ceferino Namuncurá était le fils illégitime du *cacique* de Rio Negro, Manuel Namuncurá et d'une captive chilienne ; son grand père Calfucurá, le chef des Indiens Pampas, fut l'homme le plus redouté du XIXe siècle. La « pacification » par l'armée de la frontière indienne et son élimination étaient déjà accomplies lorsque Ceferino vint au monde. Sauvé « par un miracle » de la noyade, il fut éduqué chez les Salésiens et partit à Rome où il mourut de tuberculose. Sa dépouille retourna en Argentine en 1924 et repose à Fortin Mercedes, près de Bahia Blanca. Ceferino a été le seul « saint » argentin et indien à avoir été béatifié. Il a toujours sa place dans les autels populaires de toute l'Argentine, en compagnie d'autres personnages comme le Gauchito Gil et le « *San La Muerte* ». Selon la légende, Namuncurá et Carlos Gardel usèrent leur fond de culotte sur le même banc de l'école primaire.

Ce souci de connecter les héros populaires entre eux est typique de l'Argentine et probablement de bien d'autres pays de l'Amérique latine. La mort violente ou avant l'heure est une des conditions de leur sanctification. Mais il faut aussi que ces personnages aient leur part d'ombre, que l'on retrouve chez les femmes (Evita, Gilda, à qui la rumeur attribuait, avant leur « sanctification » populaire, une vertu plus que légère) et chez les hommes

10 M. Augé, 1992.

11 Namuncurá mourut en Italie. Evita décéda à Buenos Aires mais son cadavre momifié fut volé et emmené en Europe, où il fut caché en divers endroits avant de regagner l'Argentine.

(bandits, vagabonds, marginaux, voyous, bâtards). Il s'agit d'une constante dans la tradition hispano-américaine[12]. La part sacrificielle est importante. L'offrande qu'ils font à leurs fidèles (fans, camarades) et qui est avant tout un don de joie et d'espoir, exige en contrepartie leur propre vie.

Les connexions supposées entre les uns et les autres débouchent sur la construction d'un panthéon qui s'enracine principalement dans la topographie urbaine de Buenos Aires ; les générations d'aujourd'hui, celles des bidonvilles et de l'Argentine pauvre, y trouvent non seulement leur place mais renouent avec les idoles d'autrefois, créant ainsi une illusion de continuité. Pour exprimer l'indicible dialogue des vivants et des morts, la littérature est mieux armée que l'anthropologie. Le beau livre de Luis Eloy Martínez raconte l'histoire d'un mystérieux chanteur de tangos appelé Julio Martel, à « la voix absolue », dont on dit qu'il a surpassé le maître Gardel[13]. Un jeune étudiant de New York a fait le voyage en Argentine pour rencontrer ce génie de la chanson et l'inclure dans sa thèse doctorale sur le tango. Hélas, l'homme est insaisissable car il se produit dans un carrefour quelconque de Buenos Aires, de façon aléatoire, et l'étudiant, à peine alerté par la rumeur, n'arrive jamais à temps pour l'entendre. Il finira par le retrouver, agonisant sur un lit d'hôpital. Sa compagne lui apprendra que Martel s'était consacré à honorer toutes les victimes de la répression, anciennes et modernes, par des tangos chantés sur le lieu même de leur mort. La voix et le chant de cet homme avaient comblé le vide des disparitions, rendues par la magie de la musique à la ville.

Dans un pays moderne où les antiquités sont rares, ce panthéon constitue son patrimoine sacré par la dimension religieuse et sacrificielle qui l'imprègne. Populaire et contestataire à la base, il est devenu national et emblème de l'Argentine. Dans le tout nouveau *Museo de la Pasión Boquense*, situé dans la *Bombonera* et inauguré par l'homme politique Mauricio Macri, une statue de 3m06 représente Martin Palermo, dit « *el Loco* » ou « *Titán* », un joueur de Boca Juniors qui a marqué 194 buts. Cet hommage un peu grandiloquent réitère l'idée que Boca Juniors est la quintessence de l'« argentinité », comme le tango, probablement le produit culturel qui s'exporte le mieux. Tous les héros emblématiques qui ont fait naître chez les gens ordinaires la joie festive d'être ensemble, comme le souligne Christian Bromberger[14] ne sont pas devenus universels, mais la construction de leur image a suivi des voies traditionnelles, et à ce titre, ils sont l'expression d'un patrimoine fait de religiosité et de populisme, d'émotions partagées, de roublardise et de valeurs désuètes comme l'honneur et l'amitié.

12 J'ai développé cette question dans C. Bernand, 2013.

13 L. E. Martínez, 2004.

14 C. Bromberger, 1995, p. 5-12. Sur cette joie partagée et grégaire comme thème cinématographique, voir, à propos du film de Pablo Trapero, *Casa Rodante*, C. Bernand, 2005.

Références bibliographiques

Alarcón C., 2003, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, Buenos Aires, Grupo editorial Norma.

Archetti E. P., 1999, *Masculinities. Football, polo and tango in Argentina*, Oxford, Berg.

Augé M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, coll. « Librairie du XXe siècle ».

Bernand C., 2005, « Tous ensemble, tous ensemble, tous », *Nuevo Mundo, Mundos nuevos*, « Images en mouvement », 9 février 2005 [http:// nuevo mundo.revues.org/160].

Bernand C., 2013, *Genèse des musiques métisses d'Amérique latine. Passion, subversion, déraison*, Paris, Fayard.

Bromberger C., 1995, « De quoi parlent les sports ? », *Terrain*, 25, p. 5-12.

Córdova Quero M. H., 2003, « Building up ancestors in argentinian popular culture: the cases of Santa Gilda and el Angel Rodrigo », Edinburgh, *Studies in World christianity*, 9, part 1, p. 5-29.

Martínez L. E., 2004, *El cantor de tangos*, Barcelone, Planeta [trad. en français, *Le chanteur de Tango*, Paris, Gallimard, 2006].

Salino, B., 2010, « Maradona, héros lyrique et baroque à Naples », *Le Monde*, 11 juin.

Touris, C., 2013, « Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años 70. El caso de las peregrinaciones villeras a Luján y el Movimiento Villero Peronista », in P. Fogelman, M. Ceva, C. Touris (dir.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad y historia regional*, Buenos Aires, Biblos.

VIII

Un autre Iran [2013]

Le Gilân et ses territoires

Marcel Bazin

Comment parler d'autre chose que du Gilân lorsque nous avons partagé une complicité de plus de quatre décennies, toi l'ethnologue Christian et moi le géographe Marcel, à propos de cette province de l'Iran dont nous nous sommes attachés l'un et l'autre à souligner la singularité ? Pour être précis, il y a de cela bientôt quarante-deux ans que je débarquai le vendredi 21 juillet 1972 du minibus qui suivait la route longeant le littoral de la Caspienne entre Âstârâ et Anzali – on disait alors Bandar Pahlavi – dans le bourg de Lisâr en vue d'y mener quelques enquêtes. Je commençai par aller montrer patte blanche au poste de gendarmerie en y présentant une des multiples lettres officielles que j'avais mis près de trois semaines à rassembler à Téhéran puis à Rasht et je vis le brigadier s'exclamer :

> « Vous êtes français, vous aussi ? Un autre Français est arrivé ici hier, arrivant du sud avec deux de mes compatriotes, et voilà que vous arrivez du nord ce matin ! Qu'est-ce que vous avez donc tous à venir nous voir ? ».

Et de m'emmener vers le *mahalle* (le quartier d'habitation) de Nomandân dépendant de Lisâr, où je te trouvai, cher Christian, avec tes coéquipiers du Centre d'Ethnologie de l'Iran, tous encore mal remis d'une nuit difficile, car après avoir été fort bien accueillis dans une famille, vous aviez fait l'objet d'une interpellation très musclée en pleine nuit de la part de la brigade de gendarmerie, probablement alertée par un voisin suspicieux !

Nous parcourûmes ensemble le hameau et son finage avec un petit groupe d'habitants, je participai à des entretiens fort instructifs, puis je vous quittai dans l'après-midi pour continuer le long de la côte jusqu'à Pare Sar, tandis que toi et tes amis restiez sur place pour plusieurs jours encore. Cet épisode illustre à la fois nos centres d'intérêt communs : l'habitat, les techniques, les activités économiques, le calendrier agraire, les structures sociales, et notre démarche différente, bien que ce fût notre première mission à l'un et

à l'autre. Je faisais un premier tour complet de la chaîne du Tâlesh, terrain de ma thèse d'État[1], agrémenté de montées transversales vers les alpages, de façon à acquérir une vue d'ensemble des continuités et discontinuités qui marquaient cet espace, tandis que tu t'attaquais à un certain nombre de « lieux-témoins » étudiés en profondeur pour constituer le maillage de base de cartes ethnographiques. Nous commencions ainsi à rassembler suivant ces deux démarches complémentaires les données destinées à alimenter le Programme d'établissement de cartes ethnographiques de l'Iran – le PECEI[2] – lancé par notre ami Jean-Pierre Digard, rencontré pendant ce même été 1972 à Téhéran dans l'intervalle de ses enquêtes ethnologiques auprès des nomades Bakhtiyâri du Zâgros central. De nombreuses réunions « pécéiques » allaient suivre, d'abord dans une petite pièce du Musée de l'Homme que nous devions à l'hospitalité d'Hélène Balfet. Ce travail a donné lieu à une première publication commune, en deux fascicules quelque peu artisanaux, ensuite réunis dans un ouvrage rassemblant cartes, croquis et analyses[3]. Nous avons poursuivi nos chemins respectifs, en échangeant beaucoup sur nos travaux *gilâni* tout en suivant l'évolution de la situation en Iran, où les espoirs suscités par le bouillonnement révolutionnaire de 1978-79 ont vite été déçus, déception qui fut confirmée dans ton cas par un premier séjour dans l'Iran de la République islamique en 1982. La guerre Iran-Irak s'y étant ajoutée, cela nous a valu une longue diète de terrain iranien jusqu'au début des années 1990. Nous avions de quoi nous occuper par ailleurs, toi avec la Provence, y compris dans sa composante footballistique – seul domaine de profonde divergence entre nous, car ces molles déambulations de millionnaires sur une pelouse m'ennuient, une part d'atavisme du Sud-Ouest me faisant préférer les affrontements rugbystiques, en tant que spectateur s'entend – et moi avec un retour à la Turquie où j'ai multiplié les déplacements et les centres d'intérêt depuis 1984 et avec la direction d'un Institut d'aménagement et d'urbanisme à Reims occasionnant de nombreux partenariats français, européens ou francophones. Tu t'es montré plus opiniâtre que moi en reprenant à partir de 1991, et particulièrement pendant l'éclaircie Khâtami entre 1997 et 2005, le chemin du Gilân avec désormais un point d'ancrage privilégié du côté de Leshteneshâ, depuis lequel tu as pu observer à loisir cet « autre Iran », pour reprendre le titre que tu lui as consacré l'an passé[4]. De mon côté, je ne suis retourné que deux fois en Iran, à l'occasion de manifestations particulières, un congrès international « Nomadisme et développement » à Shahr-e Kord en août-septembre 1992 et une session du programme

1 M. Bazin, 1980.

2 Prononcé « pécéi » à l'oral, ce qui nous obligeait à préciser qu'il ne s'agissait pas du Parti communiste Italien, et encore moins, bien évidemment, du Parti communiste Iranien !

3 M. Bazin, C. Bromberger, 1982.

4 C. Bromberger, 2013a.

comparatif Le Caire – Istanbul – Téhéran en janvier 2002. Les deux fois j'ai pris le temps d'aller revoir notre cher Gilân, la première fois avec trois collègues géographes iraniens, Ali Pour-Fickoui, Bijan Rahmâni et Hassan Afrakhteh, avec qui j'ai pu faire un tour complet du Tâlesh alimentant une chronique sur « le Tâlesh revisité[5] », et la deuxième fois en remontant la vallée du Mâsule Rud jusqu'au bourg montagnard du même nom, saisi par une fièvre touristique encore modeste. Nous nous sommes enfin remis tous les deux au clavier pour rédiger ou mettre à jour de nombreuses notices de l'*Encyclopaedia Iranica* consacrées les unes aux villes et districts du Gilân et les autres à des études thématiques, qui ont constitué plus de la moitié du contenu du volume « spécial Gilân » que tu as coordonné[6].

Tout au long de ces années, notre dialogue interdisciplinaire ethnologie / géographie a entre autres porté sur les notions de territoire et d'identités territoriales emboîtées. Permets-moi d'y revenir un moment, en rappelant d'abord combien ces notions sont discutées au sein de la corporation des géographes, puis en examinant comment plusieurs de leurs acceptions peuvent s'appliquer au Gilân et à ses subdivisions, ce qui nous amènera à opposer – ou à synthétiser ? – une vision « d'en bas » fondée sur le vécu et la perception des habitants et une vision « d'en haut » des découpages administratifs imposés par les pouvoirs politiques successifs. Nous nous demanderons enfin si l'on peut parler des territoires du Gilân comme d'espaces de mobilisation sur le plan culturel comme en matière politique.

Le territoire et les géographes

Un terme adopté tardivement

Au départ, le terme de *territoire* avait dans l'usage courant un sens très vague, témoin les définitions des dictionnaires : « Étendue de la surface terrestre sur laquelle vit un groupe humain », sens très général, et « Étendue de pays sur laquelle s'exerce une autorité », usage plutôt juridique et politique[7]. Ce dernier peut s'appliquer à la totalité de l'espace contrôlé par un État – « le territoire national » – à partir duquel on forgea dans les années 1950 l'expression « aménagement du territoire », mais aussi à des entités administratives présentées comme ayant un rang inférieur, du fait soit de

5 M. Bazin, 1995 ; 1996.

6 C. Bromberger, 2013 b (sur 610 pages, 197 signées C. Bromberger, 78 signées M. Bazin et 68 cosignées).

7 *Le Petit Robert 1*, 1989, p. 1930.

leur faible dimension : le Territoire de Belfort, portion du département du Haut-Rhin demeurée française après la défaite de 1871, soit de leur position marginale, tels les Territoires du Sud de l'Algérie coloniale qui se partageaient l'espace saharien au-delà des trois départements d'Oran, Alger et Constantine[8]. Quant à la géographie académique, elle ignorait ce terme, témoin son absence dans les entrées du *Dictionnaire de la géographie* qui régnait au début de mon activité d'enseignement de la géographie[9]. Le mot était d'ailleurs tout aussi absent du manuel d'ethnologie élaboré quelques années plus tard sous la direction de Robert Cresswell, où tu traitais des questions de langue et de littérature[10].

Or c'est bien au cours de ces années 1970 que la géographie française, qui s'était longtemps contentée de spatialiser des faits naturels, démographiques, économiques, etc., et de les mettre en relation, s'est préoccupée de qualifier l'espace, démarche qui s'est appuyée sur une large ouverture sur les sciences sociales, qui se sont elles-mêmes intéressées à l'espace. Les notions d'espace perçu, vécu ou approprié, se sont ainsi rapidement imposées. La perception de l'espace est d'abord sensorielle, principalement visuelle, mais complétée par une ambiance micro-climatique, des impressions olfactives ou auditives, et enregistrée à travers les filtres rationnels et émotionnels de la mémoire. Les géographes ont ainsi pris connaissance avec intérêt de la démarche d'Abraham Moles et Élisabeth Rohmer qui ont jeté les bases d'une psychologie de l'espace fondée sur une approche behaviouriste[11]. Ces auteurs se sont montrés très en phase avec les préoccupations des géographes en définissant autour de chaque individu des espaces de perception emboîtés qu'ils ont appelés « les coquilles de l'homme » (fig. 1). Ces enveloppes successives réunissent une dimension spatiale de plus en plus étendue et une dimension temporelle de densité de la fréquentation. Au-delà du corps humain lui-même, ils distinguent ainsi un espace du geste immédiat ; la pièce, espace clos et directement sensible ; le logement, maison ou appartement, partagé avec le groupe familial ; le quartier, espace de proximité, encore objet de fréquentation quotidienne ; la ville régulièrement fréquentée, en particulier les équipements de son centre ou de ses zones d'activités périphériques ; la région, espace encore aisément accessible, mais pratiqué de manière plus épisodique, enfin « le vaste monde » où l'on s'aventure de façon exceptionnelle.

8 Comme le montrait à la fin des années 1920 un *Nouvel Atlas départemental de la France* où seule la partie septentrionale de ces territoires apparaissait sur les planches consacrées aux trois départements algériens.

9 P. George, 1970.

10 R. Cresswell, 1975 (dont les contributions de C. Bromberger 1975a et 1975b).

11 A. Moles, E. Rohmer, 1972.

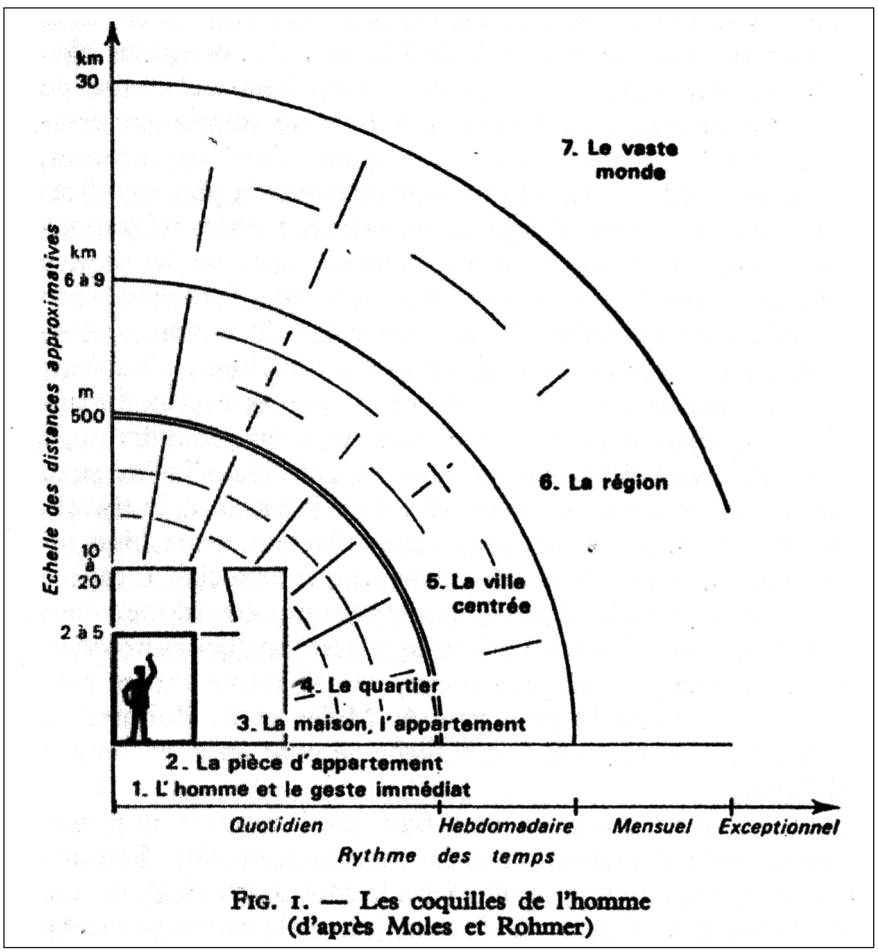


Fig. 1 – Les coquilles de l'homme, d'après A. Moles et E. Rohmer (1972).

On voit que ces espaces ne correspondent pas seulement à des perceptions, mais également à des pratiques régulières ou occasionnelles. Ces pratiques rétroagissent elles-mêmes sur la perception, comme l'a montré Kevin Lynch dans le cas des espaces urbanisés[12] : les modalités de cheminement, la familiarité avec les lieux, la nature des activités qu'on y pratique vont amener à se forger sa propre « image de la cité » ; on passe ainsi des espaces vécus et perçus aux représentations que l'on va en conserver, et de là à une identification en termes de territoire, qui reste cependant très discutée parmi les géographes.

12 K. Lynch, 1976.

Les acceptions multiples et controversées du territoire

En effet, si le dictionnaire dirigé par Pierre George restait muet sur le territoire, celui coordonné par Jacques Lévy et Michel Lussault ne compte pas moins de trois notices successives pour son entrée « Territoire[13] », et dans la première Jacques Lévy commence par décliner huit modalités d'usage du terme avant de proposer sa propre définition faisant du territoire un « espace à métrique topographique » s'opposant par sa continuité aux réseaux caractérisés comme des « espaces à métrique topologique ». Je me contenterai pour ma part de qualifier ces deux catégories opposées d'espace par les adjectifs *aréolaire* et *réticulaire* et d'affirmer ma préférence pour la vision du territoire comme un espace socialement approprié. Cette acception présente à mes yeux un avantage supplémentaire : sa convergence, et même sa parenté conceptuelle, avec le patrimoine, soulignée par Guy Di Méo dans un article très stimulant[14]. Vincent Veschambre a ensuite noté comment « l'entrée décalée des géographes dans le concert patrimonial », après les historiens de l'art, les urbanistes et les sociologues, a marqué une recomposition au sein de la géographie, caractérisée par une forme de convergence entre géographie sociale et géographie culturelle[15].

Le Gilân entre territoires vécus et territoires administrés

Nous pouvons appliquer au cas du Gilân cette acception du territoire approprié par ses habitants ainsi que celle du territoire délimité et contrôlé par une autorité supérieure. Elles relèvent respectivement d'une vision ascendante, pour ne pas dire *bottom up*, et d'une vision descendante, alias *top down*, que l'on pourrait comparer avec les points de vue *emic*, de l'intérieur, et *etic*, de l'extérieur, opposés par Fredrik Barth et de nombreux ethnologues anglo-saxons après lui[16]. Cependant, notre expérience du Gilân nous conduirait à modérer cette dernière opposition, d'abord parce que nous avons toujours été soucieux de ne pas regarder nos interlocuteurs d'en-haut, comme un entomologue regardant une fourmilière, mais aussi

13 J. Lévy, B. Debarbieux, J.-P. Ferrier, 2003.
14 G. Di Méo, 1995.
15 V. Veschambre, 2007.
16 F. Barth, 1969.

parce que les éléments techniques ou culturels « objectifs » que nous nous sommes attachés à « ethnographier » sont bien perçus par les habitants comme des attributs identitaires.

L'emboîtement des territoires vécus

C'est dans la plaine centrale du Gilân de peuplement Gilak que cet emboîtement est le plus simple, reproduisant les auréoles concentriques des « coquilles de l'homme » de Moles et Rohmer. L'espace du geste immédiat a des facettes différentes suivant la nature des tâches effectuées, il se singularise par rapport à l'Iran intérieur par le caractère moins exclusif des espaces féminin et masculin. La maison est un espace ouvert juxtaposant habitation et bâtiments fonctionnels dans un enclos arboré. Cette disposition des maisons donne une structure assez lâche au *mahalle*, unité de voisinage du quotidien, dotée d'un minimum d'équipements. Plusieurs *mahalle* se rattachent à une même localité (*mahal* ou *âbâdi*). Parmi celles-ci, l'une se détache par un ensemble plus complet d'équipements et un marché hebdomadaire et constitue ainsi le premier niveau de la hiérarchie de lieux centraux[17]. Puis des villes moyennes réunissant des fonctions administratives et des équipements plus rares sont l'objet d'une fréquentation plus épisodique.

La situation est plus compliquée dans l'arc montagneux qui encadre cette plaine, chaîne du Tâlesh à l'ouest du Sefidrud et montagnes du Gilân oriental à l'est de ce fleuve, car les Tâlesh d'un côté et les Gilak Gâlesh de l'autre y pratiquent une grande variété de migrations pastorales[18]. Le point central de l'existence qu'est l'habitation du groupe familial se démultiplie donc en plusieurs habitats utilisés à tour de rôle, une maison dans la plaine ou sur le piémont et une hutte ou un chalet d'alpage en altitude dans le schéma le plus simple, mais des villages de moyenne montagne peuvent constituer une étape intermédiaire et les divers troupeaux peuvent se répartir entre des niveaux différents. Est-ce à dire qu'il faudrait opposer, en suivant la typologie proposée par Armand Frémont[19], aux « régions enracinées » des riziculteurs gilak de la plaine des « régions fluides » organisées de façon plus instable par les éleveurs ? En fait, ces montagnards pratiquent en majorité une activité agro-pastorale et non purement pastorale et ont certes un territoire à quatre dimensions, ajoutant l'altitude et le cycle des saisons à la géométrie plane de la plaine, mais fortement enraciné, comme en témoignent les exemples du Tâlesh Dulâb ou du bassin du Kargânrud où

17 J. K. Thorpe, 1978.

18 Décrites pour l'ensemble de la province par A. Pour-Fickoui, M. Bazin, 1978, p. 32-69 et pour le Tâlesh par M. Bazin, 1980, II, p. 5-45.

19 A. Frémont, 1976, p. 139-153.

j'ai cartographié le rattachement de tous les niveaux pastoraux à des unités humaines bien précises[20].

Cependant, ce contraste écologique entre la plaine centrale et l'arc montagneux reste un des deux clivages majeurs qui structurent la vision de la province par ses habitants, avec la coupure perpendiculaire entre *Biyapish* (« en-deçà », à l'est) et *Biyapas* (« au-delà », à l'ouest), opposition de caractère historique[21]. La province a pourtant été unifiée et rattachée à la couronne des Safavides dès 1599 sous la direction de Rasht. Le poids de la capitale régionale s'est renforcé avec l'accélération de l'urbanisation depuis deux générations : elle comptait, au recensement de 2006, 557 366 habitants, soit 43 % de la population urbaine et 23 % de la population totale de la province, ce qui ne peut que conforter l'usage du sobriquet de *Rashti* pour désigner l'ensemble des habitants du Gilân dans le reste de l'Iran, entre autres comme objet d'innombrables « blagues ethniques », les *jowk-e rashti*[22].

Les territoires administrés et leur évolution

Comment se superposent à ces territoires vécus les territoires imposés d'en haut par les pouvoirs politiques ? Nous venons de signaler que l'identité globale de la province résulte d'une telle action, l'unification sous l'autorité des Safavides de deux unités traditionnelles centrées sur Fuman et Lâhijân. Elle se trouvait subdivisée en unités gouvernées par des dynasties de *khân* locaux, que Rabino a appelées « districts » dans sa description exhaustive de la province à la fin du règne des Qâjârs[23]. Âstârâ, dépendant alors des *khân* de Namin, se trouvait de ce fait intégrée à l'Azerbaidjan.

L'entreprise de modernisation du pays engagée par Rezâ Shâh conduisit à couvrir en 1937 l'Iran d'une grille administrative homogène de provinces (*ostân*) subdivisées en départements (*shahrestân*), arrondissements (*bakhsh*) et cantons (*dehestân*[24]). Même si les provinces ont en majorité conservé leurs contours antérieurs, la volonté de normalisation les a fait désigner par des numéros et le Gilân s'est ainsi trouvé intégré à une Province n° 1 (*Ostân-e yekom*) lui adjoignant Zanjân et Arâk dans l'Iran intérieur.

20 M. Bazin, 1980, II, p. 40 et 42.
21 M. Bazin, C. Bromberger, 1982, p. 95.
22 C. Bromberger, 1988.
23 H.-L. Rabino, 1916-17.
24 J.-P. Digard *et al.*, 1996, p. 81.

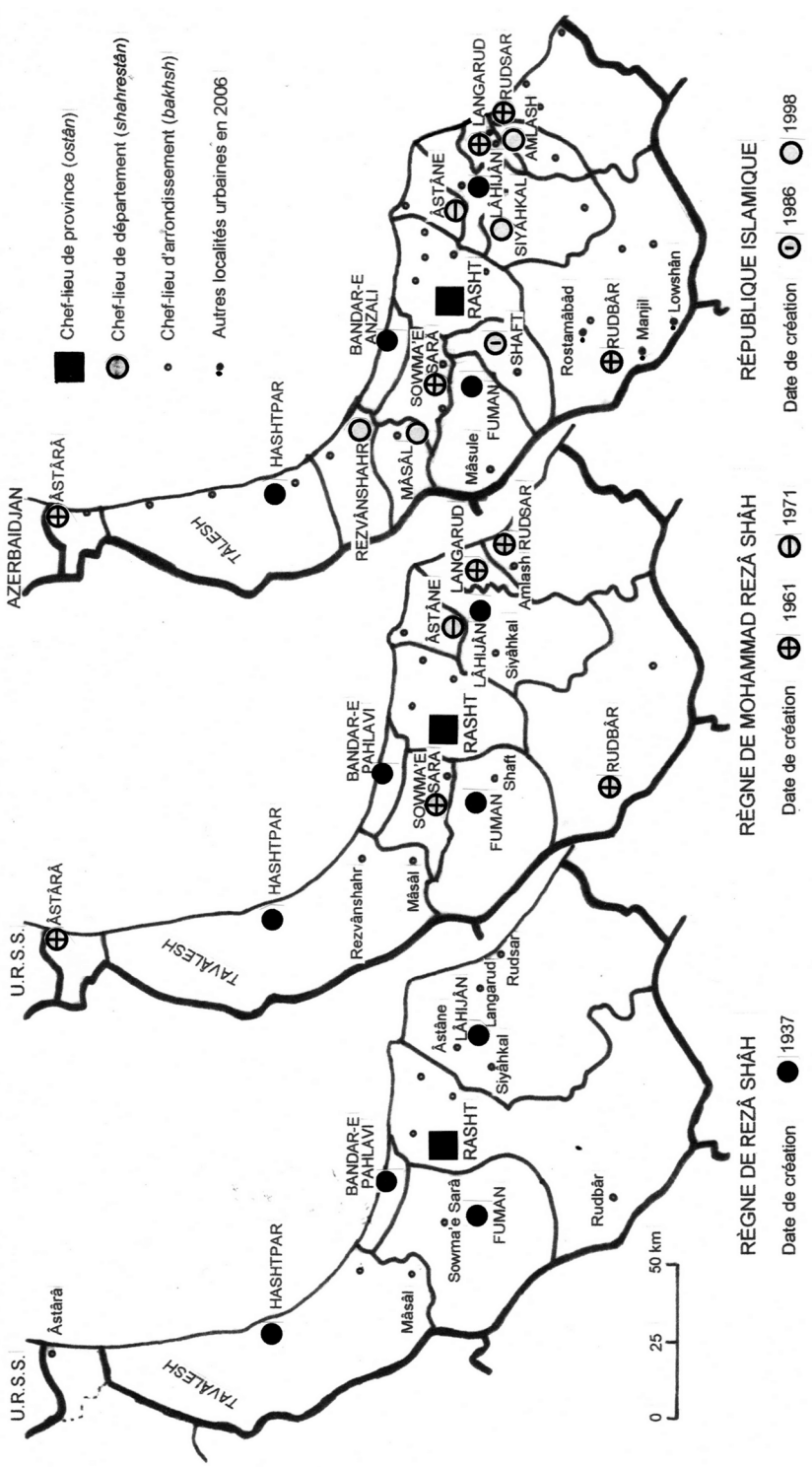


Fig. 2 – La densification du maillage administratif du Gilân

Ce découpage, repris par le *Dictionnaire géographique* élaboré sous l'autorité de l'État-Major[25], divisait le Gilân en cinq *shahrestân* (fig. 2) et laissait en dehors Âstârâ, qui constituait alors un *bakhsh* du *shahrestân* d'Ardabil en Azerbaidjan oriental. L'histoire administrative de la région, qui a récupéré Âstârâ dès 1961, s'est traduite par une fragmentation progressive des trois niveaux de subdivision, portant le nombre des *shahrestân* à 10 en 1961, 11 en 1971, 12 en 1986 et 16 en 1998[26]. La carte actuelle nous ramène à une situation très proche de la description de Rabino, dont les districts se retrouvent dans les départements ou arrondissements d'aujourd'hui, ce qui montre à la fois la vigueur de ces découpages traditionnels et le pragmatisme des autorités.

Des territoires de mobilisation culturelle et politique ?

On peut enfin se demander si l'appropriation par les habitants de ces territoires a pu aller jusqu'à en faire un cadre de mobilisation dans les domaines culturel ou politique.

Les aspects de la mobilisation culturelle

Un des stades de l'appropriation culturelle d'un territoire est d'y reconnaître un patrimoine, or celui-ci ne manque pas au Gilân. Au temps du Shâh, Manuchehr Sotude a entrepris un inventaire très complet des sites et édifices ayant une valeur patrimoniale à travers toute la province, pour le compte de l'Institut des Antiquités nationales, donc dans un cadre fortement centralisé[27]. Il a souligné la vulnérabilité des édifices face au climat humide de la région, mais n'a pas manqué de signaler les pratiques accompagnant ces sites, ainsi que leur lien marqué avec le relief et la végétation que j'ai également noté[28], nombre de sanctuaires étant installés sur un point haut ou auprès d'arbres remarquables, ou les deux à la fois, tel le sanctuaire de Soltân Barzkuh à la limite des districts de Pare Sar et Asâlem (fig. 3), fréquenté à la fois par des pèlerins sunnites et chiites. Les productions littéraires ou documentaires régionales, sinon

25 *Farhang-e joqrâfyâi-e Irân*, 1950-1951.

26 Voir le tableau donnant leur subdivision en 43 *bakhsh* et 109 *dehestân* et la carte des *shahrestân* et *bakhsh* dans C. Bromberger, 2013b, p. 73-76.

27 M. Sotude, 1970-1971.

28 M. Bazin, 1978.



Fig. 3 – Le sanctuaire de Soltân Barzkuh (photo prise par C. Bromberger en 2008).

régionalistes, restant relativement limitées, j'ai précieusement conservé une modeste plaquette d'un instituteur de Mâsâl publiant un poème en tâleshi et son commentaire[29].

Après la révolution islamique, malgré la centralisation politique persistance, un regain d'intérêt pour les cultures régionales s'est manifesté par un foisonnement d'initiatives et de manifestations variées. Le riche cinéma iranien a ainsi diffusé l'image du Gilân loin au-delà des frontières de l'Iran, grâce à deux auteurs majeurs. D'abord Abbâs Kiarostami, dont le rayonnement international a commencé avec des chroniques de sa région natale, le pays de Rudbâr, formant la « trilogie de Kowker » : *Où est la maison de mon ami ?*(1987), *Et la vie continue* (1991) et À *travers les oliviers* (1994), mais surtout Bahrâm Beyzâi, auteur du délicieux *Bâshu, le petit étranger*, tourné en 1985 (et diffusé en Iran seulement à partir de 1989) : un gamin réfugié de la zone des combats de la guerre Iran-Irak débarque dans le *mahalle* de Janbe Sarâ dépendant de Pare Sar (Tâlesh central) où une femme le prend sous son aile et le protège contre les préjugés et l'hostilité du voisinage, magnifique alliance d'une description ethnographique et d'un message humaniste.

Les revues régionales et les publications sur l'histoire, la culture ou le patrimoine se sont multipliées, non seulement à Rasht mais dans de nombreuses localités. Une anthologie musicale du Gilân a été produite en

29 F. Masrur, 1973.

2007[30]. Tu as joué toi-même, cher Christian, un rôle éminent dans la sauvegarde du patrimoine *gilâni*, en suscitant, après une mission franco-iranienne ayant constaté en 1991 les dégâts subis par l'architecture traditionnelle rurale du fait du séisme de Manjil-Rudbâr de 1990, la constitution d'un vaste partenariat en faveur de la création d'un Musée du patrimoine rural du Gilân, rassemblant, à l'instar des musées de plein air que j'ai pu voir à Stockholm ou aux portes de Riga, des échantillons de l'architecture traditionnelle rurale déplacés à Sarâvân, à l'entrée dans la plaine du Gilân sur la route Téhéran-Rasht.

De même, deux représentations de la culture régionale ont été créées à Téhéran au début des années 2000, une « Maison du Gilân » et une « Maison du Tâlesh ». Elles étaient toutes deux présidées par le professeur Nezâmi, de l'université libre de Karaj, lui-même Tâlesh, jusqu'à la rupture entre ces deux organisations en 2006, les membres de la première reprochant aux dirigeants de la seconde leur militantisme et leur solidarité avec les Tâlesh septentrionaux risquant de tourner au séparatisme. En effet, la tentative de création d'une république autonome du Tâlysh-Mughân au sein de la République d'Azerbaidjan en 1993 a été sévèrement réprimée, un de ses *leaders* Novruzali Mamedov fut emprisonné en 2008 et mourut faute de soins en 2009, le journaliste Hilal Mamedov fut à son tour arrêté en été 2012[31]. Une activité académique tâlesh s'est dispersée dans diverses républiques post-soviétiques : une National Academy of Talysh basée à Riga a publié à Minsk en 2011 un premier numéro de son *Herald* trilingue tâleshi-anglais-russe – articles dans une langue, résumés dans les deux autres – comportant une part notable d'articles portant sur le Tâlesh iranien. Son éditeur – Igbal Abilov – nous a sollicités pour participer à son comité scientifique, et je lui ai envoyé un manuscrit, mais je ne parviens plus à avoir de nouvelles. L'Université d'État d'Erivan a de même créé un Département d'études iraniennes dont le directeur Garnik Asatrian a publié un ouvrage sur les Tâlesh et le tâleshi[32]. Bref, la mobilisation culturelle s'articule souvent avec la dimension politique.

Quelle mobilisation politique au Gilân ?

Rappelons d'abord qu'on se réfère volontiers au Gilân à un épisode révolutionnaire glorieux, le mouvement dit Jangali de Mirzâ Kuchek Khân alliant une facette nationaliste, contre l'armée impériale russe, et

30 *Regional Music of Iran16 – A Musical Anthology of Gilan*, rassemblée et commentée par Armin Faridi Haftkhâni, 2007, 3 CD.

31 « Why did Azerbaijani Authorities arrest Talysh activist ? », Caucasus Report 2 juillet 2012, site de Radio Free Europe Radio Liberty [www.rferl.org/cor].

32 Communication personnelle de Pollet Samvelian et site de l'université d'État d'Erivan.

une dimension sociale, contre les grands propriétaires fonciers[33]. Deux des nouveaux *bakhsh* créés en 1998 ont été nommés d'après les titres de son chef, Mirzâ Kuchek-e Jangali pour l'ancien *dehestân* de Gurâb Zarmekh et Sardâr-e Jangal (« le général de la forêt ») pour celui de Mâsule.

Pour la période récente, j'ai tenté de trouver des indices de mobilisation politique spécifique dans l'analyse des résultats des élections présidentielles de la République islamique de 1997 à 2013 tels qu'ils ont été cartographiés et commentés par Bernard Hourcade sur le site Irancarto[34]. Les deux premiers scrutins ont vu l'élection du candidat réformateur Mohammad Khâtami dès le premier tour, avec 69,6 % des voix en mai 1997, et sa réélection encore plus confortable en juin 2001 avec 78,3 % des voix. Dans les deux cas, le Gilân dans son ensemble se rangeait nettement dans son camp, avec des scores supérieurs à la moyenne nationale dans tous ses départements, sauf celui de Rudsar, le plus à l'est, marquant la transition vers le Mâzandarân qui lui était moins favorable. Les votes les plus massifs correspondent en partie (Âstârâ en 1997, Tâlesh en 2001) à des départements à peuplement sunnite important, caractéristique qu'on retrouve chez les Baloutches, les Turkmènes et une bonne partie des Kurdes.

L'élection de 2005 a été très ouverte, cinq des sept candidats ayant obtenu entre 14,7 % et 21,7 % des voix au premier tour. Le maire de Téhéran, Mahmoud Ahmadinejâd, arrivé en deuxième position au premier tour avec 19,7 % des voix, l'a largement emporté sur Ali-Akbar Hâshemi-Rafsanjâni au second tour (61,9 % contre 35,9 %). Au premier tour, le Gilân a été l'une des trois provinces à placer Rafsanjâni en tête, mais loin derrière sa région d'origine Kermân, et a donné très peu de voix à Ahmadinejâd qui a fait le plein de voix dans le centre du pays. Mais les suffrages obtenus par les autres candidats au premier tour se sont reportés sur Ahmadinejâd au second tour au Gilân comme ailleurs, seul le Tâlesh lui a donné nettement moins de voix que son score national.

La réélection très contestée de Mahmoud Ahmadinejâd dès le premier tour le 12 juin 2009, avec 64,2 % des voix, rend très peu fiable l'analyse de résultats officiels sujets à caution. Le Gilân est rentré dans le rang, avec 11 départements sur 16 donnant plus de 70 % au président sortant et 4 autres entre 60 % et 70 %, seul Âstârâ a maintenu sa position contestataire en accordant plus de 40 % des voix au principal opposant Mir-Hosseyn Mussavi.

En revanche, le Gilân a pleinement contribué au succès de Hassan Ruhani dès le premier tour de l'élection du 14 juin 2013. Il lui a en effet accordé 58,9 % des suffrages exprimés contre 52,5 % au niveau national.

33 P. Dailami, 2013.

34 [http://www.irancarto.cnrs.fr], rubrique 6. « Politique », sections 3 à 5 et 7.

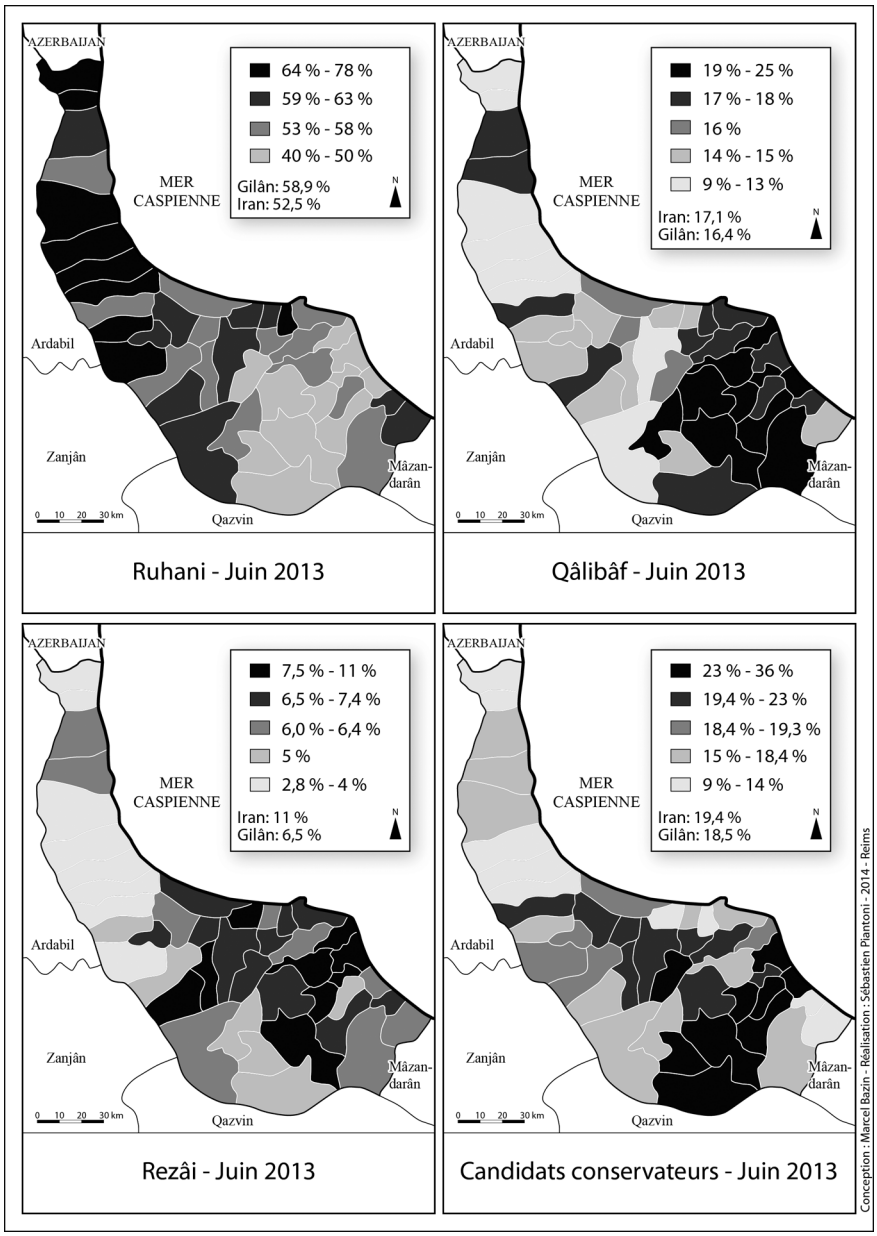


Fig. 4 – Élection présidentielle du 14 juin 2013 au Gilân, par arrondissements

Les tableaux des résultats par *bakhsh* transmis par Bernard Hourcade m'ont permis d'affiner la représentation de ces données (fig. 4). Sur 43 arrondissements, 19 (soit près de la moitié) dépassent la moyenne régionale et 13 autres se situent entre celle-ci et la moyenne nationale. Les plus fortes valeurs se concentrent au nord-ouest, dans le Tâlesh central et septentrional, plus le *bakhsh* de Leshteneshâ au nord-est de Rasht, étrange coïncidence avec nos terrains de prédilection ! Pour être plus sérieux, cette échelle plus fine permet de nuancer la corrélation sunnites / vote Ruhani, qui est nette sur le plan national avec ses meilleurs scores chez les Baloutch et les Turkmènes : certes la tache un peu plus claire (quatrième unité en partant du nord-ouest) correspond au *bakhsh* de Kargânrud plus profondément « chiisé » que ses voisins, mais Mâsâl et Sardâr-e Jangal (= Mâsule) plus au sud sont chiites à 100 %, de même que Leshteneshâ, or tous trois ont donné entre 64 % et 69 % de leurs suffrages à Ruhani. À l'inverse, les 11 valeurs les plus faibles forment un ensemble continu, pour l'essentiel à l'est du Sefidrud, autrement dit dans le Biyapish.

Les trois autres cartes forment ensemble le négatif de la précédente, mais avec des nuances importantes. Le contraste est naturellement le plus fort avec la somme des trois candidats conservateurs, au moins pour les valeurs les plus fortes et les plus faibles. Je les ai réunis car ils sont assez disproportionnés (moyenne du Gilân : 11,1 % Jalili, 6,1 % Velâyati et 1,4 % Gharâzi), mais varient en général dans le même sens, à part les deux *bakhsh* adjacents de Khorgâm et Deylamân où Velâyati a réalisé des scores exceptionnels de 25,8 % et 11,5 % sans doute liés à des liens personnels ou familiaux, bien qu'il soit lui-même téhéranais. Le vote en faveur de Mohammed-Bâqer Qâlibâf, l'actuel maire de Téhéran et ancien général des Gardiens de la Révolution, est un peu en dessous de sa moyenne nationale et marque une forte dissymétrie entre l'ouest et l'est de la province, où l'on se rapproche d'un de ses points forts, l'Alborz central autour de la capitale. Mohsen Rezâi, loin de ses bases du sud-ouest du pays, ne dépasse nulle part sa moyenne nationale et concentre ses moins mauvaises performances au centre de la province.

Cette approche de géographie électorale ne peut fournir que des symptômes incertains d'appropriation territoriale et demanderait à être complétée par une appréciation sur le terrain du développement des formes d'expression de la société civile aux différents niveaux de l'échelle spatiale, une tâche exaltante mais qui semble hors de portée pour encore un certain temps[35].

35 J'ai pu cependant, depuis l'écriture de ces lignes, mesurer l'importance de l'appropriation sociale et culturelle d'une identité sous-régionale du Gilân en participant à la conférence sur la connaissance du Tâlesh (Tâlesh-shenâsi) organisée à Rezvânshahr les 23 et 24 mai 2015 par l'Organisation du Patrimoine culturel (Sâzmân-e Mirâs-e Farhangi), qui réunissait une foule considérable entre les exposés et discussions scientifiques et une riche exposition sur les traditions artisanales, vestimentaires et culinaires du Tâlesh.

Références bibliographiques

Barth F. (éd.), 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, Londres, George Allen and Unwin.

Bazin M., 1978, « Le culte des arbres et des montagnes dans le Tâleš », in R. Dor, M. Nicolas (dir.), *Quand le crible était dans la paille... Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, p. 95-104.

Bazin M., 1980, *Le Tâlech, une région ethnique au nord de l'Iran*, Paris, ADPF (Bibliothèque iranienne de l'Institut français d'iranologie de Téhéran, 23), 2 vol. [trad. en persan par M. Amin-Farshchiân, 1988, *Tâleš, mentaqe'i qoumi dar šomâl-e Irân***,** Machhad, Publ. de l'Astân-e Qods-e Razavi, 1367/1988, 2 vol.].

Bazin M., 1996, « Le Tâleš revisité », *Studia Iranica*, 25, 1, p. 115-134 [version en persan : M. Bazin, A. Pourfickoui, B. Rahmâni, H.Afrakhteh, 1995, « Taqyirât-e jadid-e eqtesâdi va sâzmândehi-e fazâ dar Tâleš » (« Transformations récentes de l'économie et de l'organisation de l'espace dans le Tâlesh »), *Faslnâme-ye tahqiqât-e joqrâfyâi / Recherches géographiques / Geographical Research*, Mašhad, 38, automne 1374/1995, p. 65-79].

Bazin M., Bromberger C. (avec la coll. d'A. Askari, A. Karimi), 1982, Âzarbâyjân *oriental. Cartes et documents ethnographiques*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations (Bibliothèque iranienne de l'Institut français d'Iranologie de Téhéran, 24) [trad. en persan par M. Amin-Farshchiân, 1987, *Gilân va Âzarbâyjân-e šarqi. Naqšehâ va asnâd-e mardom*-šsenâsi, Téhéran, Tus, 1365/1987].

Bromberger C., 1975a, « De la langue », in R. Cresswell (dir.), Éléments d'ethnologie, Paris, Armand Colin, 2, p. 213-246.

Bromberger C., 1975b, « Littératures », in R. Cresswell (dir.), *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2, p. 249-270.

Bromberger C., 1988, « Comment peut-on être Rashti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran », in J.-P. Digard (dir.), *Le fait ethnique en Iran et Afghanistan*, Paris, Éditions du CNRS, p. 89-108.

Bromberger C., 2013a, *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.

Bromberger C. (éd.), 2013b, *Gilān. Entries on Gilān published by the Encyclopaedia Iranica*, New York, Encyclopaedia Iranica Foundation, Paris-Téhéran, IFRI.

Cresswell R. (dir.), 1975, *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2 vol.

Dailami P., 2013, « Jangali movement », in C. Bromberger (éd.), *Gilān*. New York, Encyclopaedia Iranica Foundation, Paris-Téhéran, IFRI, p. 269-291.

Di Méo G., 1995, « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle », *Espaces et Sociétés*, 78, p. 15-34.

Digard J.-P., Hourcade B., Richard Y., 1996, *L'Iran au xx^e siècle*, Paris, Fayard.

Farhang-e joqrâfyâi-e Irân (Dictionnaire géographique de l'Iran),1950-1951, Téhéran, Bureau géographique de l'État-Major, vol. 2 – *Ostân-e yekom (Province*, *1 = Gilân + Zanjân)* et vol. 4 – *Ostân 3 va 4-* Âzarbâyjân (*Provinces*, *3 et 4 – Azerbaidjan*).

Frémont A., 1976, *La région, espace vécu*, Paris, PUF.

George P. (dir.), 1970, *Dictionnaire de la géographie*, Paris, PUF.

Lévy J., Debarbieux B., Ferrier J.-P., 2003, « Territoire », in J. Lévy, M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, trois notices successives, respectivement p. 907-910, 910- 912 et 912-917.

Lynch K., 1976, *L'image de la cité*, Paris, Dunod, 2^e éd.

Masrur F., 1973, *Manzume-ye Khandila Pesht [Le poème de Khandila Pesht]*, Rasht, Direction de la Culture et de l'Art du Gilân, 24, le 3/10.1352.

Moles A., Rohmer E., 1972, *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman.

Nouvel Atlas départemental de la France (s.d. – fin des années 1920), Paris, Librairie Joseph Gibert.

Le Petit Robert 1, 1989, Paris, Dictionnaires Le Robert.

Pour-Fickoui A., Bazin M., 1978, *Élevage et vie pastorale dans le Guilân (Iran septentrional)*, Paris, Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne.

Rabino H.-L., 1916-1917, *Les provinces caspiennes de la Perse. Le Guilân*, Paris, E. Leroux, coll. « Revue du Monde Musulman », 32.

Sotude M., 1970-1971, *Az* Âstârâ *tâ Estârbâd*, Téhéran, Conseil des Œuvres nationales, 2 vol.

Thorpe J. K., 1978, « Periodic Markets in the Caspian Lowlands of Iran », in R. Smith (éd.), *Periodic Markets, Hawkers and Traders in Africa, Asia and Latin America*, Vancouver, University of British Columbia, p. 81-98.

Veschambre V., 2007, « Patrimoine : un objet révélateur des évolutions de la géographie et de sa place dans les sciences sociales », *Annales de Géographie*, 656, p. 361-381.

Après l'enquête. Un demi-siècle de retours sur un terrain bouleversé : l'exemple de Tâshqurghân (Afghanistan)

Pierre Centlivres

Le dernier chapitre de *Un autre Iran*, le beau livre de Christian Bromberger, évoque une longue période d'enquêtes et d'allers et retours entre le Gilân et la France, soit le temps d'une génération. Pendant cette longue durée, le Gilân a changé : l'observateur note de nouveaux paysages, de nouvelles constructions, le développement des liaisons autoroutières, l'évolution des modes de vie, du sentiment d'appartenance et du statut des femmes. La vision de l'ethnologue, de son côté, a changé elle aussi par l'élargissement de l'approche et l'approfondissement de l'expérience. On sent aussi, à la lecture de l'ouvrage, un peu de nostalgie, une nostalgie qui module le récit d'un temps révolu et évoque le passé par contraste avec la grisaille du présent. Christian Bromberger a conservé des liens avec « ses amis du Gilân ». Certains d'entre eux sont venus lui rendre visite en France… Le terrain de l'ethnologie contemporaine est le terrain du monde global, comme dit Marc Augé[1]. Il s'étend bien au-delà d'une province.

Dans les pages qui suivent, j'aimerais décrire non pas l'ensemble de mes retours à Tâshqurghân, dans le nord de l'Afghanistan[2], mais plutôt ces lendemains incertains de l'enquête, les contacts intermittents maintenus avec nos anciens interlocuteurs, ceux de ma femme et de moi-même[3].

1 M. Augé, 2013.

2 L'auteur a effectué deux séjours de recherche à Tâshqurghân, alors province de Samangan, en 1966 et en 1968. Il y a effectué une étude du bazar de la localité, un des derniers bazars couverts d'Afghanistan, en vue d'une thèse de doctorat (P. Centlivres, 1972).

3 Micheline Centlivres m'a accompagné lors de la plupart de mes recherches en Afghanistan. Elle a participé à mon second séjour d'enquête à Tâshqurghân.

Le retour sur le terrain après une période d'absence plus ou moins longue est, on le sait, un classique de la littérature ethnologique ; dans notre article, « Retours en Afghanistan[4] », nous rappelons brièvement, parmi d'autres, l'exemple de Margaret Mead « revisitant » en 1971 les Samoans, quarante-six ans après un premier séjour parmi eux. La visite d'un terrain ancien peut correspondre à un projet scientifique, l'étude du changement culturel par exemple, mais d'autres motifs peuvent être à l'origine de l'entreprise, tels le réexamen d'une recherche ancienne, le désir de renouer avec d'anciennes amitiés, de retrouver d'anciennes émotions.

Je voudrais esquisser quelques modalités par lesquelles un terrain de recherches, une fois quitté, continue d'exister pour l'ethnologue éloigné du lieu de son enquête, en marge du travail d'élaboration scientifique. Pour nous, la correspondance avec certains informateurs membres de l'élite lettrée, les retours de brève durée à l'occasion d'autres missions sur d'autres terrains, les récits de visiteurs de passage à Tâshqurghân, puis ceux de Tâshqurghâni victimes du conflit afghan et rencontrés dans leur exil, ont constitué cet « après-terrain ».

L'après-terrain, c'est aussi la prise de conscience des modifications qui affectent l'ancien lieu de l'enquête au fil des années, les familiers qui vieillissent et disparaissent. La société dans son ensemble se transforme, le paysage se modifie, les anciens informateurs continuent un temps à donner de leurs nouvelles, puis s'effacent. Avec le conflit afghan, la localité de Tâshqurghân a quitté, peu à peu, pour l'ethnologue naïf que j'étais, le domaine des communautés insulaires et traditionnelles, apparemment immobiles, pour intégrer celui de l'histoire nationale afghane et mondiale. Une histoire de laquelle l'Afghanistan n'avait en réalité jamais été absent, si ce n'est dans l'imaginaire du voyageur épris d'exotisme.

La période d'enquête s'acheva au début de l'été 1968. Dans notre logis qui jouxtait un caravansérail sur la route de Kunduz, Micheline et moi reçûmes avant notre départ nos interlocuteurs familiers du bazar, des commerçants et des artisans pour la plupart. Micheline avait préparé pour chacun un pot de confiture d'abricots – ceux de Tâhqurghân sont renommés – et nos invités nous apportèrent de menus cadeaux : des amandes, des figues fraîches, une broderie faite par l'épouse de l'un d'eux. Certains, d'enthousiasme, avalèrent sur le champ leur confiture ; mais l'humeur générale était triste. Nos invités essayèrent de me convaincre que je partais trop tôt, que bien des réalités du bazar m'échappaient encore, que j'avais donc encore beaucoup à apprendre « pour mon livre », dont l'écriture était la raison que j'avais donnée à mon séjour parmi eux. Nous promîmes que nous allions revenir bientôt, que nous donnerions sans tarder de nos nouvelles et de celles de nos familles. Quelques jours plus tard, tôt le matin, nous quittâmes Tâshqurghân par un taxi collectif attrapé au carrefour d'où part la route vers Kaboul.

4 P. et M. Centlivres, 2012.

L'oral et l'écrit

Les données recueillies au cours de ma recherche furent pour la plupart fondées sur des entretiens et autres sources orales. Les sources écrites sur Tâshqurghân – récits de voyages, encyclopédies géographiques, manuels d'histoire, *gazetteers* consultés à l'ambassade de Grande-Bretagne – se résumaient à peu de choses. L'administration locale possédait des listes de patentes des boutiques, des ateliers et des caravansérails d'une consultation peu aisée. Le journal de Mazar-i Sharif, la grande ville voisine, avait consacré quelques articles sur Tâshqurghân par la plume d'un instituteur. Toujours dans le registre de l'écrit, j'ai conservé avec soin les invitations manuscrites que nous adressaient des notables lors d'occasions festives, et les poèmes adressés à Micheline par les lettrés du bazar, poèmes que d'amicaux voisins nous aidaient à déchiffrer. Mais, comme sur d'autres terrains classiques, l'oralité dominait largement. Après notre départ, mais dans une mesure bien limitée, le dialogue avec nos informateurs se poursuivit par lettres.

Dans les années qui ont suivi notre départ, un petit nombre d'entre eux nous ont écrit. Il faut dire qu'envoyer une lettre en Suisse à partir de Tâshqurghân n'était pas une entreprise aisée ; il fallait se procurer papier et enveloppe, s'adresser à un étranger de passage pour libeller l'adresse en écriture latine, confier l'enveloppe à un voisin en partance pour Mazar-i Sharif ou Kaboul où se trouvait le bureau des PTT à même de l'affranchir correctement et de l'expédier. Parfois, un voyageur européen se chargeait d'acheminer le message vers la Suisse. De notre côté, les difficultés n'étaient pas moindres ; nous devions, à l'aide de nos connaissances limitées du *dari* écrit, déchiffrer des missives écrites à la main, parfois d'un crayon hésitant. La rédaction des réponses posait d'autres problèmes, et nous nous faisions aider par un Afghan résidant en Suisse. Entre fin 1968 et l'année 1971, une trentaine de lettres nous sont parvenues. Nous confiions nos réponses, plutôt qu'à la poste, à des voyageurs en partance pour l'Afghanistan. Ces échanges épistolaires suppléaient d'une façon bien pauvre et bien lacunaire aux bruyants échanges du bazar, parfois légers, parfois plus graves où, selon l'un de nos correspondants, « Allah était présent[5] ». Au bout de deux années, l'échange se fit plus rare, puis s'interrompit : quelques messages restés sans réponse, puis plus rien[6].

5 P. Centlivres, 1998, p. 144.

6 Depuis les années 2000, la diffusion universelle et quasi explosive du téléphone portable a fait sauter les obstacles matériels de la correspondance classique. Aujourd'hui, nous recevons des appels des provinces les plus reculées d'Afghanistan, d'interlocuteurs lointains, parfois presque oubliés, à des heures elles aussi inattendues !

Ces lettres des années 1960 et du début des années 1970 avaient un ton très formel, un peu guindé même ; elles étaient riches en formules de politesse, avec des vœux et des salutations interminables pour tous les membres de nos familles. Trois de nos anciens interlocuteurs du bazar comptaient parmi nos correspondants réguliers : Zabet, un mercier du bazar couvert, Ismael, un herboriste expert en médecine galénique, et Qanbar, un instituteur. Zabet, lettré et introverti, commençait ses missives par des formules à caractère religieux : « Puissiez-vous être sous la protection de Dieu » ou « Que Dieu favorise votre réussite et assure votre bonheur ». Dans l'une d'entre elles, Zabet prie Micheline de lui faire parvenir une montre de dame – dont il nous rembourserait le prix – pour la future épouse de son fils aîné. Comme les autres correspondants, il nous remercie pour les menus présents envoyés par l'intermédiaire de voyageurs européens de passage en Afghanistan, que nous avions pu charger de peu encombrants objets : rouge à lèvres pour les épouses et surtout photographies de nos proches et de nous-mêmes. La nouvelle de notre mariage, survenu à l'automne 1968, fut aussitôt diffusée dans le bazar de Tâshqurghân. L'événement obtint un succès considérable ; on exigea l'envoi de photographies ; une petite fête fut organisée dans le bazar couvert avec distribution de sucreries, nous racontèrent Zabet, Ismael et Qanbar dans leurs lettres. Ajoutons que cette annonce nous fit tomber dans un piège, celui des enfants que nous ne pouvions manquer d'avoir, et dont, depuis Tâshqurghân, on nous demandait avec insistance des nouvelles et des portraits, et que nous finîmes par inventer ; empêtrés dans notre mensonge, nous dûmes, les années suivantes, leur forger une existence imaginaire, ce qui n'alla pas sans confusions ni contradictions.

Ismael, l'herboriste, s'était pris d'une affection exclusive pour nous ; à la fois esprit fort et sentimental, il multipliait les formules fleuries, et parfois les revendications affectives : « Que Dieu vous revête des habits de la santé ! », écrivait-il, ou bien : « Que Dieu se souvienne toujours de vous ! ». À l'annonce de notre retour pour quelques jours à Tâshqurghân, sa joie s'exprime en vers :

> « Quand le moment du revoir approchera,
> Le feu du désir deviendra plus ardent ! »

ou, plus simplement :

> « Les battements de mon cœur se sont arrêtés »,

à moins qu'il ne nous appâte par les charmes de son jardin :

> « Printemps, fleurs et figues, puis à l'automne, melons et raisins ! »

Bien souvent cependant, ce sont les récriminations qui dominent, lorsque la réponse à une de ses lettres tarde à arriver :

« Que vous ai-je fait, pourquoi êtes-vous fâchés contre moi ? ».

Dans sa correspondance, Ismael réclame des photos de nos familles, ainsi qu'une paire de jumelles, un magnétophone sur lequel il pourra enregistrer les poèmes de son cru et les chants qu'il nous destine. Il nous informe des changements intervenus à Tâshqurghân : la route qu'on élargit, les touristes de passage qui ont admiré notre portrait punaisé sur le devant de sa boutique. Il nous donne en outre des nouvelles des autres commerçants de la rue et nous parle des nouveaux *hadji* : Tagha Nurullah, notre ancien logeur et son ami Nurbay, le Turkmène : « Priez Dieu que je puisse moi aussi partir pour le Hadj », nous écrit Ismael, mais le malheureux, ruiné par son addiction aux jeux de hasard, ne put jamais réunir la somme nécessaire.

Des touristes, des coopérants, des collègues, ethnologues ou géographes, nous transmettent eux aussi une image continuée de Tâshqurghân, une image que nous recevons avec un peu de nostalgie, voire d'amertume : cette petite ville, ce bazar et ceux qui y travaillent, à peine quittés, ne sont plus tout à fait les nôtres. Les photographies qui nous parviennent nous montrent quelques visages nouveaux, des véhicules plus nombreux, dont ceux de visiteurs étrangers et surtout les quelques devantures d'« *antikshops* » qui n'existaient pas « de notre temps ». Y sommes-nous pour quelque chose ?

Dans ses lettres, Qanbar, l'instituteur, correspondant du journal de Mazar, homme de progrès, nous fait part des travaux entrepris dans la localité, des étapes de l'installation de l'électricité, de sa désignation comme maire ; il nous envoie des poèmes de sa composition et nous demande en retour des images – il nous avait vu faire usage de nos appareils photo – de divers monuments et sites de l'oasis, afin d'illustrer le livre qu'il prépare sur Tâshqurghân. Il fut le premier à nous parler de l'affreuse sécheresse des années 1970-71 et de la disette qui suivit.

Une lettre étrange enfin, celle d'Obeidullah, fils d'un des grands propriétaires de l'oasis, dans laquelle il nous prie de saluer « notre amie de France ». En fait, il s'agit d'une collègue suisse dont il semble être tombé amoureux. Peu avant notre départ en effet, le père d'Obeidullah m'avait approché discrètement pour me demander à quelles conditions cette dernière accepterait d'épouser son fils ; « elle aurait tout ce dont elle a besoin, elle pourrait même avoir son propre cheval… » L'affaire ne fut pas conclue.

Par cette correspondance se prolonge l'illusion que rien, dans nos relations avec le petit univers du bazar, n'est irrémédiablement rompu ; qu'à notre retour à Tâshqurghân – car ce retour s'impose et fait l'objet

de promesses solennelles –, tout, c'est-à-dire les heures de plaisants bavardages dans la pénombre fraîche du bazar ou le vendredi à l'ombre des vergers, tout donc reprendra comme avant. Un avant mythique, bien sûr, qui omet par le charme d'une mémoire sélective et bienveillante, la poussière, les extrêmes climatiques avec ses froidures atroces en hiver et sa fournaise estivale, la puanteur des tanneries et surtout la violence à peine cachée d'une société inégalitaire et peu encline à la pitié.

Un monde imaginé

La relecture de ces lettres laisse entrevoir quelque chose de l'imaginaire de nos correspondants Tâshqurghâni, les représentations que ces derniers se font du monde de leurs hôtes étrangers et de l'Occident en général. Cet Occident ne leur est pas entièrement inconnu, les radios de Londres, d'URSS, de Pékin et de Munich ont des émissions régulières en *dari* et certains des commerçants du bazar possèdent des appareils à pile. Mais ce sont des informations abstraites, hors contexte, marquées par la guerre froide. Nous représentions, lors de notre séjour, des sources de nature différente que les habitants de Tâshqurghân exploitaient abondamment sous la forme, par exemple, d'incessantes questions sur les modalités du mariage en Suisse ou sur les rendements agricoles. Ce monde, objet de la curiosité de nos interlocuteurs, est avant tout la Suisse, mais une Suisse souvent confondue avec la Suède par proximité homophonique. La Suisse en tant que telle est mal localisée. Genève ne leur est pas inconnue à cause des Organisations internationales qui y ont leur siège. Berne est ignorée. Lorsque nous tentons de situer notre pays par rapport à ses voisins, des difficultés surgissent : la Suisse, voisine de l'Allemagne, quelle Allemagne ? Celle, bien connue des Afghans, berceau des Aryens… selon un mythe réchauffé à l'époque du Troisième Reich, donc peuplée de « cousins », ou celle, mal située, partie de l'Empire communiste ? À partir de nos récits également, étayés par l'envoi de photographies, une idée de notre milieu familial prend forme chez nos correspondants, nourrie de l'annonce de notre mariage et de la naissance de notre descendance imaginaire.

Dès 1970, les nouvelles reçues de plusieurs sources, lettres, rapports de voyageurs, nous convainquent un peu malgré nous que l'écart entre le Tâshqurghân de notre enquête et celui d'aujourd'hui, déjà pressenti, grandit. Un décalage croissant s'installe entre la mémoire des lieux des années 1960 et ce que les nouvelles nous apprennent.

Retours

Au cours des années 1970, nous effectuâmes de brèves visites à Tâshqurghân, parfois presque clandestines, honteux que nous étions d'accorder si peu de temps à ceux qui nous en avaient tant consacré. Arrivés en fin d'après-midi, nous nous glissons le soir venu au domicile de Zabet ou d'Ismael. Nos brèves visites me confirmèrent que mon « terrain » ne m'appartenait plus en propre, que d'autres étrangers en prenaient possession, ne serait-ce que pour un court séjour. On rencontrait désormais au bazar, outre des touristes plus nombreux, des ingénieurs soviétiques, des volontaires américains de la paix enseignant l'anglais à l'école secondaire, des experts en développement. Leurs rapports proposaient un autre récit sur Tâshqurghân dont ils revendiquaient eux aussi l'authenticité et la légitimité.

Vint le jour, c'était en hiver 1972, où je pus remettre mon « livre », en fait ma thèse de doctorat, à la bibliothèque de la localité. Une petite cérémonie fut organisée au *guesthouse* prévu pour accueillir les fonctionnaires de passage. Le député, quelques notables, quelques maîtres des corporations d'artisans étaient présents, ainsi que, bien entendu, Ismael, Zabet et Qanbar. La remise de ma thèse sur le bazar mettait fin à ce que Marc Augé appelle le demi-mensonge du terrain[7], soit l'explication donnée à la population concernée du propos de l'ethnologue. Il est bien souvent difficile, voire impossible à ce dernier – c'était mon cas – de dire clairement ce qu'il a l'intention de faire, lorsque ses interlocuteurs lui demandent les raisons de sa présence parmi eux. Pour ma part, j'expliquais que j'écrivais un livre sur l'histoire et la géographie de Tâshqurghân, ce qui n'était pas totalement inexact et donnait une interprétation vraisemblable à cette entreprise obscure et désordonnée qu'est l'enquête ethnographique.

Je n'avais pas à redouter – ou à espérer – une lecture critique de ma thèse[8], personne, parmi les habitants de Tâshqurghân, à ma connaissance, ne lisait le français. L'ouvrage cependant comportait des photographies, mais aucune ne représentait Ismael. Ce fut un crève-cœur pour lui. Bien des années plus tard, une traduction en *dari* parut à Kaboul.

De 1972 à 2012, nous effectuâmes donc de nombreux retours, toujours brefs, sous tous les régimes et à toutes les saisons. Ils ponctuèrent les principales étapes de l'interminable crise afghane. Ces retours, s'ils nous permettaient d'évoquer notre travail de recherche des années 1960, n'en furent pourtant pas le prolongement. L'enquête était finie, il s'agissait plutôt de renouer des contacts amicaux, de tenir les promesses d'innombrables « au revoir ».

7 M. Augé, 2013, p. 14-15.

8 Pour le problème des réactions de la communauté à l'étude que l'ethnologue lui a consacrée, voir C. Ellis, 1995.

À l'occasion de ces retours, ceux qui furent nos plus proches interlocuteurs rejouaient les menus rituels de nos relations passées ; Ismael entonnait une chanson grivoise, toujours la même, et Zabet me priait de raconter pour la énième fois une anecdote d'un précédent séjour en Afrique noire. Ces visites, de plus en plus espacées, nous permettaient de mesurer les transformations de la ville, au gré de l'évolution du conflit afghan ; d'abord, une relative modernisation, puis la catastrophe que fut la destruction de son vieux bazar.

Le 17 septembre 1973, entre deux séjours de recherche sur les relations interethniques dans une province du Nord-Est, nous faisons un détour par Tâshqurghân. Au bazar, la boutique d'Ismael, l'herboriste, est devenue, elle aussi, un « *antikshop* », si l'on en croit la pancarte écrite par un anglophone de passage et suspendue à la voûte. On y trouve des bonnets brodés, une robe de nomade pachtoune, des lampes à huile en pierre, une cravache de *buzkashi*, une théière ébréchée de la fabrique impériale russe Gardner… Il est 10 h 30, une bonne dizaine de touristes venus de Kaboul parcourent les ruelles couvertes du bazar. Tâshqurghân figure-t-elle désormais dans les guides de tourisme ? Pour nous, qui nous considérons naïvement comme les chantres de l'authenticité du bazar, le touriste est réputé ignorant, dilettante, amateur d'un dépaysement à bon compte, animé d'une curiosité superficielle, tout juste bon à transformer une communauté vivante, en spectacle exotique. Et pourtant la distance entre eux et nous est-elle si considérable ? Par ailleurs, pour certains d'entre eux au moins, enseignants à Kaboul ou expatriés onusiens, c'est par notre intermédiaire, nos récits et nos écrits, qu'ils ont choisi de visiter la localité. Ils sont fort bien accueillis par les artisans et les commerçants qui apprécient ces hôtes à la curiosité flatteuse et à l'occasion généreuse.

À la fin du mois de janvier 1974, en revenant du Nord-Est, nous faisons un détour par Tâshqurghân. Au bazar, des commerçants nous hèlent pour nous vendre quelques babioles. D'autres nous reconnaissent et de brefs échanges de conversation s'engagent. Pour beaucoup d'entre eux, nous ne sommes plus des familiers, mais des touristes étrangers. Micheline note dans son journal :

> « Tâshqurghân aujourd'hui me laisse un goût amer… Ce n'est plus notre terrain… »

Dernier passage, pour longtemps, en 1975. J'accompagne une mission de la Coopération suisse pour le développement qui tente d'implanter dans le nord du pays une unité de production fromagère. Tâshqurghân figure dans le périmètre prospecté. Nous traversons la localité à vive allure, à bord de la Land Rover de l'expédition, dans le rôle de l'expert effectuant une enquête-éclair[9]. La ville et son bazar ne figurent même pas dans le rapport de la mission.

9 P. Centlivres, 1998, p. 150.

Désintérêt ? Oubli ? Non certes, plutôt le sentiment d'un éloignement croissant, une progressive étrangeté. La correspondance avec nos anciens compagnons s'est, entre temps, tarie ou presque. Puis pour une bonne quinzaine d'années, Tâshqurghân nous est désormais inaccessible en raison du conflit afghan. Lorsque nous reverrons Ismael et Zabet et quelques autres en 1990 ou en 1996, ces retrouvailles seront des moments de fête et d'émotion. Mais ce ne sera pas à Tâshqurghân.

Loin de Tâshqurghân

En 1976, la ville et son bazar furent désignés par l'UNESCO comme « Ville d'art historique », mais en mars de cette même année, un tremblement de terre endommagea la coupole de brique coiffant le cœur du bazar historique. Nous eûmes vent de cette catastrophe par des rapports d'ONG, puis en écoutant une cassette du musicien-chanteur Bangicha achetée à Peshawar, au Pakistan. Bangicha chantait les malheurs de sa ville natale et la générosité de ceux qui lui vinrent en aide. Il fut assassiné dans les années 1980 par des *moudjahidin* pour sa trop grande complaisance à l'égard des puissants du jour.

Le Coup d'État d'avril 1978 à Kaboul marque le début de la phase explicite d'une crise afghane, brutale et destructrice, qui se prolonge aujourd'hui. L'inquiétante rumeur de combats à Tâshqurghân et de la destruction de son bazar couvert nous parviendra au début des années 1980. En 1982 cependant, je reçois une publication de la National Geographic Society : *Secret Corners of the World*, contenant une contribution de Jane R. McCauley, illustrée des belles et intemporelles photographies de Roland et Sabrina Michaud, intitulée « Northern Afghanistan » et consacrée pour l'essentiel à Tâshqurghân. Au moment où nous sommes privés de presque toutes nouvelles directes de notre ancien terrain, l'ouvrage nous en offre une image enchantée aussi bien qu'exotique ; la ville est gratifiée par l'auteur d'une « *aura of mystery and magic* », qui ramène le visiteur émerveillé « *to that age of caliphes and caravans*[10] ». L'auteur dépeint le paradis des vergers à l'abri des murs de terre, où l'amandier et l'abricotier fleurissent. Pour parler de Tâshqurghân, les Michaud se font lyriques : les habitants de l'oasis et les gens du bazar sont :

> « […] *more happy, more serene, and more pleasant that most of our countrymen. Their manners were so civilised that sometimes we felt as though we were barbarians*[11] ».

10 J. R. McCauley, 1982, p. 39.
11 J. R. McCauley, 1982, p. 43.

Nous avons d'ailleurs nous-même apporté notre pierre à l'édifice hagiographique en vantant devant l'auteur, venue nous rendre visite avant la rédaction de son texte, l'hospitalité légendaire des Tâshqurghâni.

Un doute se fait jour chez les Michaud cependant ; ce joyau d'un Orient immuable est menacé : « *Perhaps the bazar does not exist now*[12] ». En effet, l'année même de la parution du livre de la National Geographic Society, le centre de Tâshqurghân fut le lieu des combats féroces entre résistance et forces gouvernementales, contribuant à la destruction du vieux bazar.

Le temps de l'exil

En 1986, nous commençons à travailler au Pakistan parmi les réfugiés afghans qui dépassent le chiffre incroyable de trois millions : une nation en exil. Quelles ressources intérieures et extérieures les réfugiés sont-ils à même de mobiliser pour reconstruire une société, bâtir une économie, réinterpréter leur identité ? Nos recherches, à Micheline et à moi-même, vont se poursuivre par périodes de trois à quatre mois jusqu'en 1993[13].

Sur ce nouveau terrain, nous faisons l'apprentissage de nouvelles conditions d'enquêtes parmi des agglomérations énormes formées de communautés dispersées. Là, dans cet univers instable et transnational, les communautés anciennes, familiales, villageoises, ethniques, ont perdu leurs anciennes assises spatiales. Mises en mouvement par les péripéties du conflit, survivant grâce à l'aide internationale, elles sont entrées dans l'imprévisible des crises internationales.

Les Afghans au Pakistan sont rassemblés dans des « villages », dont certains regroupent plus de 100 000 personnes. Pour nous, c'en est bien fini de l'ethnographie de petits isolats où coïncident collectivité et territoire. L'ensemble de l'Afghanistan est à l'origine d'énormes flux migratoires qui donnent naissance à une diaspora s'étendant, par-delà le Pakistan et l'Iran, de l'Europe à l'Australie, du Golfe persique à la Californie. Parmi ces personnes déplacées à Peshawar ou dans la banlieue nord de Karachi, nous rencontrons quelques Tâshqurghâni par qui nous recevons des nouvelles « du pays ». Beaucoup d'artisans et de commerçants se sont repliés sur Mazar-i Sharif. Nous parviennent aussi de sombres récits de blessés et d'exécutions, d'anciennes connaissances victimes des combats ou de règlements de compte entre factions. Un pays jadis si paisible…

12 J. R. McCauley, 1982, p. 48.

13 Voir entre autres P. Centlivres, M. Centlivres-Demont, 1988.

Comment penser le cauchemar vécu par les habitants d'une localité accueillante et pacifique, et aujourd'hui en proie aux violences et aux meurtres ? Comment imaginer nos interlocuteurs du bazar en déroute, les *bây*, ces propriétaires fonciers maîtres de l'armature sociale et maintenant terrés chez eux, apparemment sans pouvoir, parfois emprisonnés et, pour certains, assassinés ? Comment comprendre le brusque surgissement de factions et de partis qui me semblent sortis du néant, qui se combattent avec férocité, et dont je ne trouve nulle trace dans mes notes de terrain des années 60 ? J'avais sans doute sous-estimé les racines anciennes des divisions, les inégalités sociales, la violence alors occultée.

Enquêtant dans les camps de réfugiés au Pakistan, le Tâshqurghân des années 1960 devient, dans nos mémoires, un passé de plus en plus lointain. Nos séjours de recherche dans le nord de l'Afghanistan se sont mués en un récit nostalgique mais, vis-à-vis des réfugiés des provinces du Nord, il est un sésame qui crée une complicité entre nous. Eux et nous, nous partageons le souvenir, dans une large mesure mythifié, de l'Afghanistan d'avant.

Pour tout dire, nous sentons que le Tâshqurghân d'aujourd'hui est bien différent de ce « *secret corner of the world* » chanté par Jane R. McCauley, et que les attaches qui nous lient à notre ancien terrain, maintenues vivantes par nos contacts avec quelques exilés, se défont ; nous sommes conscients que le type d'enquête auquel nous nous étions adonnés est révolu. En enquêtant parmi les réfugiés afghans, nous sommes passés, comme bien d'autres, de la *single-site ethnography* à une *multi-sited research*[14], d'une perspective de sauvegarde de l'unique et du traditionnel, « d'avant le déluge[15] », à une tentative d'embrasser l'espace transnational où se meuvent désormais les Afghans.

Retours (suite)

En février 1989, les troupes soviétiques quittent l'Afghanistan. Lorsque nous retournons en Afghanistan en octobre 1990, un gouvernement de « réconciliation nationale », ex-communiste siège à Kaboul et contrôle les grandes villes du pays. Sous la protection d'une agence onusienne, nous effectuons un bref séjour à Mazar-i Sharif, avec une escapade d'un jour à Tâshqurghân. J'en ai raconté ailleurs les péripéties[16].

14 G. E. Marcus, 1995, p. 114.
15 G. E. Marcus, 1986, p. 163.
16 P. Centlivres, 1998, p. 179-192.

Pour cette visite de quelques heures dans la petite ville aux mains des *moudjahidin*, il faut franchir une ligne imaginaire à l'entrée de la localité, séparant les deux camps. Milices gouvernementales d'un côté, *Jamiat-e islâmi*, le parti du commandant Massoud, de l'autre… Du bazar ancien, il ne reste qu'un terrain vague ; quelques boutiques se sont établies un peu plus à l'Est, de chaque côté de la route qui mène à Kunduz. Ainsi, une structure linéaire succède au plan circulaire de l'ancien bazar.

Je ne reconnais que peu de personnes parmi celles qui déambulent dans les rues ; beaucoup d'artisans et de commerçants se sont repliés à Mazar. L'allure des hommes, me semble-t-il, a changé ; ils sont plus jeunes, avec quelque chose de guerrier et de religieux à la fois. Les *pâkul*, cette coiffure dont Massoud a répandu la mode, ainsi que la calotte blanche des islamistes ont remplacé la calotte brodée de l'artisan ; quelques-uns portent une arme. En discutant avec le commandant du *Jamiat*, je constate avec surprise que ces deux camps ennemis – les soldats de l'islam et les partisans du gouvernement – sont liés par mille complicités. En revanche, d'autres divisions sont visibles, par exemple celle qui sépare et souvent oppose localement le *Jamiat* avec le *Hezb-e islâmi*, le parti de l'islam, plus radical, recrutant parmi la minorité pachtoune de l'oasis. Autour de nous s'active un Tâshqurghân militant, dont nous n'avions guère l'idée auparavant, avec ses lignes de fracture, ses nouveaux hommes de pouvoir, ses nouvelles structures politiques supplantant, du moins momentanément, l'influence des gros propriétaires et de l'autorité de l'État afghan.

À Mazar, nous retrouvons certains de nos anciens informateurs du bazar, Zabet et Ismael en particulier. Leurs boutiques de Tâshqurghân ont été détruites ; ils en ont loué de nouvelles à Mazar, mais, appauvris, ils dépendent pour leur loyer et leur approvisionnement des hautains marchands de Mazar. Certains s'en sortent ; l'ancien gardien de notre logis est devenu voiturier, et le maître de la corporation des forgerons, après en avoir reçu la révélation en songe, est devenu un prospère guérisseur[17].

En 1996, le régime de Kaboul est tombé, les partis de la résistance islamique sont au pouvoir. De mauvaises nouvelles nous attendent à Mazar. Ismael est décédé, Zabet souffre d'un ulcère gastrique et ses affaires périclitent. Il a marié ses deux fils et souhaiterait trouver pour l'un d'eux, par notre entremise dont il surestime l'influence, un poste de gardien ou de commis dans une agence onusienne. À Tâshqurghân, le carrefour à l'entrée de la localité est dominé par un portrait en pied du général Rashid Dostum, aujourd'hui maître de Mazar, dont la défection a précipité, en 1992, la chute du régime « communiste ». L'intérieur de la ville et le bazar, en revanche, sont sous le contrôle du *Hezb-e islâmi*, une

17 P. Centlivres, 1998, p. 102-109.

faction islamiste radicale. Justement son quartier général est installé dans les locaux mêmes où nous habitions en 1968, en annexe du caravansérail de feu Tagha Nurullah. Plaisamment, le commandant en chef du *Hezb* nous propose de nous louer les lieux au prix fort, au cas où nous souhaiterions nous réinstaller à Tâshqurghân.

Lors de ce retour post-conflit dans le Nord, ce n'est pas seulement le changement des gens et des choses de Mazar et de Tâshqurghân qui me frappe, c'est aussi mon propre vieillissement. Désormais ma présence n'effarouche plus les femmes, ou du moins leurs gardiens masculins, lorsque je rends visite, à leur domicile, aux survivants du bazar. À passés soixante ans, le genre s'efface devant l'âge, le *parda* (voile, séparation) n'est plus exigé et je peux enfin m'entretenir avec les épouses et les filles d'Ismael et du forgeron devenu guérisseur. Les veuves, appauvries, survivent grâce à l'aide des enfants mâles et des gendres. Mais il est hors de question pour eux de retourner à Tâshqurghân où ils n'ont aucune chance de trouver un emploi et où règne une faction hostile à leurs familles. À Tâshqurghân, je ne connais désormais qu'un petit nombre de vieillards. Le nouveau bazar qui s'étend toujours plus vers l'Est, le long de la route de Kunduz, compte désormais près de 700 boutiques.

Intégrés pour une brève période à une ONG, nous voilà, Micheline et moi, arpentant à nouveau les rues de Tâshqurghân en mai 2005, après une brève incursion en 2002. L'ONG s'occupe de développement rural et souhaite, en nous invitant à parcourir à nouveau d'anciens « terrains », recueillir nos impressions sur les changements intervenus ces toutes dernières années. Tâshqurghân dépend dorénavant de la province de Balkh, tout comme Mazar, et non plus de Samangan, plus au sud. Dans la localité, où je ne repère plus de visages familiers, nous ne sommes plus, hélas, pour les habitants, de vieilles connaissances, mais notre présence n'en pose pas pour autant de problèmes d'identification. Nous appartenons désormais à une typologie d'étrangers présents sur la scène afghane, à l'ère du président Karzaï[18] : il y a les militaires de l'OTAN, puis les experts étrangers actifs dans l'humanitaire, dans l'encadrement des conseils de villages nés du programme national de solidarité financé par l'Union européenne et la Banque mondiale. Des experts veillent en outre sur la bonne gouvernance, la mobilisation de la société civile, le développement intégré. Les Afghans en général et les Tâshqurghâni en particulier n'ont de cesse de nous placer dans une de ces catégories. À la sortie est de la localité où nous sommes allés nous recueillir sur la tombe de Tagha, un homme d'âge mûr se souvient de nous ; en 1966 ou en 1968, il était un gamin, fils d'un gérant de caravansérail et nous voyait passer en proie à notre manie questionneuse. Pour notre part, nous ne gardons aucun souvenir de lui.

18 P. Centlivres, M. Centlivres-Demont, 2012, p. 15.

Nouveau passage en 2012. Le palais construit par l'émir Abdur Rahman en 1892 à l'ouest de la localité est relevé de ses ruines et restauré à l'aide d'une fondation hollandaise. On prévoit d'en faire un musée archéologique ou ethnographique, à moins qu'on le destine à devenir un hôtel de luxe pour touristes étrangers. Plus à l'est, près de la rivière et à proximité du bazar, l'ancien hammam datant du premier tiers du XIX^e^ siècle, que j'avais décrit dans ma thèse[19], gravement endommagé par une crue de la Khulmâb, a été reconstruit par une équipe afghano-indienne, qui a pu utiliser mes anciens croquis, sous la supervision d'un architecte hollandais[20]. Au carrefour ouest, on peut contempler trois nouveaux portraits de grand format : ceux du commandant Massoud, du gouverneur de la province de Balkh et du président Karzaï ; l'iconographie monumentale reflète l'influence des puissants de l'heure, et à Tâshqurghân, l'héritage du *Jamiat* est toujours présent.

Vu d'avion, Tâshqurghân est toujours cette petite ville entourée de vergers, un ensemble de maisons en pisé coiffées de dômes de briques crues, avec au centre les toits plats d'un nouveau bazar. De loin et à première vue, peu de choses ont changé : quelques bâtiments nouveaux en dur, une route asphaltée qui traverse la localité, des véhicules plus nombreux.

Presque deux générations séparent mes premiers séjours de recherche et le moment présent. Mon rapport aux habitants n'est plus animé par la familiarité des visages et par les bavardages interminables qui étaient de règle quarante ans auparavant. Il faudrait entreprendre de nouvelles enquêtes pour savoir les rapports de forces à l'œuvre dans la petite ville, comprendre son économie retrouvée, repérer les hommes d'influence du présent, pressentir à quoi rêvent les gens du bazar… Ce dernier semble actif et presque coquet après tant de vicissitudes. La ville et son marché m'apparaissent rajeunis.

Au moment où j'écris ces lignes (mars 2014), des groupes armés djihadistes sont de nouveau actifs dans le Nord du Mali. Au Soudan du Sud, la lutte sanglante entre rebelles et troupes fidèles au gouvernement ne s'apaise qu'avec peine. Dans les deux pays, des populations « tribales », Touaregs, Nuer et Dinka entre autres, semblent être au cœur du conflit. Elles étaient par ailleurs, depuis le début du XX^e^ siècle au moins, des « classiques » de l'ethnologie. Les Touaregs, ces « hommes bleus du désert », sont inséparables de la saga romantique et coloniale de la mainmise française sur le Sahara. En 1930, Edward Evans-Pritchard a rendu célèbre le peuple des Nuer, paradigme des tribus organisées selon le système lignager segmentaire. Alors, les razzias des Nuer chez les Dinka étaient considérées comme des traits constituants de la culture des Nilotes.

19 P. Centlivres, 1972, pl. XXVII.

20 T. Maheshwari, 2013.

Aujourd'hui, sur fond de lutte pour des ressources énergétiques, de conflits idéologiques ou du contrôle des grands axes transsahariens, des populations, qui appartenaient aux récits fondateurs de notre discipline, comptent parmi les acteurs des grands conflits mondialisés du XXIe siècle. Comme les Nuer, comme les Touaregs et bien d'autres « sauvages » ou « indigènes », les nomades afghans, les tribus et les peuples de l'Afghanistan ont quitté le catalogue des peuples chéris par l'anthropologue pour devenir les acteurs de plein droit de la géopolitique et de l'histoire contemporaine.

Références bibliographiques

Augé M., 2013, *L'anthropologie et le monde global*, Paris, Armand Colin.

Bromberger C., 2013, *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.

Centlivres P., 1972, *Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Centlivres P., 1998, *Chroniques afghanes. 1965-1993*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.

Centlivres P., Centlivres-Demont M., 1988, « The Afghan refugees in Pakistan: A nation in exile », *Current Sociology*, 36, 2, p.71-92.

Centlivres P., Centlivres-Demont M., 2012, « Retours en Afghanistan. Un nouveau regard sur un terrain revisité », *Anthropology of the Middle East*, 7, 1, p. 1-17.

Ellis C., 1995, « Emotional and ethnical quagmires in returning to the field », *Journal of Contemporary Ethnography*, 24, 1, p. 68-98.

McCauley J. R., 1982, « Northern Afghanistan », in J. R. McCauley, *Secret Corners of the World*, Washington, National Geographical Society, p. 39-67.

Maheshwari T., 2013, *Life of an Afghan Hammam. Ignited – Extinguished – Rekindled*, New Delhi, Archi Platform.

Marcus G. E., 1986, « Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System », in J. Clifford, G. E. Marcus (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, p. 165-193.

Marcus G. E., 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 95-117.

Habiter dans un bidonville iranien : sens et usages de l'espace domestique

Sepideh Parsapajouh

L'habitat ou l'espace domestique est la première chose que j'appris à observer et à analyser au cours d'exercices ethnographiques sur mon terrain de recherche, quand je n'étais encore qu'en deuxième année de licence à Téhéran. C'est alors, en 1993, qu'à l'instar de bien d'autres étudiants iraniens, je pris connaissance en traduction persane de l'ethnographie de Christian Bromberger sur l'habitat dans la région du Gilân au nord de l'Iran, intitulée *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional)*. Parmi d'autres aspects novateurs, ce livre reste l'unique travail ethnologique consacré à l'architecture exposée vers l'extérieur (*borun-garâ*), distincte de l'architecture repliée sur l'intérieur (*darun-garâ*) caractéristique de l'lran central.

Mon premier terrain de recherche, au moment de la découverte de ce livre, était un bidonville durci communément appelé *Zurâbâd* (de *zur*, « force » et *âbâd*, suffixe de lieu[1]) et officiellement baptisé Islâmâbâd, situé sur une colline au sein de la ville de Karaj, au pied des montagnes de l'Alborz, au nord-ouest de l'Iran, à une cinquantaine de kilomètres de Téhéran. Au premier abord, comme tous les bidonvilles, Islamâbâd apparaît dénué de toute identité culturelle : on n'aperçoit qu'un ensemble de petites constructions de fortune, superposées et entrelacées dans un désordre manifeste, sans doute imposé par le terrain accidenté. *A priori*, cette colline et ce bâti précaire n'offrent rien de comparable avec la plaine et les grandes maisons du Gilân, « noyées dans la verdure, parsemées autour des rizières[2] » dont Christian Bromberger fait l'analyse minutieuse dans

1 Pour traduire ce nom, Christian Bromberger me suggéra plus tard l'expression de « village coup de force ».

2 C. Bromberger, 2013, p. 102.

son livre. Quand les habitations se montrent là « irréductibles à quelques unités simples, rétives à un maillage systématique[3] », ici, à Zurâbâd, le maillage est tellement serré qu'on distingue à peine les frontières entres les unités habitées.

Pourtant, les explications de Christian Bromberger sur l'ordre invisible traversant l'espace gilânais – comme l'arrangement de l'espace intérieur, les barrières invisibles, les dimensions symboliques, etc. – me paraissaient souvent rendre compte de l'ordre que j'apercevais dans l'espace auto-construit et autogéré de Zurâbâd. Elles me fournissaient des clés pour analyser l'espace d'Islamâbâd d'un point de vue ethnologique, déchiffrer les rapports invisibles entre les normes culturelles et les usages spatiaux, élucider les « formules d'équilibre », selon les termes d'André Leroi-Gourhan[4], de ce quartier d'apparence chaotique et de mauvaise réputation.

Le livre de Christian Bromberger n'a cessé d'inspirer mon effort pour observer et comprendre l'espace d'Islamâbâd. Aussi m'est-il profondément agréable d'offrir, en hommage à ce maître du regard ethnographique et fin connaisseur de l'Iran, ces quelques résultats de mes recherches sur le quartier d'Islamâbâd, à la fois si loin et si proche de son Gilân.

Le quartier d'Islamâbâd apparut vers la fin des années 1960, suite aux premières vagues d'exode rural depuis différentes régions d'Iran. Il fut construit spontanément par les migrants, avec des moyens de fortune, sur 165 hectares de terrain, soit la totalité d'une colline au sein de la ville de Karaj, alors simple banlieue de Téhéran[5]. Quand j'ai commencé mes recherches, il comprenait 100 000 habitants. À l'origine, les constructions sur cette colline étaient tout à fait illégales et l'existence du quartier n'était pas reconnue par la municipalité – une ignorance facilitée par le fait que le quartier était situé à la périphérie nord de la ville. Mais avec le développement de Karaj tout autour, le quartier d'Islamâbâd, situé en altitude sur sa colline, finit par être un isolat. Du fait de cette situation géographique, de sa densité de population (de 508 à 738 personnes par hectare), de son insalubrité supposée et concentration de pauvreté, le lieu était considéré comme le plus problématique de la ville.

À partir des années 1990, au début des politiques de reconstruction lancées après la guerre Iran-Irak par le gouvernement de Hâshemi Rafsandjâni, le quartier d'Islamâbâd attire l'attention des autorités, qui prient les spécialistes de la ville de remédier à son état. Les premières décisions

3 C. Bromberger, 2013.

4 A. Leroi-Gourhan (1968, p. 1816) précisait que le devoir de l'ethnologue « est de dégager les formules d'équilibre des groupes humains ».

5 La ville est aujourd'hui le chef-lieu du département de l'Alborz. Précisons que l'altitude de cette colline est de 148 m, dans une ville elle-même située à 1 300 m d'altitude. Sur cette ville, voir B. Hourcade, 2008.

sont aussi ambitieuses que brutales. Mais le projet d'éradication totale avec relogement des familles se solde bientôt par un échec, et la décision semble prise d'une gestion *a minima* du problème[6]. La municipalité intègre le quartier dans un arrondissement de la ville, mais sans que l'occupation des lieux soit régularisée ; les habitants ne possèdent toujours aucun acte officiel de propriété. Ces dernières années, le développement interne du quartier, conjugué aux nouveaux projets municipaux, a engendré des changements importants dans l'aménagement de ce lieu, paraissant le diriger vers une forme toute relative de gentrification[7].

Ce quartier porte toujours le poids d'une stigmatisation liée à son isolement, à la condition économique de ses habitants et à leurs manières de vivre, essentiellement perçues comme rurales par contraste avec l'urbanité des citadins de la ville intégrée. En dépit de sa mauvaise réputation, de son habitat précaire et de son droit à l'existence incertain, on ne peut pourtant que constater la pérennité de cette existence socio-spatiale et reconnaître un attachement très fort de ces habitants à leur identité locale.

L'espace domestique auto-construit est ici recouvert d'enjeux cruciaux. D'un côté, il cristallise tous les conflits entre le quartier et la ville englobante, objet des menaces de destruction de la municipalité et de la stigmatisation des citadins. D'un autre côté, ce que les Islamâbâdis appellent eux-mêmes *khâne* (maison) représente le foyer de tous leurs projets et le but de tous leurs efforts. Les Islamâbâdis ont mobilisé des savoir-faire anciens et des normes traditionnelles pour s'approprier un terrain, bâtir un habitat et se donner ainsi une place dans une ville qui ne cesse de vouloir les expulser. L'espace domestique peut être compris à la fois comme le vecteur et le révélateur d'une identité dynamique, paradoxale et toujours en construction.

Pour rendre raison de la pérennité et de l'identité de ce quartier *a priori* voué à disparaître, j'ai mené une analyse émique de l'espace domestique lors de séjours de longue durée à Islamâbâd. J'ai notamment cherché à dégager les normes et les habitudes culturelles importées dans la ville par ces immigrés ruraux, afin de mettre en lumière l'ordre social invisible qu'ils ont réussi à créer.

6 Les sources de cet historique du quartier sont S. Parsapajouh, 2005, ainsi que des entretiens menés avec les habitants et les fonctionnaires de la ville.

7 Le travail de maîtrise de P. Ghassemi, 2012, sur les aménagements récents de ce même quartier montre la dynamique complexe de ce processus actuel.

L'habitat à Islamâbâd : un espace formé par le temps

Khâne est le terme persan commun pour désigner l'habitat, la maison, le « chez-soi », comme lieu d'intimité. Le mot véhicule bien des significations sentimentales et idéales au-delà de ses dénotations physiques. De nombreuses expressions ou formules persanes témoignent de la charge symbolique de ce terme, utilisé parfois comme une métonymie de la vie elle-même : « *khâne-kharâb* » (« maison-ruine » fonctionnant comme adjectif avec le sens de « ruiné, malheureux ») ; « *khâne-at âbâd* ! » (« Que ta maison soit prospère ! », formule de remerciement) ; « *khâne-ye mâ râ roshan kardid* » (« vous avez illuminé notre maison ! », formule de bienvenue), « *khâne-mân-suz* » (« brûleur de maison » : ruineux), « *khâne-khodâ* » (« dieu de la maison », fonctionnant comme nom avec le sens de « maître de maison »).

La signification et la fonction de l'espace domestique, ainsi que les différents modes de domestication de l'espace dans le cadre de nouveaux phénomènes urbains, ont fait l'objet de nombreuses recherches[8]. Cette diversité apparaît d'abord entre différents milieux socioreligieux. Les analyses du monde musulman insistent sur la dichotomie entre le dehors et le dedans ainsi que sur les règles de séparation de sexes régnant dans ces espaces[9]. En Iran, outre l'influence indéniable du fait religieux, des traditions non religieuses exigent aussi de marquer cette limite entre le « dedans » et le « dehors ». Le « dedans » est le domaine du libre-arbitre et d'une relative autonomie personnelle, indépendamment des règles de bienséance qui déterminent la société iranienne depuis longtemps, comme des lois particulières de la République islamique. La notion de *châr̂divâri* (« intérieur[10] ») signifie subjectivement le domaine de liberté, l'espace où l'on peut s'exprimer, se tenir et se vêtir comme on le désire, en bref se sentir soi-même, dans l'« entre soi », loin du regard des « autres ». *Châr̂divâri-ekhtiâri* (*ekhtiârî* signifiant « libre-arbitre ») est l'expression couramment utilisée pour désigner cette liberté dont on jouit à l'intérieur de sa maison, par opposition aux contraintes de l'extérieur. Paradoxalement, l'espace fermé du « dedans » est ressenti comme le lieu de l'ouverture quand

8 Comme sur les « sans domicile fixe » : D. Zendeidi-Henry, 2002 ; sur les camps de réfugiés : M. Agier, 1999 ; sur les cabaniers au bord de la mer : L. Nicolas, 2008 ; sur les containers des travailleurs mobiles : A. Lemarchand, 2011 ; sur les habitations légères et éphémères : B. Mésini, 2011.

9 Voir notamment C. Bromberger, 1986 et 2013, sur l'Iran, et J.-C. Depaule, 1986, sur le monde arabe.

10 La traduction littérale de *châr̂divâri* est « les quatre murs ». Dans la conscience iranienne, c'est ce qui ferme l'intérieur et le sépare de l'extérieur.

l'espace illimité du « dehors » apparaît comme le lieu de la fermeture sur soi, de la retenue et du silence.

Dans l'habitat traditionnel iranien, déterminer objectivement les limites de ce *châr̂divâri* s'avère pratiquement impossible, tant elles dépendent surtout d'estimations subjectives et imaginaires. Loin d'être fixées et matérialisées, elles se constituent en cercles concentriques souples dont les rayons varient selon les groupes sociaux. Ainsi, dans les anciens quartiers populaires des villes, les voies et les impasses les plus étroites appartenaient dans la pratique aux riverains, habitants des maisons. Avec leurs visiteurs, ceux-ci en profitaient comme d'une propriété commune et privée. Les femmes avaient l'habitude de s'y réunir pour y effectuer une partie de leurs tâches journalières, et leur présence permanente augmentait cette impression d'appartenance, également sensible par les gens de passage. L'appropriation de l'espace commun du « dehors » par une extension des espaces privés du « dedans », en vertu d'un accord passé « entre soi », était bien la règle et non l'exception. Si cette règle n'a plus cours dans les villes iraniennes modernisées, cet usage fonctionne encore dans des quartiers anciens, mais aussi dans les quartiers auto-construits par des immigrés ruraux[11].

Ainsi, l'espace domestique d'Islamâbâd n'est pas enfermé dans le cadre d'une maison ou d'une unité habitée, mais s'avère physiquement bien plus complexe et mouvant. À partir du cœur de la maison, il s'étend d'abord à la cour (*hayât*), élément spatial minimal pour séparer ou relier les petits espaces domestiques, présent dans toutes les constructions. Les limites du *châr̂divâri* s'étendent ensuite au-delà du seuil (*dar*) aux petites impasses et ruelles (*kuche*[12]). Ces lieux qui n'appartiennent à personne deviennent la jouissance commune de plusieurs familles. Au bout d'un entrelacs de ruelles se trouve toujours une ouverture sur une rue plus large où circulent les voitures, signalant le terme de « l'espace domestique commun[13] ».

À Islamâbâd, toutes les habitations proprement dites sont de petites maisonnettes de plain-pied ou de deux étages au maximum. Les familles résidentes en sont normalement propriétaires, mais il n'existe là aucun titre de propriété officiel, juste un accord écrit entre le vendeur et l'acheteur,

11 Dans les quartiers anciens du sud de Téhéran, cet usage apparaît aujourd'hui menacé par les projets de rénovation urbaine. Voir S. Parsapajouh, 2007, E. Bailly, 2013, sur Beryânak et Haft-Chenâr ; M. Saïdi-Shahrouz, 2013 sur Cyrus. Pour les quartiers auto-construits, voir N. Fakouhi, S. Parsapajouh, 2008 sur Ali-Âbâd-e Mehrân à Téhéran ; P. Piran, 2002, sur Shirâbâd à Zâhedân.

12 Précisons que ce mot, qui signifie la rue, désigne plus largement tout ce qui est hors de la maison, hors du *châr̂divâri* ; là où s'arrête le « chez-soi ».

13 Cette extension de l'espace domestique dans l'espace public s'observe dans les anciennes villes et les anciens quartiers : M. Saïdi-Shahrouz, 2013 ; E. Bailly, 2013 ; S. Parsapajouh, 2007.

dans lequel sont indiquées les dimensions, les bornes et les dépendances du terrain. Ce contrat sert en cas de revente du terrain, en rajoutant simplement le nom du nouveau propriétaire après celui de l'ancien. Si un tel document est reconnu par tous les habitants à l'intérieur du quartier, il n'a aucune valeur juridique à l'extérieur. Toutes ces constructions sont nées spontanément, à la hâte et dans l'illégalité, en fonction du hasard et des nécessités du terrain. Car pour les premiers arrivants, il était capital de se bâtir un abri aussi vite que possible pour s'approprier le terrain et éviter d'être délogé par les autorités. Aucune concertation, aucune programmation ne présida à la formation du quartier, d'où l'impression d'un ensemble amorphe, chaotique, dépourvu de toute régularité, que dégage la juxtaposition de constructions exigües. Pourtant, au-delà de l'aspect physique accidenté, du fait même de l'identité fonctionnelle de toutes ces constructions, on peut déceler entre elles une ressemblance physiologique, un « air de famille » introduisant dans ce tissu noueux une forme d'harmonie.

De son implantation fragile à sa stabilité actuelle, chacune de ces habitations est le fruit d'un processus ininterrompu commencé il y a une quarantaine d'années avec l'exode rural. C'est généralement le père de famille qui en posa les fondations, quatre minces murs sous une toile cirée. Puis cet abri fut consolidé et augmenté progressivement, à l'occasion du moindre gain, d'une « cuisine », d'une « salle d'eau » – si exiguës qu'elles n'ont presque rien à voir avec ce que l'on entend habituellement par ces termes – ou d'une autre chambre, selon la priorité familiale. Le ciment et les autres matériaux étaient apportés d'en bas, de la ville, avec toutes les difficultés dues à l'interdiction légale de bâtir sur la colline. Ces travaux de consolidation et d'agrandissement ont souvent été effectués avec l'aide d'un voisin maçon, carreleur ou plombier. Les maisons d'aujourd'hui sont bâties en dur, avec des matériaux de récupération urbains (métaux, fer-blanc, vitres[14]), complétés par de la brique, du ciment et du plâtre.

Chaque construction se compose de plusieurs espaces articulés en un dispositif fonctionnel : une toute petite cour autour de laquelle se trouvent, d'un côté, la partie à vivre (une, deux ou trois chambres soudées et interconnectées), et de l'autre, de simples latrines occupant un espace très étroit. Dans certains cas, un coin aménagé comme cuisine, attaché à la partie ménagère, donne aussi sur la cour ; ailleurs, un espace exigu équipé d'une douche est accolé aux toilettes. Le tout est ordonné sur un terrain d'une superficie de 20 à 100 m^2, en fonction de la situation sur la pente et des conditions financières de la famille. On observe que le fait de

14 Ces matériaux diffèrent nettement des matériaux végétaux (bois, joncs, paille de riz) utilisés dans les constructions du Gilân étudiées par C. Bromberger.

séparer la partie sanitaire des chambres est un principe respecté par toutes les constructions[15], même dans leur forme primitive d'abri de fortune.

Certaines maisons sont composées de deux étages. Le second a été bâti au fur et à mesure, selon les exigences et les moyens de la famille. Il remplit une fonction différente selon le stade de l'évolution familiale : une chambre de travail pour les enfants lycéens, une résidence à part pour un jeune foyer (en général, le fils aîné de la famille et son épouse) ou un logement loué selon les cas à un compatriote, un parent ou une connaissance proche, pour un petit revenu supplémentaire. L'ensemble peut comprendre également une cave très étroite : utilisée d'abord comme une sorte de citerne avant que les pouvoirs publics ne donnent accès à l'eau courante, elle fait aujourd'hui office de remise ou de dépôt pour les objets du quotidien. Enfin, l'escalier constitue un autre élément indispensable, souvent joint au seuil même de la maisonnée, obligeant le visiteur à monter ou à descendre pour accéder à l'espace principal.

Dans le processus de construction, la première partie édifiée était toujours le séjour, puis les toilettes à l'autre bout du terrain[16]. Les autres parties ont été ajoutées ensuite. La cuisine, d'abord, a pris place entre ces deux espaces principaux. Au début, ce n'était pas une pièce à part mais un coin aménagé au-dessus ou en dessous de l'escalier, parfois au fond d'un petit couloir, toujours en dehors de la partie ménagère. Ce lieu comprenait une petite plaque chauffante, les ingrédients et les récipients de cuisine, entreposés au sol. Au fur et à mesure, cet espace fonctionnel a été amélioré jusqu'à prendre la forme d'une véritable « cuisine », modeste mais convenablement équipée de placards, d'un réfrigérateur, d'un lave-linge, etc. Cette cuisine a été intégrée ou reliée à l'espace de vie grâce à une porte donnant dans la salle principale. Quand le foyer a pu bénéficier de l'eau courante, les habitants ont ajouté une douche et un chauffe-eau, soit dans un coin des toilettes, soit dans un autre espace contigu à celles-ci et tout aussi étroit. Posséder une « cuisine » et une « douche » est ainsi devenu un signe de prestige pour la maison et une source de plus-value en cas de revente. Par la suite, on a encore amélioré la maison par l'étanchéisation des murs, l'isolation et l'aplanissement des sols et des plafonds, la première construction étant généralement en pente. Enfin, des travaux d'embellissement ont été effectués : peinture des cloisons et de

15 C. Bromberger montre le même principe à l'œuvre dans les maisons du Gilân. Voir également G. Memâriân (1996) à propos des habitations des régions centrales d'Iran.

16 Il semble bien que les premières installations des hommes commencent toujours ainsi. Comme le montrent les études menées sur les nomades iraniens, leurs simples abris sont constitués d'une seule pièce (voir J.-P. Digard, 1981, p. 161 ; J.-P. Digard, A. Karimi, 1356 (1977), p. 123-124), ou d'une seule pièce et une cour (voir A. Bolukbashi, 2003, p. 50). Comme H. Raulin (2009) le montre aussi pour les maisons paysannes d'Europe, là où les hommes construisent leur propre maison, la cellule de base consiste d'abord en une pièce unique.

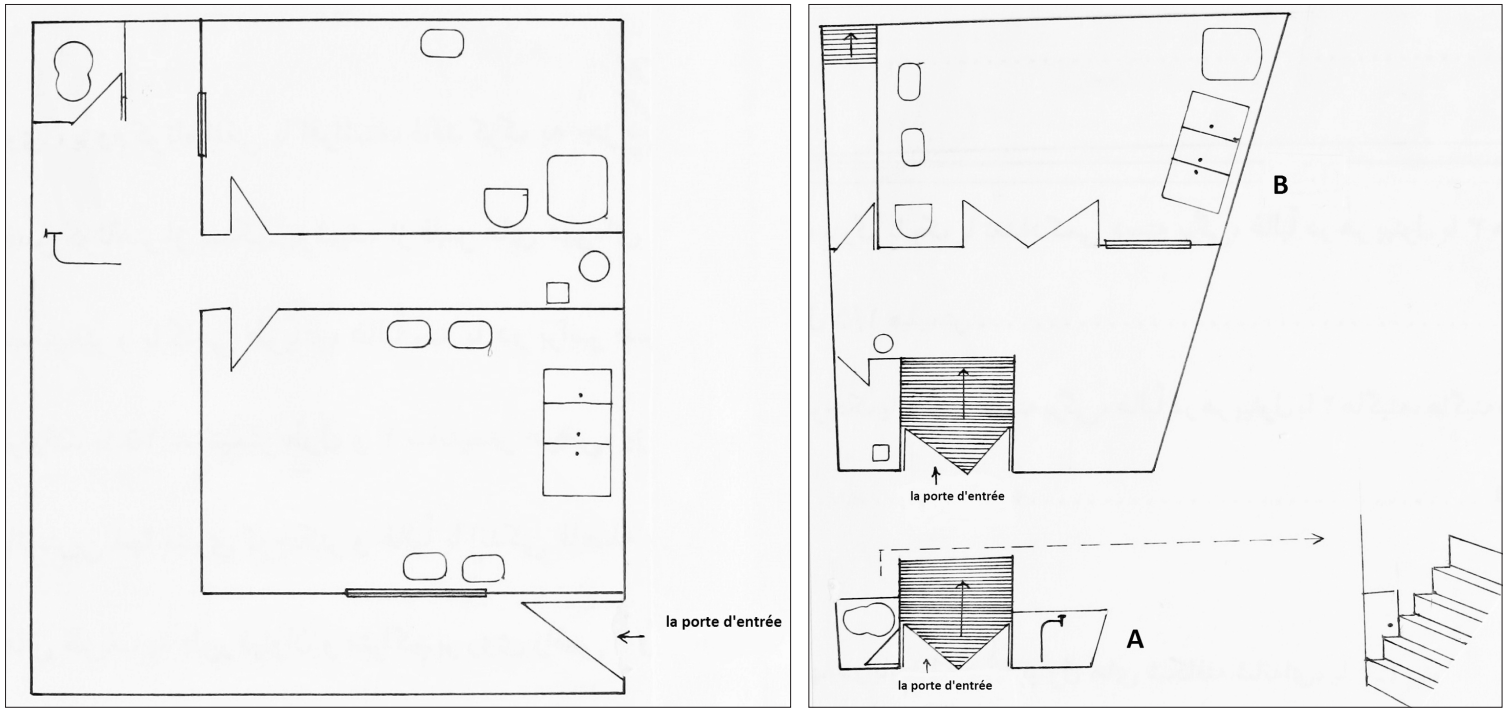


Fig. 1 et 2. À gauche une maison, construite sur un plateau, composée de deux pièces et d'un couloir, dont le fond est utilisé comme cuisine. Les latrines et l'arrivée d'eau sont dans la cour. À droite, une autre maison, construite sur la pente, dont la porte d'entrée s'ouvre directement sur un escalier. L'espace de l'étage inférieur est divisé en deux parties (latrines et arrivée d'eau), comme on le voit sur le plan. L'étage supérieur est composé de deux pièces avec une grande terrasse.

la porte, carrelage de la cour, décorations intérieures, le tout d'une manière aussi simple qu'ingénieuse, toujours avec les matériaux de récupération. Parallèlement à ce processus d'amélioration de la maison elle-même, les abords, extension du « chez soi » comme on l'a vu, ont aussi fait l'objet de certaines attentions.

Dans le cours de ce processus continu, les petites maisons ont fini par former des agglomérats d'unités habitées qui sont les cellules composant le quartier. Seules les petites portes bariolées et les numéros collés au-dessus à l'usage de la poste témoignent de l'existence indépendante de chaque unité ; sans cela, la densité des constructions ne permettrait pas de les distinguer à l'œil nu. Du fait de leur genèse précipitée sur la pente raide de la colline, ces maisons forment des lieux de vie enchevêtrés et interpénétrés[17]. Chacune s'introduit partiellement dans une autre, que ce soit par une fenêtre, par la terrasse, par le balcon ou par la cour. De l'intérieur de chacune, on peut partager et observer la vie qui se déroule dans une autre, communiquer avec ses voisins, mais aussi les surveiller. Les voisins mitoyens n'ont pas de secret les uns pour les autres : ce qu'ils mangent, qui ils reçoivent, ce qu'ils achètent, à quelle heure le mari d'une telle rentre à la maison, etc., rien de tout cela n'échappe au regard de l'autre. Paradoxalement, l'ensemble urbain le plus informel et le moins étatisé génère ainsi un véritable contrôle social ; en même temps, ce fait joue un rôle important dans l'élaboration d'un capital social fondé sur la relation don / contre-don[18]. Cette conséquence de la promiscuité est relativement tolérée du fait de la contrainte du bâti et de l'acceptation commune des normes sociales.

L'espace domestique et son élasticité fonctionnelle

Dans l'espace intérieur d'Islamâbâd, indépendamment du nombre de pièces et de la surface moyenne disponible par habitant, les emplois des lieux s'avèrent assez semblables et dessinent une physiologie spatiale commune[19]. Quand il y a des chambres, elles sont interconnectées par de larges portes ou des rideaux qui restent généralement ouverts, jusqu'à

17 Cette forme de construction sur la pente est une forme architecturale courante dans les villages montagnards notamment au Kurdistan et Lorestan. Voir G. Memârian (1996) sur des villages de montagnes comme Ziârat, Kamjân, Mâjan, et aussi les villages célèbres d'Abyâne (près de Kâshân) et Mâsuleh (dans le Gilân).

18 À ce propos voir S. Parsapajouh, 2013.

19 D'après les observations de C. Bromberger, cette fonctionnalité commune se retrouve dans l'usage des pièces des grandes maisons du Gilân.

former un salon couvrant toute la surface de l'étage. Le plancher est entièrement recouvert de tapis. Les objets y sont très rares : quelques *poshti* (sorte de dossiers matelassés) disposés contre les murs, une étagère pour supporter la télévision, des matelas superposés et rassemblés contre un mur, un poêle à gaz allumé pendant l'hiver. Les activités quotidiennes se font par terre, sur les tapis.

Aucun lieu n'est strictement réservé à une fonction ou une personne particulière. La partie du salon la plus proche de la porte, « la partie basse » comme on l'appelle, est la plus animée et la plus investie. Le matin, après avoir plié les matelas de la nuit, elle devient la salle à manger pour le petit-déjeuner. Après le départ au travail ou à l'école de la plupart des membres de la famille, elle devient le lieu de travail de la femme[20]. Au retour des enfants de l'école, elle reprend sa fonction de salle à manger pour le déjeuner. Pour les repas, tout le monde s'assoit par terre autour de la *sofre*[21]. Après le repas, une fois la *sofre* débarrassée et repliée, un coin sert à la sieste pour certains, un autre aux devoirs des enfants. On y déploie de nouveau la *sofre* pour le dîner et, en fin de soirée les matelas pour se coucher. À l'exception des fêtes et réceptions, où il peut être partagé selon le sexe des convives, cet espace reste donc indivis, toutes les activités se déroulant au même endroit selon des règles de partage du temps. Car la souplesse du rapport à l'espace a pour condition et contrepartie une organisation assez rigide du temps, dictée par les nécessités de la vie quotidienne.

Le déroulement de la vie domestique à même le sol, traditionnel en Iran, diminue les attaches fonctionnelles à des lieux précis et permet une plus grande mobilité des hommes et des activités. Un peu à la manière des nomades du pays, on privilégie le mobilier transportable, pliable et dépliable[22]. Les fonctions de la table, du lit ou du coffre, qui ne sont pas ignorés, sont assurées par différentes formes de textiles (*gelim*, *jâjim* en coton, etc.) que l'on peut étendre, déplier, replier, empiler et ranger à volonté, sans qu'ils s'abîment, n'occupent trop de place ni ne troublent l'ordre de la pièce.

---

20 Les femmes, en plus de leurs tâches ménagères, effectuent parfois à domicile des travaux commandés de l'extérieur : montages pour de petites industries, repassage et *packaging* de vêtements produits dans les manufactures, nettoyage des céréales et des légumes, découpe des pains de sucre, etc.

21 Il s'agit d'une nappe en coton ou en plastique que l'on étend par terre, autour de laquelle chacun trouve sa place ; son fonctionnement ressemble si bien à celui de la table à manger occidentale qu'on peut, en dépit de sa souplesse, l'appeler « table volante », terme emprunté de J.-C. Depaule (1987) sur le monde arabe oriental.

22 J.-P. Digard (1981) dans son étude magistrale sur les Bakhtyâri, une des plus importantes tribus nomades des montages de l'Ouest iranien, décrit minutieusement la fabrication et les usages de ces objets souples de rangement, « solides souples », p. 114-134.

Étant donné ce fonctionnement de l'espace, le coucher n'est pas « une cérémonie » au sein de la famille ; il n'est pas considéré comme important ou signifiant du point de vue personnel ; il ne répond pas à des conditions exclusives d'ordre spatial ou instrumental[23] . À cette fin, on fait généralement usage de matelas pliables, de « lits ambulants » donnant la possibilité d'apprivoiser n'importe quel espace à n'importe quel moment. C'est avec la même souplesse spatiale et fonctionnelle que s'effectue l'acte de manger autour de la *sofre*. La légèreté de l'ameublement permet à la vie domestique de s'adapter et de s'appliquer à tout espace disponible, aussi exigu et provisoire soit-il.

Cette façon de vivre, d'origine nomade et paysanne, tend à disparaître dans les villes iraniennes avec le processus de modernisation. Dans les grandes villes comme Karaj, depuis deux ou trois générations, on suit la tendance occidentale à diviser l'espace domestique selon les personnes et les fonctions. Une habitation nouvelle, appartement ou maison individuelle, possède communément une salle à manger, une chambre à coucher pour les parents, d'autres pour les enfants. L'ameublement occidental constitué de tables, chaises, lits, bureaux, casiers, armoires, placards, etc., y est désormais prédominant.

Mais à Islamâbâd, l'ancienne habitude de vivre à même le sol dans un espace commun s'est perpétuée. Les membres d'une même famille y sont réunis même quand ils ne pratiquent aucune activité de concert, même quand ils ne se parlent pas et que tout se fait en silence. Ils n'ont pas l'habitude de s'éloigner les uns des autres ni le goût de s'isoler. La superficie de la maison et le nombre de pièces ne jouent pas non plus un rôle déterminant. En règle générale, quelle que soit leur origine, les habitants d'Islamâbâd préfèrent disposer d'un espace commun assez vaste, modulable selon les activités quotidiennes, adaptable aux événements exceptionnels, plutôt que de plusieurs petites pièces séparées. Il est fréquent de recevoir des invités – le plus souvent des parents – et les occasions de fêtes sont nombreuses ; on a donc besoin d'un espace disponible où puissent se réunir de nombreuses personnes, une priorité qui l'emporte largement sur l'éventuel besoin d'intimité des individus.

23 Le cas des nouveaux mariés est toutefois différent, on les fait toujours coucher à part.

La dimension symbolique et les divisions invisibles

Malléable, l'espace domestique commun n'est pourtant pas indifférencié. En dépit de cette simplicité apparente, il existe des valeurs implicites qui commandent l'occupation de l'espace par les résidents. Ce symbolisme n'est pas visible dans les objets et la physionomie de la pièce, mais perçu subjectivement par les habitants. Ainsi la pièce principale, vaste et vide d'ameublement, n'est jamais un milieu homogène et indéfini dans la perception de la famille, mais ses recoins sont pleins de signes et de sens. Des divisions invisibles séparent tel endroit de tel autre, leur conférant des « poids » et des « qualités » différents. Ce système de valeurs peut s'appliquer à différents types d'espaces, domestiques ou non.

Les notions de « haut » et de « bas » sont sans doute universelles. Dans les différentes cultures, on peut trouver des expressions comme « haute société » et « basse société », « haut du village » et « bas du village », « haut de la rue » et « bas de la rue ». Leur sens n'est jamais seulement spatial, mais toujours également symbolique et moral : le haut est associé à la « noblesse » et le « bas » à la modestie. En Iran, ce symbolisme est particulièrement fort et traverse de nombreuses situations interpersonnelles au quotidien : dans les salutations (en baissant la tête et les épaules ou en plaçant la main sur sa poitrine), lors d'une conversation (en prenant le siège le plus bas, parfois en se pliant un peu et en parlant à voix basse), dans les embrassades (en se tenant plus bas, parfois même en embrassant les épaules à la place du visage), dans la manière de « se donner la tasse » (en tenant son verre plus bas que celui de l'autre). La règle commande de se placer du côté « bas » et de laisser à autrui le côté « haut » pour l'honorer.

À Islamâbâd, comme d'autres milieux populaires, en raison du petit nombre d'objets matériels, la dichotomie du haut et du bas devient encore plus présente et moins visible. Ce symbolisme pénètre ici tout l'aménagement de l'espace domestique, aussi simple soit-il, traversant chaque pièce et chaque recoin de la même pièce : autour de la *sofre*, à côté du chauffage ou sur un même coussin, cette division subjective du haut et du bas existe toujours.

En règle générale, comme je l'ai évoqué plus haut, la partie « basse » (*pâ'in*) de la pièce commune est la plus proche de la porte d'entrée (*dar*), accessible à tout moment, lieu incontournable de toutes les activités quotidiennes. La partie « haute » (*bâlâ*) est la plus éloignée de la porte. C'est à certains moments de la journée l'endroit le plus valorisé, réservé aux personnages les plus importants : les invités (surtout les hommes) ou le chef de famille[24]. On essaie d'utiliser ce lieu le moins possible dans le

24 Voir C. Bromberger, 1986, p. 125.

quotidien ; on y place les objets les plus jolis, les plus récents et les plus précieux ; on s'emploie à le garder toujours bien propre et arrangé. Quand la maison comprend plusieurs pièces, la partie *bâlâ* est généralement située au-delà de la porte séparant celles-ci. Cette porte est généralement ouverte, mais on la ferme parfois pour garder la partie *bâlâ* prête à recevoir en cas de visite impromptue.

Aussitôt entré, l'invité est installé dans la partie *bâlâ*, la place d'honneur. La porte du milieu est parfois refermée afin de cacher la partie *pâ'in*, l'espace commun, qui peut être moins bien rangé et fréquenté par les femmes. Toutes les maisons comprennent cette délimitation d'une partie *bâlâ*, soit par une division immatérielle au sein de la pièce unique, la zone la plus éloignée de la porte demeurant toujours d'une propreté immaculée, soit par la consécration d'une pièce particulière. En dehors des visites importantes, cette pièce devient souvent la partie réservée au père pour qu'il puisse se reposer après sa journée de travail, relativement isolé du vacarme des enfants.

Comme l'espace commun est souvent trop exigu pour que tout le monde puisse s'y coucher le soir, la famille est obligée d'utiliser aussi la partie *bâlâ* de la maison. C'est alors que la différence sexuelle devient le critère principal pour partager l'espace. Normalement, le père et les fils dorment côte à côte dans la partie *bâlâ* ; la mère, les filles et les plus petits font de même du côté *pâ'in*. Cette division peut s'opérer entre les pièces ou au sein de la même pièce. Quand quelqu'un d'extérieur vient dormir à la maison[25], il se joint aux uns ou aux autres en fonction de son sexe.

Dans l'attribution exclusive ou préférentielle de la partie *bâlâ* au père, on peut voir bien sûr la reconnaissance du rôle de soutien de famille que celui-ci joue traditionnellement dans cette société : ce respect lui est dû en échange de ce qu'il donne à l'ensemble de la famille. Mais en dehors de cette valorisation symbolique, le fait d'être éloigné de la porte, au fond de la maison, reflète aussi concrètement le fait que le père est l'habitant le moins impliqué dans les affaires courantes de la famille. C'est pourquoi il occupe la place des invités, quand la mère investit la partie la plus proche de la porte, point stratégique de la vie quotidienne, d'où elle peut se déplacer plus facilement vers la cuisine ou les toilettes, avant tout pour répondre aux besoins des enfants[26].

Quand la superficie de la maison le permet, dans des familles moins nombreuses ou en vertu de certains cycles familiaux (par exemple quand des enfants devenus grands et mariés ont quitté la maison), les enfants

25 Il arrive fréquemment qu'une sœur ou un frère, seul(e) ou avec sa famille, vienne d'assez loin passer un jour ou deux chez ses parents.

26 Voir également C. Bromberger, 1986, p. 125-127. Également C. Bromberger, 2013, sur les règles invisibles de l'usage de l'espace domestique dans les maisons du Gilân.

décident parfois de diviser l'espace entre eux. On peut donc rencontrer dans l'espace domestique d'Islamâbâd, assez rarement cependant, la chambre individuelle, mais celle-ci ne présente aucune différence notable dans le mobilier ou la morphologie de l'espace. Sans doute cette influence du modèle urbain prédominant est-elle aussi le signe d'une réaction au stigmate porté par ce quartier, témoignant ainsi de sa volonté d'assimilation. Il ne s'agit jamais d'une appropriation contraignante et définitive, qui serait jugée négativement d'après les normes villageoises traditionnelles en vigueur dans ce quartier. Même quand ils disposent de chambres à leur nom, les enfants passent le plus clair de leur temps hors de leur chambre. Ils dorment toujours les uns à côté des autres, souvent face à la télévision qui reste allumée. Ainsi, quand l'attribution individuelle d'une chambre existe, par exemple « la chambre de Zahra », il s'agit davantage d'un nom que d'une fonction réelle. Du reste, quand il existe plusieurs pièces, elles portent toujours des noms différents : « la chambre froide », « la chambre basse », « la chambre étroite », « la chambre des matelas[27] ». L'attribution d'un nom de personne – comme « la chambre de Zahra » – est venu s'ajouter plus récemment à cette liste. La notion d'espace personnel ne fait pas encore sens pour les Islamâbâdis, tant la vie collective y est valorisée et la solitude déconsidérée.

Les gens de la ville et de la classe supérieure répètent que les Islamâbâdis vivent dans la misère et n'imaginent pas que leurs demeures auto-construites puissent être autre chose que des abris de survie. Les pouvoirs publics, dans leur souci de rendre la ville plus grande et prestigieuse à travers des « méga-projets[28] », ne voient qu'exiguïté et insalubrité dans les habitats de ce quartier. Il apparaît pourtant qu'avec toute la précarité d'Islamâbâd, « la maison » y reflète comme ailleurs un idéal de bonheur propre à ses habitants. Depuis ses premières fondations, cette construction toujours inachevée enregistre tous les efforts et cristallise tous les espoirs des habitants. Ainsi, chaque famille a su bricoler et aménager pour elle-même, non seulement un espace de vie convenable par rapport à ses habitudes culturelles, mais encore un véritable espace social et un lieu de bien-vivre. Bien plus que du dénuement et de la nécessité, l'intérieur des habitats témoigne d'une véritable créativité, conjuguée à des traditions rurales apportées avec l'exode.

C'est alors que la comparaison avec les habitats traditionnels du Gîlân étudiés par Christian Bromberger devient possible. Ses analyses montrent le sens symbolique du « haut » et du « bas » dans l'espace intérieur, les

27 Voir C. Bromberger, 1986, p. 109.

28 A. Deboulet, 2013, dans son travail sur les projets urbains dans les villes du Moyen-Orient, les qualifie de « projets de prestige », comme les projets de type haussmannien à Paris.

frontières invisibles, l'usage collectif des pièces, l'exclusion des pièces sanitaires de la partie ménagère – autant d'éléments que j'ai pu observer à Islamâbâd dans la condition singulière de son bâti. À part les aspects les plus emblématiques de l'architecture du Gîlân, comme l'exposition vers l'extérieur, les grandes superficies et la dispersion des habitations, nous retrouvons un semblable art de faire et d'habiter chez les Islamâbâdis.

Un fonctionnement et un usage analogues de l'espace habité ont été mis en lumière par des travaux effectués sur les habitats traditionnels iraniens de différentes régions, comme l'étude de Memâriân[29] sur les habitats des régions du sud et du centre (Shiraz, Bushehr, Yazd, Zavareh). Suivant une approche strictement architecturale, il montre que dans ces régions caractérisées par une architecture repliée sur l'intérieur (*darun-garâ*), l'usage de l'espace domestique est surtout fonction du temps, les membres du foyer vivant généralement rassemblés dans une même pièce, quelles que soient les divisions et les dimensions de la maison. Ici aussi, les pièces sanitaires sont éloignées des pièces ménagères qui sont souvent interconnectées. La cour, dont j'ai évoqué la fonction dans les maisonnées islamâbâdis, apparaît comme un élément indispensable de l'habitat iranien, un fait suprarégional commun à toutes les formes architecturales, jusque dans l'habitation auto-construite d'un ancien bidonville durci. Le travail de M. Saïdi-Shahrouz sur des maisons des quartiers anciens du sud de Téhéran confirme encore ces ressemblances, montrant aussi que ces demeures traditionnelles sont menacées de destruction par les grands projets de rénovation urbaine. Car un nouveau modèle s'impose partout à la ville : de grands ensembles d'immeubles collectifs, des appartements modernes incluant les sanitaires, pas de cour intérieure.

On peut ainsi se demander si les inconvénients supposés de l'habitat auto-construit à Islamâbâd, généralisés à l'ensemble du quartier, ne sont pas d'une certaine façon une vue de l'esprit, de cet esprit contemporain soucieux jusqu'à l'obsession de moderniser et rationaliser l'espace urbain contre un traditionalisme déconsidéré. Un tel souci est défini par M. Habibi[30] comme un désir de rupture avec le passé, par A. Deboulet[31] comme un désir avant-gardiste commun à de nombreuses villes du Moyen-Orient. La « faute » des Islamâbâdis, la tâche qui les recouvre dans la perception des citadins, ne résiderait alors ni dans leur pauvreté économique, ni dans la précarité, l'illégalité et/ou la densité de leur habitat, mais dans leur attachement têtu aux traditions « dépassées », héritées de leur ancienne vie rurale. De telles formes de vie n'ont littéralement plus lieu d'être dans les

29 G. Memâriân, 1996.

30 À propos de la transformation de la ville à l'époque de Pahlavi, voir M. Habibi, 2003, p. 149-159.

31 A. Deboulet, 2013.

villes modernes de l'Iran actuel, où tous les projets urbains tendent à faire disparaitre les tissus « usés », derniers vestiges du passé, pour refaire une ville toute moderne et tournée vers l'avant.

Si l'on peut reconnaître dans ce complexe « avant-gardiste », déterminant les politiques et les perceptions de la ville actuelle, la véritable raison du stigmate apposé sur les quartiers auto-construits comme Islamâbâd, il est peut-être permis à l'anthropologue d'estimer les efforts tenaces et la compétence opiniâtre dont les immigrés Islamâbâdis ont fait preuve dans des conditions d'extrême fragilité matérielle. Ces bâtisseurs aux mains nues ont su inventer et constituer un espace ordonné, suivant des principes pratiques et des savoir-faire concrets hérités de leurs aïeux, pour humaniser un désert au milieu de la ville.

Références bibliographiques

Agier M., 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

Bailly E., 2013, « Le sens urbain des espaces collectifs iraniens », in M. Saïdi-Shahrouz (éd.), *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République Islamique*, Téhéran, IFRI, Paris, Karthala.

Bolukbashi A., 2003, *Jame-ye ili dar Iran* (*Tribal Society in Iran*), Téhéran, Cultural Research Bureau.

Bromberger C., 1986, *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional)*, UNESCO, Établissements humains et environnement socioculturel [trad. en persan par A. Gushegir, Téhéran, Institut des recherches culturelles, 1991].

Bromberger C., 2013, *Un autre Iran, un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.

Deboulet A., 2013, « Une nouvelle sphère de conflits et de revendications dans trois capitales du Moyen-Orient. Les autoroutes urbaines entre mégaprojet et projet de prestige », in M. Saïdi-Shahrouz (éd.), *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République Islamique*, Téhéran, IFRI, Paris, Karthala.

Depaule J.-C., 1986, « Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire », *Peuples Méditerranéens*, 37, oct.-déc., p. 33-40.

Depaule J.-C., 1987, « Espaces habités de l'Orient arabe », *Les Cahiers de la recherche architecturale*, 20-21, p. 8-21.

Digard J.-P., 1981, *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran*. Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Digard J.-P., Karimi A., 1977 [1356], « Asnâdi dar bâre-ye chegunegi-ye tozi-e chand vijegi-ye farhangi dar manâteqe-ye Zâgros-e markazi (2) », *Mardom-shenasi va Farhang-e 'Âme-ye Irân* [*Ethnologie et culture populaire de l'Iran*], 3, p. 117-124.

Fakouhi N., Parsapajouh S., 2008, « Barresi-ye ensân-shenâkhti-ye mahale-ye alunak-neshin-e Aliâbâd-e Mahran dar Tehran » (« An anthropology of Ali-abad-e Mahran, an "urban poverty island" in Tehran »), *Journal of Iranian Social Studies*, 2, 2 (*Special Issue on Urban and Neighborhood*), p. 75-98.

Ghassemi P., 2012, *Barresi-ye mardom-shenâkhti-ye natâyej-e tarh-hâ-ye shahri bar jâme-ye Islamabad Karaj* (*Une étude ethnologique des conséquences des projets urbain sur la société de l'Islamabad*

à Karaj), Mémoire de maîtrise (inédit), Téhéran, Université de Téhéran, Faculté de sciences sociales.

Habibi M., 2003, *Az shâr tâ shahr (De la cité à la ville : analyse historique de la conception urbaine et son aspect physique)*, Téhéran, Tehran University Press.

Hourcade B., 2008, « Karaj i. modern city », *Encyclopaedia Iranica* [http://www.iranicaonline.org/articles/karaj-city-modern-city].

Lemarchand A., 2011, *Enclaves nomades : habitat et travail mobiles*, Paris, Éditions du Croquant, coll. « Terra ».

Leroi-Gourhan A. 1968, « Expérience ethnologique », Jean Poirier, *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, p. 1816-1828.

Memâriân G., 1996, *Ashnâ'i bâ memâri-ye maskuni-ye Iran. Gune-shenâsi-ye darun-garâ*, Téhéran, Daneshgâh-e Elm-o-San'at.

Mésini B., 2011, « Quelle reconnaissance de l'habitat léger, mobile et éphémère ? », *Techniques & Culture*, 56, p. 148-165.

Nicolas L., 2008, *Beauduc, l'utopie des gratte-plage, ethnographie d'une communauté de cabaniers sur le littoral camarguais*, Marseille, Images en Manœuvres éditions.

Parsapajouh S., 2005, *Mâ-Ânhâ. Etnogrâfi-ye yek tardid (We-them. Ethnography of a liminality)*, Téhéran, Ghesse.

Parsapajouh S., 2007, *Enquête anthropologique sur le fonctionnement social de Beryânak*, Téhéran, IFRI, OUTI (inédit).

Parsapajouh S., 2013, « Le quartier d'Islamabad, une organisation sociale solide », in M. Saïdi (éd.), *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République Islamique*, Téhéran, IFRI / Paris, Karthala.

Piran P., 2002 [1381], « Bâz ham dar bâre-ye eskân-e qeyr-e rasmi. Mored-e Shirâbâd-e Zâhedân », *Haft-Shahr*, 3, 9-10.

Raulin H., 2009, *Maisons paysannes d'Europe*, Paris, Ibis Presse.

Saïdi-Shahrouz M., 2013, « Cyrus n'est pas à vendre ! De l'habitat évolutif au contreprojet dans un quartier ancien de Téhéran », in M. Saïdi-Shahrouz(éd.), *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République Islamique*, Téhéran, IFRI / Paris, Karthala.

Zendeidi-Henry D., 2002, *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris, Bréal, coll. « D'autre Part ».

Annexes

Voyage dans des terrains ethnographiques : les archives scientifiques de Christian Bromberger

Véronique Ginouvès

Donner à entendre le récit des caravansérails qui traversaient l'Iran à la fin du XIXe siècle[1], fournir des matériaux pour une anthologie de la chanson traditionnelle de France[2], retrouver l'enthousiasme des *supporters* quand l'Olympique de Marseille gagnait ses matchs[3]… Christian Bromberger n'imaginait pas toutes les perspectives patrimoniales que recelaient ses enregistrements de terrain lorsqu'il les a déposés à la phonothèque de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

Il est récent que les ethnologues se préoccupent de la sauvegarde des sources qu'ils ont produites sur le terrain[4] et si Christian Bromberger a déposé ses entretiens, c'est peut-être simplement par un heureux concours de circonstances. En effet, il s'avère qu'au sein de ce qui était alors l'Université de Provence, et plus précisément au sein du CREHOP[5], avait été créé dès 1979 un lieu unique d'archivage des enregistrements sonores de terrain des enseignants-chercheurs. Ceux-ci, préoccupés par la conservation des sources sur lesquelles s'appuyaient leurs publications, avaient aussi la volonté d'organiser et de mettre à disposition leurs données de terrain. Une idée originale, dans une période où les archives de la recherche n'étaient pas encore présentes sur le devant de la scène scientifique[6]. L'objectif était la conservation de ces sources avec l'ambition de pouvoir, dans le futur, les comparer avec d'autres sources ultérieurement archivées ou bien de les réutiliser pour de nouvelles enquêtes.

---

1 Corpus sonore, enquête n°3064, *Mâsule raconté par son Mollah en Iran en 1972*, 1h 3min.
2 G. Veillet, 2009. Volume 6 *Méditerranée*. Grand prix de l'Académie Charles Cros 2010.
3 Corpus sonore, *Le match de football* (1985-1986), 32 enquêtes.
4 A. Molinié et M.-D. Mouton, 2008.
5 Centre de recherche et d'étude sur les ethno-textes et les parlers régionaux.
6 Les archives scientifiques sont aujourd'hui devenues de véritables objets de recherche qui posent des enjeux de sauvegarde et de valorisation.

Mais tous les enseignants-chercheurs étaient loin d'être convaincus. La plupart des ethnologues, historiens ou dialectologues considéraient leurs enregistrements de terrain comme un matériau d'étude singulier, incompréhensible sans la contextualisation et les clés d'interprétation fournies par le chercheur. La lecture leur en semblait d'autant plus difficile que, sur le terrain, la qualité du matériel d'enregistrement analogique était rarement professionnelle ; les bandes coûtaient cher, tout comme les magnétophones qui étaient particulièrement encombrants et intimidaient les témoins. Les entretiens n'étaient d'ailleurs pas toujours audibles car la captation nécessitait une mise en place du microphone qui s'avérait rarement possible dans la spontanéité des rencontres. Enfin, l'intimité de l'écoute et l'intrusion dans la méthodologie du chercheur, à une période où le document analogique ne permettait pas d'envisager une diffusion massive, pouvait paraître brutale. Ainsi, il était difficilement imaginable que des archivistes conserveraient cette source, lui insufflant un second souffle en la numérisant, la documentant puis la diffusant sur Internet, multipliant les accès possibles. Christian Bromberger fit confiance au projet de la phonothèque en 1997, déposant ses entretiens enregistrés[7].

Son premier dépôt était constitué d'un lot de bandes et cassettes, simplement entassées dans un carton. Suivant la procédure complexe qu'imposait le document analogique, les supports ont d'abord été transférés sur des bobines d'archives puis sur des cassettes pour que les entretiens puissent être écoutés et traités. L'équipe de catalogueurs de la phonothèque[8] a alors découvert les chanteurs du Val Germanasca, au vaste répertoire en langue française, dont la qualité artistique et la force de transmission à travers les générations étaient stupéfiantes. Les chants étaient repris de mémoire ou à partir de cahiers de chansons précieusement transmis de père en fils et dont les informateurs ne voulaient pas se séparer. Ainsi, dans les maisons de village des chanteurs de Prali, après les avoir parfois accompagnés dans leurs mélodies, Christian Bromberger lisait à haute voix les cahiers de chansons, en s'enregistrant, comme un clin d'œil à la photocopie vocale.

L'intérêt épistémologique de cette série d'entretiens réside aussi dans ce qu'elle révèle de l'ambiance de travail du LEMC – le Laboratoire d'ethnologie méditerranéenne et comparative[9] : les voix des enquêteurs se croisent, les relances complices se font entendre, les rires joyeux fusent et l'auditeur perçoit le travail d'équipe qui se construit au fil du temps

7 Pour des données historiques plus précises sur le contexte de création des différents laboratoires de la MMSH et de la phonothèque, voir le numéro spécial de *Rives méditerranéennes* (2014) sur les vingt ans du laboratoire TELEMME.

8 Entre 1997 et 2010, cinq personnes ont participé au catalogage de son fonds : Isabelle Blouet, Agnés Bonnet, Corinne Cassé, Marie Doumain, Azita Hempartian.

9 Le LEMC était alors dirigé par Christian Bromberger qui travaillait en collaboration avec le CREHOP.

(1981-1984) ; une impression que complète fructueusement l'ouvrage collectif qui en est issu, *Gens du Val Germanasca*[10].

Régulièrement, tout au long de sa recherche, Christian Bromberger a ensuite déposé ses sources sonores, terminant simplement en 2008 par le début de ses travaux ethnologiques : le dépôt de ses enquêtes enregistrées en Iran du Nord. Réalisées dans les années 1970, dans des conditions techniques difficiles, avec des magnétophones de mauvaise qualité, il n'était pas vraiment sûr que l'on puisse les réécouter. Mais même si la qualité sonore n'est pas toujours au rendez-vous, les chants, les berceuses ou les airs de *ney* sont assez audibles pour nous captiver.

Quatre corpus peuvent ainsi être écoutés à la phonothèque de la MMSH. Il faut également y ajouter les conférences organisées par l'IDEMEC, enregistrées lorsqu'il dirigeait ce laboratoire, ainsi que les enquêtes réalisées en collaboration avec Annie-Hélène Dufour et qu'elle a elle-même déposées. Les notices de ces archives sont aujourd'hui accessibles sur la base de données de la phonothèque de la MMSH et diffusées largement dans des catalogues collectifs nationaux ou internationaux[11] :

Modes de vie et musiques traditionnelles du nord de l'Iran (1971-1972)

81 enquêtes – 5h. En ligne.

Christian Bromberger a réalisé une série d'enquêtes au nord de l'Iran en 1971 et 1972, au Gilân et dans le Torkaman-Sahrâ à l'est du Mâzandarân. Les thématiques abordées dans ce corpus sont celles de la vie quotidienne des habitants de la province du Gilân et de leur langue (tâleshi, gilaki, lâhijâni), leur histoire, leur production agricole et leur mode vestimentaire. D'autres enquêtes donnent à entendre des musiques traditionnelles : chants de mariage, pastorales, morceaux instrumentaux au *ney* du Deylamân ou encore cérémonie de l'Âshurâ.

10 C. Bromberger, A-H Dufour, M Fresta, 1981-1984.

11 Les documents catalogués par la phonothèque sont structurés au format DC (*Dublin Core*) et EDM (*European Data Model*) ce qui permet au catalogue *Ganoub* d'être moissonné par plusieurs portails comme *Isidore*, le *Portail du patrimoine oral* et *Europeana*. Le fonds est également en cours de catalogage dans le format EAD (*Encoded Archival Description*) sur la plate-forme *Calames*.

Gens du Val Germanasca (1981-1984)

36 enquêtes avec Annie-Hélène Dufour et Mariano Fresta - 45 h. En partie en ligne ou accessibles à la phonothèque de la MMSH.

Ces enquêtes s'inscrivent dans le cadre d'une recherche collective qui a été menée conjointement avec le département d'Ethnologie de l'université de Sienne, en Italie, et le département d'Ethnologie de l'université de Provence. Cette étude portait sur une vallée vaudoise du Piémont, le Val Germanasca. Les informateurs révèlent comment s'est élaborée au cours du temps une « identité vaudoise » dans cette vallée. Une partie des enquêtes traite du répertoire chanté de trois informateurs. Ils interprètent des chansons en français, en piémontais, en occitan (gavot principalement) et en italien, transmis le plus souvent par écrit dans des cahiers. Le répertoire principal est composé de chansons d'amour, de bergère et de mariage, de soldat et de vin ; d'autres portent sur l'Ancien Testament, sur l'histoire des populations vaudoises et de l'émigration saisonnière vers la France, de faits divers, de gens de mer et de l'amour des montagnes. Ces répertoires chantés régulièrement par les informateurs attestent de la vivacité de la pratique du français. Plusieurs chants sont référencés dans le répertoire des chansons françaises de tradition orale de Patrice Coirault. Quelques éléments sur le contexte de ces interprétations jusqu'au début du XX^{e} siècle sont apportés au fil des enquêtes. D'autres enquêtes témoignent des multiples aspects de cette identité collective en abordant la vie quotidienne au village, les rites de passage, les vêtements des femmes, les contes de tradition orale, les jeux de l'enfance, les pratiques et l'enseignement religieux.

Le match de football (1985-1986)

32 enquêtes avec Alain Hayot et Jean-Marc Mariottini – 28h. En partie en ligne (environnement sonore) ou accessible à la phonothèque de la MMSH.

Ces enquêtes de terrain rendent compte principalement des activités des *supporters*, des joueurs et des entraîneurs des équipes de l'Olympique de Marseille, de la Juventus de Turin et de la San Paolo de Naples. Elles ont été réalisées en France et en Italie, au milieu des années 1980.

La représentation de la chevelure et des poils chez les patients traités contre le cancer à l'Institut Paoli-Calmettes à Marseille (2005)

4 enquêtes – 7h. En ligne (anonymisation des informateurs)

Christian Bromberger s'est intéressé en 2005 aux malades du cancer qui subissent la chute de leurs poils et de leurs cheveux, à cause des effets secondaires des traitements. Les quatre enquêtes ont été réalisées à l'Institut Paoli-Calmettes, centre régional de lutte contre le cancer pour la Provence-Alpes-Côte d'Azur à Marseille, auprès de malades (hommes et femmes) et de deux coiffeuses spécialisées du milieu médical.

Pratiques et représentations des espaces en Provence (1977-1983)

Avec Annie-Hélène Dufour et Raymonde Malifaud. En cours de traitement

À partir de 1979, Annie-Hélène Dufour a mené une première série d'enquêtes dans le cadre d'études se rattachant aux pratiques, représentations et enjeux des espaces en Provence. Les thèmes qu'elle a abordés sont la chasse, le braconnage, la pratique de la cueillette, les marquages et la délimitation de l'espace, la toponymie mais aussi les parcours profanes et religieux au sein de cet espace. Cet ensemble de travaux réalisés entre 1979 et 1980 a constitué le prélude à la thèse d'Annie-Hélène Dufour. Il portait sur une commune du Haut-Var : Collobrières. Durant la même période, Annie-Hélène Dufour a mené une enquête sur le même thème en collaboration avec Christian Bromberger et Raymonde Malifaud. Cette enquête s'inscrit dans un programme pluri-thématique sur l'ethnologie de la Provence en partenariat avec l'office régional de le Culture de la région PACA. L'attrait novateur de ces recherches repose sur un aspect méconnu de la vie de la Provence découvert par Annie-Hélène Dufour : des formes d'habitat, de rapports à l'espace et des modes de vies différents, dans cette frange littorale, de ce qui avait été observé au cours d'études antérieures en Provence. Les thèmes abordés concernent les caractéristiques formelles des espaces bâtis : le cadre géographique, la nature et l'implantation de l'habitat, les dispositions des rues, des places et des monuments. Annie-Hélène Dufour s'est particulièrement intéressée à l'architecture, à la répartition intérieure mais aussi aux techniques de construction, à la propriété et aux usages de la maison, aux manières d'habiter, aux rites et aux symboles s'y rapportant.

Lorsqu'un fonds sonore est catalogué à la phonothèque, un inventaire analytique avec index est proposé au chercheur. Ravi de ce nouveau type de document annexé à ses archives[12], Christian Bromberger en a aussitôt saisi l'intérêt. Le catalogue de ses sources de terrain devenues « archives sonores », apportait une nouvelle distance sur son travail, un autre regard sur ses contenus et sur leur médiation. Conforté dans sa démarche, il aurait souhaité pouvoir proposer une vision globale des sources constituées au cours de sa carrière, en donnant accès également à ses photographies de terrain[13], toutes en lien avec ses sources orales. Une partie d'entre elles, sur l'Iran, déposées dans les années 1980 au Musée de l'Homme, sont désormais archivées au Musée du Quai Branly[14]. Deux-cent-trente images ont été numérisées et sont accessibles sur la base de l'iconothèque du musée. Les ressources ne sont pas directement citables mais il suffit, pour les retrouver, d'interroger le catalogue en ligne en indiquant, dans le champ « auteur », le photographe « Christian Bromberger ». Il faut en outre ajouter le catalogue du Musée, celui de la médiathèque et tous les enregistrements des conférences de Christian Bromberger. Par ailleurs, à la MMSH, le site de *e-mediathèque*[15] valorise un peu plus de cent-cinquante photographies sur le football à Naples, Marseille, Turin et Téhéran.

Il faut enfin rappeler que deux films, co-réalisés par Christian Bromberger, sont accessibles en ligne. L'un – *Germaine Tillion, une conscience dans le siècle*[16] (2002) –, et l'autre – *Passion foot : les rituels des supporters de foot* (1990) – sur les archives de la Radiotélévision Suisse. Aucun des catalogues cités n'offre pour le moment la possibilité d'intégrer des catalogues collectifs[17], mais lorsque cela sera possible, toutes ces données numériques pourront alors être exploitées conjointement, fonds sonores et iconographiques réunis.

En déposant ses archives enregistrées à la phonothèque de la MMSH, Christian Bromberger a mis en lumière l'intérêt du dépôt des sources ethnographiques dans la construction du savoir et de sa transmission. Référent dans bien des domaines, il a inspiré et incité, ici aussi, d'autres chercheurs à faire de même. Plusieurs ethnologues, pour justifier leur décision de dépôt de leurs sources, ont évoqué les rôles pilotes de Christian Bromberger, Francine Lancelot, Annie-Hélène Dufour ou Marceau Gast.

12 [http://phonotheque.hypotheses.org/12662].

13 [http://phonotheque.hypotheses.org/12590].

14 C. Peltier, 2007.

15 [http://e-mediatheque.mmsh.univ-aix.fr/collection/icono/bromberger/Pages/bromberger.aspx].

16 [http://mediamed.mmsh.univ-aix.fr/chaines/IDEMEC/rencontre/Pages/Tillion.aspx].

17 Dans les catalogues en ligne, la structuration des métadonnées ne permet pas toujours de faire communiquer entre elles les données. [http://www.huma-num.fr/pole/pole-interoperabilite-des-donnees]

Car déposer les sources de son terrain n'est pas seulement livrer le fruit de son travail ou de sa méthodologie. C'est aussi dévoiler une partie de soi ; dans l'intimité des relations d'enquêtes, la personnalité du chercheur est omniprésente. C'est enfin accepter l'hypothèse de la réutilisation – et de la critique – de son travail par d'autres. Christian Bromberger n'est pas le seul chercheur d'envergure internationale à avoir déposé ses enquêtes de terrain à la phonothèque de la MMSH, mais il tient une place particulière pour avoir été l'un des premiers ethnologues[18] à l'avoir fait pour l'ensemble de ses sources enregistrées.

18 La phonothèque a été créée en 1979. Jean-Noël Pelen (CREHOP puis UMR TELEMME) a été le premier chercheur à déposer l'ensemble de ses sources enregistrées.

Références

Bromberger C., Guyonnet M.-H. (éd.), 2008, *De la nature sauvage à la domestication de l'espace : enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs*, Aix-en-Provence, PUP.

Bromberger C., Dufour A.-H., Fresta M., 1994, *Gens du Val Germanasca : contribution à l'ethnologie d'une vallée vaudoise*, 1981-1984, Université de Provence, Département d'ethnologie et Istituto di etnologia, antropologia culturale e di storia delle tradizioni popolari (éd.), Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie.

Revue *Rives méditerranéennes*, 2014, « Essai d'ego-histoire collective », 2, 48 [http://www.cairn.info/revue-rives-mediterraneennes-2014-2.htm].

Molinié A., Mouton M.-D., 2008, « L'ethnologue aux prises avec les archives – Introduction », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, 32 [http://ateliers.revues.org/1093].

Peltier C., 2007, « L'iconothèque du musée du quai Branly », *Bulletin des bibliothèques de France*, 4 [http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2007-04-0010-004].

Billets de blog

Dardenne N., 2011, « Pôle Interopérabilité des données », *Huma-Num : la TGIR des humanités numériques* [http://www.huma-num.fr/pole/pole-interoperabilite-des-donnees].

Isnart C., 2006, « À propos des archives de terrain : entretien avec Christian Bromberger », *Les carnets de la phonothèque* [http://phonotheque.hypotheses.org/12590].

Soubrié M., 2014, « Catalogue des enregistrements déposés par Christian Bromberger à la phonothèque de la MMSH », *Les carnets de la phonothèque* [http://phonotheque.hypotheses.org/12662].

Archives de Christian Bromberger en ligne

Ganoub, le catalogue de la phonothèque de la MMSH [http://phonotheque.mmsh.huma-num.univ-aix.fr].

Bromberger C., 1972, *Enquête orale enregistrée : Mâsule raconté par son Mollah en Iran en 1972* [Internet]. Ganoub, phonothèque de

la MMSH (Aix-en-Provence) [http://phonotheque.mmsh.huma-num.fr/dyn/portal/index.seam?page=alo&aloId=9239&fonds=&cid=516].

Le catalogue de la médiathèque du musée du Quai Branly où peuvent être repérées les photographies de C. Bromberger [http://www.quaibranly.fr/fr/documentation/le-catalogue-de-la-mediatheque].

Collection e-médiathèque, à la MMSH, des archives iconographiques de Christian Bromberger sur le football [http://e-mediatheque.mmsh.univ-aix.fr/collection/icono/bromberger/sport/Pages/football.aspx].

Portails référençant le catalogue Ganoub

Isidore [http://www.rechercheisidore.fr].

Europeana [http://www.europeana.eu].

La plate-forme Calames – Agence nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche [http://www.calames.abes.fr].

Films de Christian Bromberger en ligne

Bromberger C., Dufour A.-H., 2002, *Germaine Tillion, une conscience dans le siècle* [http://mediamed.mmsh.univ-aix.fr/chaines/IDEMEC/rencontre/Pages/Tillion.aspx].

Grand P., Schaull C., Bromberger C., Hayot A., 1990, *Passion foot : Les rituels des supporters de foot* , émission « Viva » [http://www.rts.ch/archives/tv/culture/viva/3771587- passion-foot.html].

Édition sonore

Veillet G. (dir.), 2009, *France : Une anthologie des musiques traditionnelles, Méditerranée*. Vincennes, Frémeaux & associés.

Conférences et émissions radiophoniques et télévisées en ligne

Une bibliographie exhaustive au 1er juin 2014 des interventions télévisuelles et radiophoniques du domaine public français de Christian Bromberger est accessible ici [http://phonotheque.hypotheses.org/13498].

Bromberger C., Virgili F., 2013, *Identités capillaires*, table ronde 2 : conférence enregistrée au Salon de lecture Jacques Kerchache [Internet], Paris, Musée du quai Branly [mms://media.quaibranly.fr/audio/internet/audio_cda-000823.7_000_ei.mp3].

Bromberger C., Fortier C., 2012, *Identités capillaires*, table ronde 1 : conférence enregistrée au Salon de lecture Jacques Kerchache [Internet], Paris, Musée du quai Branly [mms://media.quaibranly.fr/audio/internet/audio_cda-000823.2_000_ei.mp3].

Bromberger C., Digard J.-P., 2013, *Rencontre avec Christian Bromberger* : conférence enregistrée au Salon de lecture Jacques Kerchache le 31 mai [Internet], Paris, Musée du quai Branly [mms://media.quaibranly.fr/audio/internet/audio_cda-000817.12_000_ei.mp3].

Caboche M., Galland M., Bromberger C., 2013, *Un autre Iran* [Internet], Émission « Détours ». Genève ; Aix-en-Provence (en duplex) : rts.ch [http://www.rts.ch/la-1ere/programmes/detours/4896659-detours-du-27-05-2013.html].

Karadimas D., Bromberger C., 2011, « Présentation et discussion autour du numéro 6 des *Cahiers de l'anthropologie sociale* : *Poils et sang*, Conférence enregistrée au Salon de lecture Jacques Kerchache [Internet], Paris, Musée du quai Branly [mms://media.quaibranly.fr/audio/internet/audio_cda-000523.7_000_ei.mp3].