



HAL
open science

Histoire du gouren (XIXe-XXIe siècles) : l'invention de la lutte bretonne

Aurélie Epron

► **To cite this version:**

Aurélie Epron. Histoire du gouren (XIXe-XXIe siècles) : l'invention de la lutte bretonne. Sciences de l'Homme et Société. Université Rennes 2, 2008. Français. NNT : . tel-00282462v1

HAL Id: tel-00282462

<https://theses.hal.science/tel-00282462v1>

Submitted on 27 May 2008 (v1), last revised 18 Jul 2008 (v2)

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.

Université Européenne de Bretagne

U.F.R.A.P.S. Rennes 2

Ecole Doctorale humanités et sciences de l'homme

Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie

Histoire du *gouren* (XIX^e-XXI^e siècles)

L'invention de la lutte bretonne.

Tome I

Thèse de doctorat en S.T.A.P.S.

Présentée et soutenue publiquement le 6 mai 2008 par

Mademoiselle Aurélie EPRON

Dirigée par Monsieur Luc Robène Maître de conférences HDR

Jury :

Monsieur Pierre Parlebas, P.U. Emérite, Sorbonne-Université Paris-Descartes,
Président.

Monsieur Jacques Gleyse, P.U., IUFM/Université de Montpellier II, *Rapporteur.*

Monsieur Christian Vivier, M.C.U. HDR, Université de Franche-Comté, *Rapporteur.*

Monsieur Jean-François Hubert, P.U. HDR, Université Rennes 1, *Président de la
Fédération de Gouren.*

Monsieur Luc Robène, M.C.U. HDR, *Directeur de recherches.*

Université Européenne de Bretagne

U.F.R.A.P.S. Rennes 2

Ecole Doctorale humanités et sciences de l'homme

Laboratoire d'Anthropologie et de sociologie

Histoire du *gouren* (XIX^e-XXI^e siècles)

L'invention de la lutte bretonne.

Tome I

Thèse de doctorat en S.T.A.P.S.

Présentée et soutenue publiquement le 6 mai 2008 par

Mademoiselle Aurélie EPRON

Dirigée par Monsieur Luc Robène Maître de conférences HDR

Jury :

Monsieur Pierre Parlebas, P.U. Emérite, Sorbonne-Université Paris-Descartes,
Président.

Monsieur Jacques Gleyse, P.U., IUFM/Université de Montpellier II, *Rapporteur.*

Monsieur Christian Vivier, M.C.U. HDR, Université de Franche-Comté, *Rapporteur.*

Monsieur Jean-François Hubert, P.U. HDR, Université Rennes 1, *Président de la
Fédération de Gouren.*

Monsieur Luc Robène, M.C.U. HDR, *Directeur de recherches.*

SOMMAIRE

TOME I

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	10
CHAPITRE I	
« <i>La tradition n'est plus ce qu'elle était... ?</i> »	33
CHAPITRE II	
Des identités de terroirs, du xix ^e siècle aux années folles.....	167

TOME II

CHAPITRE III	
<i>La sportivisation : un consensus apparent ou la construction d'une « altérité positive »...de l'entre-deux-guerres aux années 1960.....</i>	266
CHAPITRE IV	
De la Falsab à la Fédération de gouren : luttes de corps et corps à corps, 1963 à nos jours.	342
Conclusion générale.....	387
Annexes	403

Avant-propos

Cette thèse est l'aboutissement d'un travail de recherches engagé depuis la maîtrise qui m'a conduit à fréquenter de nombreux dépôts d'archives et bibliothèques mais également à rencontrer nombre de personnes dont les témoignages ont entretenu ma jeune passion pour le gouren. Ce travail est par ailleurs le fruit de collaborations aussi enrichissantes les unes que les autres. Aussi je tiens à remercier ici tous ceux qui, de près ou de loin, y ont pris part et que je ne pourrai tous citer nommément.

En premier lieu, je ne saurais assez remercier Luc Robène, ce guide ô combien précieux pour le bon avancement de mon travail. Merci d'avoir dirigé cette thèse, merci pour cette disponibilité, et merci surtout de m'avoir contaminée par cette passion débordante. Je souhaite dire aussi combien j'ai pu apprécier tout au long de ces recherches cette présence et ses interventions toujours à juste distance et mots.

Je remercie les membres du jury d'avoir accepté de prendre part au jury de cette soutenance. Je suis sensible à la présence de Monsieur Jean-François Hubert, Président de la Fédération de Gouren.

Ces quatre années de thèse se sont déroulées au Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie de Rennes 2, au sein de l'équipe Loisirs Arts Cultures et Sports. Aussi, je remercie l'ensemble des collègues le personnel du laboratoire, et particulièrement Dominique Bodin pour son regard critique de sociologue sur mon travail.

En particulier une vive reconnaissance revient à l'équipe de l'association ARMEL et à ses adhérents les plus fidèles (Amélie, Serge, Philippe, Yane), ainsi qu'à Guy Jaouen, Président de l'Association Européenne des Jeux et Sports Traditionnels, pour leurs précieux témoignages et commentaires. Merci Guy de m'avoir introduit dans le réseau européen des jeux populaires et de tradition qui m'a permis de nouer de riches collaborations et amitiés notamment auprès de nos collègues espagnols.

Je dois évoquer aussi les fructueuses collaborations initiées au cours de cette thèse notamment sur le terrain des luttes bretonnes, je pense particulièrement aux membres et lutteurs du Comité du Morbihan. Plus largement, je remercie l'ensemble des acteurs de la Fédération qui ont accepté de répondre à mes sollicitations.

Avant-propos.

Une profonde gratitude va également à mes étudiants, pour leur patience et compréhension dans ces derniers temps d'écriture. En espérant avoir donné envie à d'autres de suivre le difficile chemin mais non moins passionnant de la recherche scientifique ! Dans cette optique, j'accorde ici une attention particulière à l'ensemble du personnel de l'antenne de Bretagne de l'ENS Cachan, pour sa disponibilité, son intérêt et son soutien, non pas exclusivement matériel, mais pour bien d'autres conseils éclairés.

Au même titre, je ne remercierai jamais assez mes collègues et amis Gaëlle Sempé et Mathias Odjoussou pour les échanges instructifs et leurs soutiens dans les moments de pessimismes comme dans les plus prolixes ; En espérant que nos collaborations se poursuivent sous d'autres hospices !

Mes remerciements vont également aux membres de l'association sportive du Guelmeur pour leur soutien et leur empathie.

Que ma famille et mes amis soient chaleureusement remerciés pour leur soutien affectif et matériel durant ces années, mais aussi pour leur patience. J'espère pouvoir désormais leur consacrer à nouveau un peu plus de mon temps.

Enfin, je souhaite dédier ce travail tout particulièrement à ma grand-mère et à mon frère François, et en ces moments difficiles à toi Carine !

Introduction générale

En découvrant, à l'été 2000, le *gouren* ou *lutte bretonne*, je fus d'abord interpellée par le fait de n'avoir jamais eu écho de cette pratique, bien qu'ayant toujours vécu en Bretagne. Alors animatrice dans un centre de loisirs accueillant un public d'adolescents, les préoccupations et approches professionnelles ont tout d'abord retenu mon attention car à ma grande surprise, ces jeunes participaient avec entrain aux séances de *gouren* et de jeux bretons qui leur étaient proposées. D'ordinaire le choix de programmation des activités était guidé par le potentiel attractif des pratiques pour ces adolescents habituellement friands de sports dits *funs* (surf, char à voile, paint-ball, etc.) ou de *sports mécaniques* (karting, quad, jet-ski, etc.). Un autre aspect avait également attiré mon attention : leur acceptation du corps à corps induit par la logique du jeu de lutte.

Passés l'effet de surprise et les constats professionnels, ma curiosité fut éveillée par la brève description faite de l'histoire et des modalités contemporaines de la pratique : une lutte traditionnelle héritée des Celtes dès les premiers siècles de notre ère, des combats qui se déroulent uniquement debout – pas de jeu au sol, dès la chute les lutteurs se relèvent – , les mains peuvent uniquement saisir la *roched* ou chemise, les jambes attaquer les jambes, un vocabulaire technique et d'arbitrage en breton, et aujourd'hui, une pratique qui s'exerce en salle sur tapis en hiver et sur sciure, à l'extérieur, en été.

Finalement, au-delà de la curiosité, n'était-ce pas une forme de compromis entre la « nouveauté » que le *gouren* représentait à nos yeux, puisque nous le méconnaissions, et le professionnalisme de l'intervenant assurant l'encadrement qui nous avaient tous séduits ? Peut-être même une certaine forme d'exotisme local, à l'image des multiples formes de combats venues d'autres continents, avait-elle imperceptiblement traversé et ravi notre imaginaire ?

Cette pratique qui peut apparaître anachronique au premier regard est pourtant parée des attributs sportifs modernes : une institution, la Fédération des Amis des Luittes et Sports Athlétiques Bretons ou FALSAB¹ créée en 1930, son règlement fédéral, ses propres

¹ <http://www.falsab.com/>

championnats (etc.) et son réseau de clubs aussi appelés *skolioù gouren*, une organisation et une structuration assurées depuis 1980 par la Fédération de *Gouren*². La FALSAB est aujourd'hui une confédération présente sur les quatre départements bretons et la Loire Atlantique, rassemblant un réseau de fédérations, comités, acteurs des jeux et des sports traditionnels de Bretagne. La FALSAB est par ailleurs membre de l'Association Européenne des Jeux et Sports Traditionnels (A.E.J.S.T.)³. L'A.E.J.S.T. est composée de fédérations, d'associations sportives ou culturelles, de sociétés professionnelles ou d'instituts académiques, dont les buts sont la gestion, la promotion ou la défense des jeux et sports traditionnels. Cette association a pour objectif de favoriser le développement et la pratique des jeux et sports traditionnels, ainsi que la reconnaissance des valeurs véhiculées par ces pratiques en général : mise en réseau au niveau Européen et ouverture sur le monde, mise en place d'autres organisations, organisation de rencontres culturelles, développement de travaux de recherche, aide à la création d'outils pédagogiques (etc.).

Ce détour par l'expérience n'a pas qu'un caractère anecdotique car le projet d'engager une étude sur cette forme de lutte attachée à la Bretagne, trouve son origine dans les intérêts suscités par cette première rencontre et la volonté d'en savoir plus sur la pratique.

Ambitieuse, j'avais dans un premier temps envisagé de m'attacher plus largement à la ludodiversité bretonne. Mais dès les premières investigations, mon regard s'est rapidement arrêté sur le *gouren* et en particulier sur son histoire pour diverses raisons. La première est une quasi invisibilité de la lutte bretonne dans la littérature contemporaine, en dehors de quelques références sommaires, orientées « grand public », comme le fascicule publié par l'Institut Culturel de Bretagne (I.C.B.) – *Ar gouren. La lutte bretonne, des origines à nos jours*⁴ – ou les articles de Guy Jaouen – « La lutte bretonne »⁵ – et Denise Delouche – « Le gouren et les artistes »⁶ – édités dans la revue

² <http://www.gouren.com/>

³ <http://www.jugaje.com/>

⁴ Jaouen G., Jaouen J.-P., Le Joncour P., *La lutte bretonne, des origines à nos jours*, Institut Culturel de Bretagne (I.C.B.), 1984.

⁵ Jaouen G., « La lutte bretonne. », *ArMen*, n°92, mars 1998, pp.2-11.

⁶ Delouche D., « Le gouren et les artistes. », *ArMen*, n°92, mars 1998, pp.42-53.

bretonne *ArMen* en mars 1998. Ces documents ont par ailleurs le mérite d'avoir ouvert la voie aux productions récentes de portée et de qualité diverses.

Dans *Gouren, Traditions de lutte en Bretagne*⁷ publié en 2004, Kerdraon revient sur les mentions de la lutte dans la littérature en reprenant ses travaux de maîtrise en lettres entrepris en 2000⁸. Gourmelen, Bourdonnay et Legret dressent l'histoire du *gouren*, au regard de ses grandes périodes et de portraits particuliers, dans *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*⁹, paru en 2005 sous l'égide d'Erwan Puillandre responsable de la Commission culturelle de la Fédération de *Gouren*. Enfin, le dernier né, *Les luttes celtiques de Bretagne et du Cornwall*¹⁰, fruit des recherches faites de chaque côté de la Manche par Guy Jaouen, propose, en usant de diverses entrées en matière, une histoire comparée de ces luttes en s'appuyant sur des documents originaux jusqu'à leur transformation en *jeux sportifs*.

En dehors des démarches érudites et des travaux universitaires de Delouche en histoire de l'art et de Kerdraon en lettres, à notre connaissance aucune autre recherche de troisième cycle universitaire n'avait pris pour objet le *gouren*.

Depuis nos premiers travaux, en maîtrise en 2001¹¹, d'autres jeunes chercheurs initiés ou non à la pratique du *gouren*, ont poursuivi la dynamique entamée par ces émules en adoptant des regards disciplinaires et conceptuels variés : *Le gouren (lutte bretonne) : d'une pratique traditionnelle à un sport de combat*, par Arnaud Czornyj en 2005¹², Frédéric Loyer¹³ avec *Histoire et usages sociaux des luttes traditionnelles françaises. Différenciation des pratiques et des principes de légitimation*, et Tanguy Philippe¹⁴ avec *Lamm ! Essai d'analyse structurale du Gouren (lutte bretonne) à travers les péripéties fédérales et réglementaires de la période 1963-1982*, également en 2005,

⁷ Kerdraon M.-Y., *Gouren, Traditions de lutte en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2004.

⁸ Kerdraon M.-Y., *Le gouren : histoire, mythes et réalités*, Mémoire de maîtrise de Lettres, Brest, 2000.

⁹ Gourmelen L., Bourdonnay J.-D., Legret E., *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Morlaix, Coop Breizh, 2005.

¹⁰ Jaouen G., *Les luttes celtiques de Bretagne et du Cornwall*, Saint-Thonan, FALSAB, 2005.

¹¹ Epron A., *La lutte bretonne dans les années 1920-1930 : du jeu traditionnel au sport moderne*, Mémoire de maîtrise STAPS, Rennes, 2002 ; Epron A., *La lutte bretonne sous la Troisième République : enjeux de mutation et mutation des enjeux. La sportivisation comme revendication d'identité ?*, Mémoire de DEA STAPS, Rennes, 2003.

¹² Czornyj A., *Le gouren (lutte bretonne) : d'une pratique traditionnelle à un sport de combat*, Mémoire de master 1 Parcours Celtique, Brest, 2005.

¹³ Loyer F., *Histoire et usages sociaux des luttes traditionnelles françaises. Différenciation des pratiques et des principes de légitimation*, Mémoire de Master STAPS, Caen, 2005.

¹⁴ Philippe T., *Lamm ! Essai d'analyse structurale du Gouren (lutte bretonne) à travers les péripéties fédérales et réglementaires de la période 1963-1982*, Mémoire de master 1 STAPS, Rennes, 2005.

enfin les travaux sociologiques de Julien Huruguen¹⁵, *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*, en 2006 et *Gouren, modernité, tradition : l'expression sociale d'un assemblage culturel* en 2007.

Mais ces diverses approches, aussi intéressantes soient-elles, si elles apportent des éléments de réponse, ne répondent que partiellement aux questions posées ici.

D'autres raisons m'ont convaincue d'entreprendre un travail anthropo-historique sur la lutte bretonne. En effet, dans les références disponibles, les descriptions d'une lutte ancestrale véritable vestige du passé et celles de la naissance en 1930 de la FALSAB, présentée comme un virage sportif essentiel et incontournable pour la survie de l'activité traditionnelle, constituent un fond discursif « historique » récurrent :

« Par tradition, le paysan breton affectionne les jeux de force plus que ceux d'adresse et les compétitions que nous appelons aujourd'hui "Jeux athlétiques bretons" étaient depuis des siècles spontanément organisés à toutes époques de l'année, soit à l'occasion de foires ou de pardons, soit encore quand les travaux de la ferme rassemblaient fermiers et valets pour plusieurs jours de labeur, lors des semailles ou de la moisson par exemple. C'était le soir, après le travail, que les hommes mesuraient leur force et leur vigueur, en défiant leurs compagnons de la journée : l'outil de travail devenait l'instrument du défi et l'agrès du sportif.

Puis ces jeux d'un autre âge tombèrent en désuétude et ne furent plus que très rarement pratiqués ; encore était-ce dans les cantons les plus reculés de l'Argoat, alors considérés comme évolués. Ne raillait-on pas le rustre breton dans les armées de la République ? Contraint de s'affiner, il en perdit toutes ses coutumes et traditions. (...)

C'est ainsi que le XX^e siècle a su recréer une tradition séculaire et la moderniser tout en conservant les jeux mêmes qui étaient pratiqués voilà plusieurs siècles. »¹⁶

Dès lors, lorsque l'on s'attache à l'observation du *gouren* ce qui frappe est le degré de naturalisation de la pratique et l'immobilité du discours qui semble déshistoriciser la lutte en l'inscrivant dans un déroulement infini du temps, de l'avant, de l'autrefois. En somme, tout se passe comme si de tout temps les hommes avaient connu et pratiqué le *gouren*. Eventuellement sans même le savoir, puisque la culture physique devient le propre de l'homme¹⁷. Dans cette perspective il semble aller de soi que le

¹⁵ Huruguen J., *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*, Mémoire de master 1 STAPS, Brest, 2006 ; Huruguen J., *Gouren, modernité, tradition : l'expression sociale d'un assemblage culturel*, Mémoire de master 2 STAPS, Brest, 2007.

¹⁶ Tascon L., *Sport en Morbihan des origines à 1940*, Vannes, Catalogue d'exposition des Archives départementales du Morbihan (A.D. 56), 1980, p.27-31.

¹⁷ Jusserand J.-J., *Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France*, Genève, Slatkine, [1901] 1986.

gouren serait issu d'un brassage culturel, d'un métissage, entre une lutte apportée par les Bretons insulaires, fuyant l'invasion de leur territoire par les Saxons, les Angles et les Jutes, et un style armoricain du haut Moyen Age, lors des migrations entre les IV^e et VI^e siècles en *Petite Bretagne*. Faisant ainsi fi des incertitudes de la terminologie et des chaînons manquants dans les séries documentaires, la cohérence de cette filiation est généralement admise et prolongée du fait que, sur d'autres *terres celtiques*, des luttes qui se jouent debout et habillées ont existé ou se pratiquent toujours. Ainsi pour pallier une certaine indétermination chronologique, s'est progressivement constitué un point d'origine – que nous qualifions d'idéologique – matérialisé en quelque sorte par la revendication d'un héritage celtique.

Il y aurait donc un mythe des origines du *gouren* comme il y a eu un mythe du « costume breton ». Largement exploité et diffusé au siècle dernier par des écrivains, des illustrateurs et des peintres, avant même de l'être par les régionalistes, un costume érigé en emblème de la *bretonnité* et dont certains ont prétendu faire remonter l'origine, sinon à « *la nuit des temps* », du moins aux Bretons d'Outre-Manche qui l'auraient apporté en Armorique lors de leur émigration avec leur langue et l'ensemble de leur culture. En réalité, comme l'établit René-Yves Creston¹⁸, les costumes traditionnels bretons, dans leur diversité, sont une création du XVIII^e siècle qui s'est épanouie au XIX^e siècle, leur âge d'or, lorsque, les lois somptuaires abolies (elles interdisaient le port de certaines étoffes aux manants), les classes populaires rurales accédèrent après la Révolution à un peu plus d'aisance pour pouvoir se les procurer¹⁹.

Cette ascendance, cette généalogie bretonne que les acteurs s'attribuent, est donc en partie réelle et en partie – à certaines occasions en bien plus grande partie en fait – mythique. Cette histoire – d'autant plus mythique qu'elle est plus lointaine – prend le relais de la connaissance pratique et éventuellement de la connaissance scientifique. Et le brouillard du passé, sur lequel on ne peut faire que des suppositions, car dans le meilleur des cas on ne retrouve que des traces tout aussi floues, dans le cas des Bretons, peut être double : celtique et mégalithique. Les Bretons d'aujourd'hui sont tous censés, en une continuité linéaire, une généalogie venue du fond des âges, être les descendants des Bretons d'autrefois. L'image se fait alors plus précise et riche, et l'on peut remonter

¹⁸ Creston R.-Y., *Le costume breton*, Spézet, Coop Breizh, [1978] 2000.

¹⁹ Colloque *Costumes régionaux, mutations vestimentaires et « modes » de constructions identitaires, XVIII^e-XX^e siècle*, Rennes, 18-20 janvier 2007.

jusqu'à l'époque « légendaire » des Bretons venus de Grande-Bretagne et pourquoi pas, plus lointainement encore, jusqu'à l'époque des constructeurs de mégalithes : « *Bien qu'il n'existe pas de documents sur elle [la lutte bretonne], sur la façon dont elle était pratiquée autrefois, on peut sans doute, en faire remonter l'origine, non pas à l'arrivée des Bretons en Armorique au IX^e siècle, mais à l'antiquité celtique préchrétienne et peut-être préhistorique.* »²⁰ D'une manière ou d'une autre, on s'imagine, on s'invente ses ancêtres dans ce qui prend figure de mythe des origines.

Mais ces mythes comme les autres fictions et illusions collectives, même les plus aberrantes, deviennent lorsqu'ils se trouvent suffisamment partagés par les populations, non pas vrais, mais réels, socialement réels. Il convient ainsi de prendre garde au fait que parler d'imaginaire, d'illusion ou de mythes ne revient pas à parler d'irréalité : l'imaginaire collectif fait partie de la réalité sociale et contribue en permanence à la construire²¹.

Bien souvent, il s'agit d'une vision déformée, tronquée. Avec l'exemple de la mémoire individuelle, nous savons que nous avons tendance à ne conserver que certains souvenirs. Dans ce sens, Lejeune considérant que la mémoire est « affective » et peut « ruser » écrit par exemple : « *La plupart du temps, l'enquêteur va éprouver la mémoire du modèle à la fois comme un terrain d'investigation, mais aussi comme un obstacle à la connaissance. Il se heurte à une résistance. Cette mémoire a une forme, des manières, une stratégie, elle n'est pas inerte même si elle est encore inexprimée ou virtuelle* ». ²² Il en va de même pour la mémoire collective²³ qui, parmi l'ensemble des souvenirs communs, retient les éléments les plus valorisants, parfois de manière exagérée, ou ceux qui font sens pour la communauté, alors que d'autres sont occultés ou minimisés, contribuant à faire émerger de l'identité : « *Parce qu'elle est affective et magique la mémoire ne s'accommode que de détails qui la confortent ; elle se nourrit de souvenirs flous, télescopant, globaux ou flottants, particuliers ou symboliques, sensibles à tous les transferts, écrans, censures ou projections.* »²⁴

²⁰ Creston R.-Y., *La lutte bretonne à Scaër*, Rennes, Editions B.A.S., 1957, p.7.

²¹ Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1973 ; Merton R. K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, [1949] 1997.

²² Lejeune P., *Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980.

²³ Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 ; Ricœur P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000.

²⁴ Nora P., *Les Lieux de la mémoire - La République*, tome I, Paris, Gallimard, 1984, p.XIX.

La notion d'appartenance est ainsi récurrente : on se dit gardien d'une identité, on affirme son identité ou on la désigne de l'extérieur.

A l'examen, le temps lisse de cette fresque qui se donne pour de l'histoire fait en réalité fi de toute perspective historique. Un passé immémorial s'est ainsi construit et n'est évoqué que pour tenter de combler de manière illusoire le fossé qui sépare cet « ailleurs temporel » du présent. Un tel procédé relève donc bien davantage du mythe – en termes structuralistes, celui-ci est un instrument logique pour penser la contradiction et dépasser celle-ci sur le plan symbolique²⁵ – que de l'histoire. Ce passé qui pourrait paraître familier nous est pourtant profondément étranger. C'est pourquoi l'approche anthropo-historique nous semble fondée ici afin de mieux cerner et mesurer les décalages entre histoire, mémoire et pratique, et rendre compréhensible, voire explicable, ces évidences entretenues par les acteurs, tant dans leurs faits que dans leurs discours.

La lutte bretonne ainsi décrite par analogie approximative aux *pratiques celtes* introduit donc une continuité discutable entre pratiques ancestrales, traditionnelles et sportives. L'analyse historique permet de repérer les failles et de mettre en lumière les ruptures de sens. La construction de la mémoire collective « *gouren* » est à l'articulation des enjeux liés à la production d'un discours pseudo-historique, visant à légitimer les formes de la pratique, et la complexité de la construction des imaginaires qui la portent. En particulier parce que dans les formes de quêtes des origines dont le récit mythique est une figure dominante, l'une des fonctions de l'instrumentalisation discursive de la longue durée ou des « racines », est d'anoblir une pratique culturelle sur la base du pouvoir légitimant que confèrent l'ancienneté et la tradition, quitte à reconfigurer la tradition au miroir de la modernité. Les promoteurs de cette vision éternelle et naturalisée de la pratique peuvent certes avoir des objectifs différents, nous y reviendrons au cours de l'étude.

Comme le note Pociello, à propos du sport et de ses origines en évoquant le cas du rugby, ces discours s'inscrivent généralement dans des perspectives de promotion : « *Les agents qui participent de près à la production de l'offre dans ce produit social et culturel particulier, agents qui se réservent, se partagent ou se disputent sa gestion sous ses différents modes (professionnels, marchands, institutionnels, idéologiques...)* »

²⁵ Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

s'accordent sur la nécessité d'en légitimer l'usage et d'en naturaliser le besoin. La naturalisation et, en même temps pourrait-on dire la sacralisation de ce produit, passe par la proclamation insistante de son caractère a-social, transhistorique et inter-culturel. »²⁶ Par la « traçabilité », les acteurs se réapproprient leur propre image. Ils se mettent en scène, ce qui contribue simultanément à les rassurer quant à leur légitimité et leur pérennité. La présence d'un tel héritage procure une valeur ajoutée culturelle et symbolique au *gouren*.

Les travaux historiques qui ont pris le sport pour objet²⁷ montrent aussi plus largement de quelle manière s'est constitué depuis la fin du XIX^e siècle un ensemble de productions littéraires dont le point commun réside précisément dans l'imposition idéologique de l'ancienneté comme justification première de la noblesse des pratiques considérées. Le *gouren* n'échappe pas à ces constructions idéologiques et aux ancrages discutables des modèles de la pratique dans la tradition lointaine. Non pas que des luttes n'aient pas existées, mais les témoignages montrent que la rupture se situe au-delà des ressemblances et des similitudes de formes, et réside dans le sens et les signes qui marquent le passage du jeu communautaire rituel de lutte, à l'expression différente d'un rapport de l'homme moderne à la pratique ludo-sportive du *gouren*. Surtout les sources montrent de quelle manière tradition et modernité se sont percutées à partir du XIX^e siècle.

Cette question du passé immémorial de la lutte bretonne interroge. Ne serait-ce que parce que le caractère moderne et sportif du *gouren* montre clairement, particulièrement depuis 1930 et la création d'une première Fédération, la FALSAB, qu'un virage a été pris afin de répondre à la lente désaffection pour cet exercice que la concurrence des sports est venue percuter de manière plus incisive à partir de l'Entre-deux-guerres alors que dans le même temps les transformations du monde social s'accéléraient. Le *gouren* a évolué, s'est adapté, modernisé et s'est érigé en ce qu'il est communément admis d'appeler un *sport traditionnel*.

Non seulement la pratique se perpétue, mais on observe que les formes de cette *patrimonialisation* entrent dans des préoccupations bien plus larges que celles de la

²⁶ Pociello C. (dir.), *Le rugby ou la guerre des styles*, Paris, Editions A.M. Métailié, 1983, p.27.

²⁷ Arnaud P., *Une histoire du sport*, Paris, La documentation française, 1995 ; Terret T. (dir.), *Histoire des sports*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Robène L., *L'homme à la conquête de l'air*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 1998 ; etc..

survie. En effet, les enjeux qui entourent la reconstruction de la lutte bretonne manifestent plus globalement un « besoin d'identité » qui s'inscrit plus amplement dans les transformations identitaires et culturelles bretonnes mises en question par la « *nationalisation des masses* »²⁸, particulièrement à partir de l'avènement de la Troisième République. A compter du XIX^e siècle, le « nationalisme politique » français concourt à l'intégration nationale en matière politique et culturelle et ajoute la fabrication de l'identité nationale²⁹ aux monopoles traditionnels de l'Etat. Désormais, étatisation et nationalisation de l'espace et des esprits vont de pair. La recomposition de l'espace public autour des institutions républicaines catalyse l'unification culturelle dans le sens d'un « imaginaire national »³⁰ chargé d'abstraire les individus de leur environnement « particulier » pour les fondre dans la souveraineté de l'Etat-Nation. Alors que l'Etat était jusque là peu interventionniste, la Troisième République constitue une rupture : les élites nationales s'imposent comme centre et étendent leur domination sur la périphérie, grâce à la construction de toute une architecture institutionnelle relayant la culture nationale et ses systèmes symboliques : écoles, armée, administrations locales (etc.)³¹. Cette nationalisation à la fois civique et ethnique implique le rejet des identités culturelles concurrentes dans un espace privé qui s'enrichit des valeurs alternatives, particularistes³². Pour autant cette domestication républicaine des masses n'aboutit pas automatiquement ou uniformément à un univers symbolique partagé.

Visiblement souhaitée et acceptée en 1930, la modernisation sportive du *gouren* pose notablement problème à partir du début des années 1960 parce qu'au-delà du principe de pérennisation et de transmission de la pratique, c'est la question de la reproduction d'un *modèle* dit traditionnel et les orientations sportives données à ce dernier qui font débat. La transmission du *gouren* témoigne, voire participe, de la mise en valeur identitaire. Mais ces changements, options et orientations sportives indiquent

²⁸ Mosse G. L., « La nationalisation des masses, gymnastique, tir et constitution du sentiment national en Allemagne. », dans Ehrenberg A., « Aimez-vous les stades ? », *Recherche*, n°43, avril 1980, pp.59-74.

²⁹ Hobsbawm E. & Ranger T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; traduction française : *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam 2006.

³⁰ Anderson B., *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, [1983] 2002.

³¹ Noiriel G., *Etat, nation et immigration*, Paris, Gallimard, 2001.

³² Déloye Y., *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997.

plus largement qu'être Breton ne va pas de soi, qu'il y a différentes manières de se définir comme tel – et comme sportif d'ailleurs – de le vivre, de le mettre en scène, de le promouvoir ou de le transmettre.

D'autant que jusque-là, la Bretagne a certes changé, mais avec lenteur depuis le XIX^e siècle et avec toujours un décalage par rapport à la moyenne française tant sur le plan économique que sur le plan social et culturel. Les années 1960 connaissent en revanche une véritable fièvre de changements, d'une ampleur et d'une rapidité telles qu'en une décennie la société bretonne va rattraper son retard par rapport à l'évolution de l'Europe occidentale : « *La Bretagne changeait de civilisation. Refusant d'assumer plus longtemps l'héritage paysan, la jeune génération rurale revendiquait son insertion dans le monde moderne et allait opérer la plus vaste rupture qu'ait jamais connue l'histoire de Bretagne. En continuité avec ce mouvement, depuis vingt ans, les transformations se sont accélérées.* »³³ En effet, l'analyse d'embrassement de la modernité avec le recul qu'autorisent la durée et le regard historique, permet sans doute de montrer, comme le traduit aujourd'hui, de manière plus large, le retour à l'ancien et au patrimoine en tant que formes d'authenticités, de quelles manières « *Les Bretons ont probablement, dans un mouvement inverse, à partir de l'Entre-deux-guerres et jusque dans les années 1970, très largement surinvesti la modernité.* »³⁴, notamment comme facteur de progrès et d'intégration³⁵. Mais c'est aussi dans ce contexte que s'accomplit un retournement chez certains Bretons, une prise de conscience qui ne va plus être cantonnée aux faits d'une minorité. La modernisation et l'acculturation se généralisent et révèlent comme effet pervers³⁶ le risque d'une perte d'identité sur le plan social et culturel. D'une identité jusque-là méprisée et même niée, on passe à une identité revendiquée. Cette revendication qui se fait dans différents champs et domaines se conjugue aussi sous divers horizons d'appartenance politique et culturelle. La question culturelle occupe

³³ Elegeoët F., « Changer de monde », *Tud ha Bro / Sociétés Bretonnes*, n°7, 1982.

³⁴ Lacombe P., *Corps enchaînés, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993, p.184.

³⁵ Morin E., *Commune en France : la métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967 ; Morin E., *Journal de Plozévet, Bretagne 1965*, Paris, éditions de l'Aube, 2001.

³⁶ Au sens de Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977 : L'interaction des comportements individuels produit des effets appelés effets pervers (ou encore effets de composition ou effets émergents). La notion sert à définir « des effets individuels ou collectifs qui résultent de la juxtaposition de comportements individuels sans être inclus dans les objectifs recherchés par les acteurs. » L'adjectif « pervers » peut laisser croire que les effets pervers sont indésirables, mais ce n'est pas nécessairement le cas : si les effets pervers sont toujours indésirés, ils peuvent être, selon les cas, positifs ou négatifs.

donc une place importante dans l'interrogation historique. Le domaine est particulièrement vaste puisqu'il porte à la fois, au risque de tout recouvrir, à l'instar des mentalités et des représentations, sur les politiques et les diffusions culturelles, les constructions scientifiques et intellectuelles, les croyances et sensibilités collectives. Notre perspective est ici d'aborder une partie de ce vaste territoire culturel au regard de la tradition corporelle de *gouren*.

Dès lors, l'investigation de l'objet *gouren*, au regard de la nationalisation, de l'invention de la tradition et de la sportivisation, nécessite une analyse à des échelles de temps différents : d'un temps structurel ou de longue durée, à un temps conjoncturel ou intermédiaire et enfin un temps court ou évènementiel³⁷. Effectivement, les éléments observés ne se transforment pas toujours aux mêmes rythmes et n'en sont pas non plus aux mêmes stades d'évolution selon les lieux et les contextes. De plus, ces processus tiennent à des ancrages divers dans l'histoire locale, celle de la Bretagne, dans l'histoire nationale, celle de la construction de l'Etat-Nation et son rapport aux provinces et régions, celle d'une histoire des pratiques et de leur diffusion sociale et géographiques distinctes (etc.).

Partant de ces constats il nous faut désormais questionner les évidences : celle de l'immobilité supposée et prétendue d'une pratique « traditionnelle » dont les racines plongeraient dans « *la nuit des temps* » alors même que nul ne sait réellement, faute de traces, de quoi était faite cette lutte « ancestrale » ; celle de *la* « tradition », alors même que des usages distinctifs ont pu être repérés dès le Moyen Age ; celle de la modernité sportive et compétitive qui placerait cette « lutte sportive » en porte à faux vis-à-vis d'une certaine tradition ou d'un « retour sur tradition ». Malgré la propension marquée de certains acteurs à vouloir croire ou faire croire que rien n'a changé : on ne parle pas de la même chose lorsque l'on s'intéresse au *gouren* d'hier et au *gouren* d'aujourd'hui.

Cette (re)construction de la lutte bretonne – ou de l'image idéalisée de cette pratique – s'opère pour partie sur la base d'une véritable « *invention de la tradition* »³⁸, où le rôle des acteurs (culturels, politiques, médiatiques, économiques, etc.) et des représentations qu'ils produisent et véhiculent, dans ces processus de valorisation, d'entretien, de développement du patrimoine corporel, est central. Les traditions

³⁷ Braudel F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

³⁸ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*

inventées mettent en lumière l'important travail de redéfinition symbolique entrepris. Les luttes bretonnes réunissent une communauté qui se ressoude, se redéfinit, et représentent une mémoire collective vécue, réelle ou imaginée voire idéalisée. Mais, en tenant ces discours et en entretenant les pratiques rituelles et symboliques, les acteurs font-ils des « racines » et du caractère traditionnel une ressource féconde pour l'avenir ? Les querelles qui animent le cénacle de la lutte bretonne concernant notamment les enjeux identitaires contemporains et les références contradictoires au passé et à un hypothétique modèle légitime de la lutte bretonne permettent d'en douter, tout au moins ces polémiques fournissent-elles la base d'un questionnement scientifique opérant.

De manière complémentaire, la sportivisation du *gouren* entamé dans l'Entre-deux-guerres et les prolongements plus ou moins polémiques qui ont marqué la seconde moitié du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle, incarnent l'un des axes historiques d'unification et d'opposition. Autrement dit, le souci de la pérennité du *gouren* a une histoire et celui de sa fidélité à *la* tradition également. Ces deux dimensions sont d'ailleurs fortement imbriquées.

Les débats contemporains sur la légitimité de telle ou telle manière de faire, sur la légitimité de telle institution, de tel acteur ou encore d'un *gouren* adapté – dénaturé diront certains – montrent que la version actuelle du *gouren* est toujours discutée et transformée au regard des positions « puristes », « pro-sportives », et de « l'entre-deux ». Les positionnements sont d'ailleurs beaucoup plus complexes que cette simple catégorisation. Pour exemple, la féminisation ou la scolarisation des pratiques, autorisée par le développement sportif et compétitif est l'un des épisodes les plus actuels de cet avenir en recomposition ou de cette modernité repensée du *gouren*.

Ces interrogations suggèrent deux pistes de recherche qui s'articulent : la question de la pratique elle-même, de son histoire, l'histoire technique de la technique d'une part³⁹, et d'autre part, celle de l'historicité de ses traditions. Il s'agit à la fois de tenter d'objectiver une histoire qui relève de faits vérifiables et que l'on peut chercher à comprendre ; simultanément il s'agit de distinguer ce qui relève de la construction et de l'invention, de l'instrumentalisation discursive du passé, sans pour autant négliger le poids de ces constructions dans l'enchevêtrement des causalités historiques.

³⁹ Fèbvre L., « Réflexions sur l'histoire des techniques. », *Les Annales d'histoire économique et sociale*, tome 7, 1936.

La question du sens du *gouren*, en Bretagne, passe par cette histoire à mettre en lumière ; elle nécessite la compréhension fine des modes de mobilisation d'un discours, le décryptage de « l'invention » d'une lutte et/ou de la recombinaison récurrente de son passé, de l'investissement voire du surinvestissement identitaire dont le recours au discours sur le passé glorieux de la région, des ancêtres et des pratiques ancestrales constitue précisément une composante forte.

De fait, l'enracinement de la pratique dans le temps apparaît alors comme un mode de légitimation mais aussi comme une dynamique qui peut-être source de conflits. Mais la problématique est beaucoup plus complexe si l'on admet que la modernité sportive d'hier, celle du Docteur Cottonnec, rénovateur du *gouren* et premier Président de la FALSAB (1930-1935), peut-être à la fois perçue aujourd'hui comme la trahison d'un idéal ou décrite comme un vestige du passé. Au contraire, la tradition ré-inventée peut aussi apparaître comme une forme de modernité en ce qu'elle « patrimonialise » le passé en lui redonnant un certain éclat, celui d'un héritage glorieux. L'instrumentalisation du passé a donc également une histoire.

L'invention, sur fond de vérité, d'une portion de terroir corporel « qui fleure bon la tradition », met en évidence la manière dont se construisent les traditions entre vérité et fiction créatrice, produites et reproduites par les faits et les discours des acteurs. L'histoire est alors convoquée pour garantir l'« authenticité » des productions et pour proposer une image valorisante et attractive des luttes bretonnes, une forme d'image d'Epinal. C'est pourquoi l'hypothèse centrale de notre travail s'organise autour de l'idée que les luttes bretonnes sont investies et véhiculées comme des objets patrimoniaux.

Le patrimoine n'existe pas d'emblée, en tout cas, pas avant que la société dans son ensemble ou qu'un ou plusieurs groupes sociaux ne décident qu'il le devienne. Le patrimoine est constitué sur le socle du couple mémoire collective/mémoire sociale, ces deux catégories construites par Halbwachs⁴⁰. D'où la nécessité de ne pas se limiter à ces « lieux de mémoire » « dont on se souvient », mais d'étudier aussi ceux « où la mémoire travaille »⁴¹. Ici nulle naïveté : nulle identification entre mémoire et histoire. Nora avait

⁴⁰ Halbwachs, 1950 ; Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, [1925] 1994.

⁴¹ Nora, *op. cit.*, p. X.

en effet pleinement conscience que la mémoire du passé n'est pas l'image fidèle de ce passé. Acquis à l'idée que la mémoire a elle-même une histoire, il en fait un objet d'histoire. Ricœur⁴² montre lui que c'est surtout quand les idéologies viennent s'intercaler entre la revendication d'identité et les expressions publiques de la mémoire collective que l'ambition de fidélité au passé peut être menacée, essentiellement là où la représentation du passé se découvre exposée aux menaces de l'oubli, mais aussi confiée à sa garde.

L'origine du patrimoine se cristallise dans la mémoire mais ne peut être réduit à une forme de mémoire appropriée. Il ne se comprend que dans les termes d'une construction faisant suite à un état de rupture. Ainsi, la rupture s'apparente à une étape de transformation de la mémoire « initiale » dans le processus de construction du patrimoine. À cet égard, on peut suggérer que le *gouren* affronte l'avenir en sollicitant le passé par un effet de miroir déformant, grâce au truchement de la mémoire.

L'ultime étape de la constitution du patrimoine se concrétise au niveau de l'appropriation sociale et institutionnelle du passé. À l'instar de la mémoire se scindant en deux formes distinctes, le patrimoine connaît deux types d'appropriation avant de pouvoir être considéré comme tel. Il est effectivement soit l'apanage de la société soit le propre des institutions. Dans ce sens, Rautenberg⁴³ souligne l'existence de nombreux décalages se perpétuant entre les attentes des populations et la manière de constituer le patrimoine par les institutions. La transformation de la mémoire en patrimoine subit lors de cette opération des modifications qui induisent une conservation qui ne peut être targuée de fidèle. Effectivement, les institutions « *interfèrent avec l'évolution naturelle de la mémoire* »⁴⁴. Le projet institutionnel sélectionne et transforme la mémoire lors de l'opération de métamorphose en patrimoine. Il peut changer la nature des représentations collectives et peut même transmuier le souvenir en mythologie. L'exemple du *gouren* illustre clairement cet argument, la distorsion entre mémoire sociale et mémoire collective est ici éclatante.

⁴² Ricœur, *op. cit.*.

⁴³ Rautenberg M., *La rupture patrimoniale*, Grenoble, À la croisée, 2003 ; Rautenberg M., « Mémoire et patrimoine dans l'imaginaire collectif. », *Actes du colloque Mémoire et diversité culturelle*, Strasbourg, 5 avril 2005, pp 6-9.

⁴⁴ Rautenberg, 2003, p.80.

L'autre décalage subsistant entre le projet institutionnel et la construction du patrimoine par la société réside dans une construction totale. En cela, elle diffère de l'opération de construction de la mémoire collective des pratiquants qui non seulement est parcellaire, mais surtout qui tient aux appartenances idéologiques, c'est-à-dire émanant spécifiquement des différentes positions qui ont orientées l'organisation du *gouren*. Cette deuxième distorsion nous permet d'établir une transition évidente avec le deuxième élément qui cristallise fondamentalement la reconstruction du *gouren* en objet de patrimoine : l'identité dans son rapport à la modernité, qui constitue par ailleurs les cadres de prédilection dans lesquels se fixe l'attention des contemporains.

Ainsi, le patrimoine évolue, il n'est plus un « dépôt général de l'histoire »⁴⁵ mais une ressource politique au sens large de l'acception. Un intérêt ambivalent pour le passé est à l'origine de cette appétence prolifique. D'une part, le patrimoine correspond à la matérialisation du passé que les institutions déploient, sous couvert d'un outil de conservation, ici l'invention de traditions. Il devient aujourd'hui un véritable cheval de bataille, étant donné l'importance du syndrome patrimonial touchant la société en son cœur : les publicités ventant des produits de terroir en sont un bon exemple. Ces vingt dernières années, des traditions inventées ont été intégrées dans la société moderne des mass médias et des valeurs de consommation à un degré à peine imaginable au début des années 1980, notamment par l'exploitation politique ou commerciale délibérée des aspects sélectionnés ou construit du passé – l'« héritage » ou le « patrimoine » – et par la multiplication des « labels » (ex. : « Produit en Bretagne »).

Dans certains cas, ce patrimoine s'incarne dans une figure de conservation expressément voulue, mais les acteurs se retrouvent dans l'incapacité formelle de le conserver tel quel puisque la société évolue. Conserver s'approche donc davantage d'une situation relevant de l'ordre du fantasme que de la possibilité réelle. La construction du *gouren* en objet de patrimoine annihile l'idée reçue que cette notion serait systématiquement associée à l'idée de conservation dans le sens où elle signifierait « conservation à l'identique ». Le patrimoine n'est donc pas exclusivement synonyme de conservation, on peut dire qu'il en est seulement une modalité.

⁴⁵ Babelon J.-P., Chastel A., *La notion de patrimoine*, Paris, Liana Levi, 1994.

C'est véritablement le changement de regard sur la lutte bretonne – remarquable pour ceux qui la circonscrivent ainsi, alors qu'elle peut rester anodine pour d'autres – qui est à l'origine de la patrimonialisation. La notion de patrimoine est donc à comprendre non comme un « donné » mais comme le résultat d'une construction, ou « processus de patrimonialisation », dont les fondements s'érigent en partie sur des traditions inventées. La patrimonialisation désigne l'acte qui consiste à donner un sens, une valeur à un objet. Il résulte d'interprétations et procède par exclusions et inclusions. Ouvert à toutes sortes d'interprétations, le patrimoine est parfois amené à légitimer des crispations identitaires et des discours d'exclusion. Cette « production artificielle d'identité »⁴⁶ se pose tant comme revendication que comme marqueur permettant de caractériser ou « d'identifier » la pratique en lui associant des images positives et attractives d'un terroir authentique immuable.

La reconstruction historique des luttes bretonnes est alors aussi observée comme *lieu anthropologique* défini comme *identitaire, relationnel et historique*⁴⁷. Aussi, nous proposons de mener la réflexion autour des discours, des représentations collectives, des corps et des rituels qui tendent à inscrire le *gouren* dans le champ patrimonial et d'en cerner le sens, les enjeux et les intérêts locaux, nationaux, politiques, culturels, économiques ou sociaux.

Cette étude vise à montrer comment ces éléments appartenant aux dimensions historique et culturelle sont *mis en valeur et en exposition* afin de caractériser, d'identifier et de requalifier les marqueurs identitaires et culturels. Comprenant la patrimonialisation comme la réinterprétation d'un passé par des problématiques contemporaines, nous considérons qu'il est pertinent d'observer le processus et les objets patrimonialisés. Aussi les luttes ne sont pas étudiées comme une fin en soi mais comme les vecteurs de discours. Ces derniers, envisagés en tant que constructions sémantiques et interprétations, sont révélateurs des attentes des individus qui les élaborent. En effet, loin d'être des résurgences nostalgiques, les luttes bretonnes répondent, au contraire, à des préoccupations contemporaines et passent par là même comme étant adaptées au monde dans lesquelles elles prennent sens. La thèse vise également à comprendre comment le *gouren* se révèlent en prise avec les attentes

⁴⁶ Augé M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

⁴⁷ *Ibid.*

actuelles tant en matière de loisirs, de pratiques sportives que de pratiques culturelles gageur d'une identité locale.

Cette recherche anthropo-historique consiste ainsi à décrire et à analyser la manière dont sont instrumentalisées les caractéristiques réelles et fictives, les traditions et les traditions inventées, du *gouren* pour répondre à des fins multiples – identitaires, culturelles, économiques, sociales – en réinvestissant ou en reformulant un lien au temps. Ces luttes bretonnes ne sont pas des « lieux neutres » puisque par divers procédés et artifices, par le jeu des discours et des faits, elles sont susceptibles de transformer la réalité historique. Nous observons ainsi comment les marqueurs propres à cette pratique traditionnelle, permettent des interprétations qui, en combinant les notions de tradition, de modernité, d'identité, d'histoire locale, nationale et englobante, permettent de valoriser, d'anoblir⁴⁸ le *gouren* et de l'ériger au rang d'élément de patrimoine authentique. Ces propriétés, renforcées par les discours d'érudits par le truchement de leur production littéraire sur l'objet *gouren*, permettent de mettre en scène, de manière valorisante, les mises en œuvre et conceptions de *la* tradition de lutte en soulignant leurs liens au temps, au territoire et aux savoir-faire « traditionnels » présentés comme garants de leur authenticité. Pourtant certains acteurs, tout en considérant la modernisation incontournable, estiment que la tradition est ainsi flouée.

Par ailleurs, il s'agit de voir comment, à travers la rencontre entre tradition et modernité, jeu et sport, se met en place une forme de médiation culturelle.

Au-delà de la pratique du *gouren* elle-même, c'est un regard sur l'histoire, la place et le rôle des pratiques culturelles en Bretagne que l'on porte. C'est un regard sur l'histoire culturelle, sociale et politique de la Bretagne et une approche de la confrontation entre le local et le national à plusieurs niveaux (technique, culturel, social, économique, politique) qui est menée. Le *gouren*, parce qu'il exprime dans le rapport au corps et à la force, dans l'ancrage avéré ou fantasmé du combat dans la tradition plus que la simple lutte et parce qu'il incarne dans sa transition vers la modernité sportive toujours mise en question plus qu'une banale affaire de compétition, constitue un formidable outil de lecture des transformations, des enjeux culturels et identitaires en Bretagne du XIX^e siècle à nos jours.

⁴⁸ Pociello C., « Du pays où la force est vertu... Contribution à l'histoire sociale du rugby français. », Histoire sociale des pratiques sportives, *Travaux et Recherches en E.P.S.*, INSEP-MJS, n°8, décembre 1985, pp.57-76.

Finalement, le *gouren* fonctionne comme un *lieu de mémoire* qui permet de retrouver des gestes, des savoir-être et des savoir-faire qui composent une culture, une identité, en même temps qu'ils en soulignent la recomposition voire la désagrégation. Ce lieu de mémoire n'est alors pas seulement « (...) *ce dont on se souvient, mais là où la mémoire travaille ; non la tradition elle-même, mais son laboratoire.* »⁴⁹

L'aspect traditionnel devient le signe visible de la réussite : la tradition pour ressouder l'entre soi et reformer le lien social, la tradition pour se donner à voir, se faire connaître et reconnaître. Cette démarche sert aussi à identifier la pratique à la région, à l'inscrire dans le terroir, l'histoire et les pratiques locales. Les luttes bretonnes prolongent la singularité du territoire. Un processus de sélection/désignation s'observe alors particulièrement à travers la mise en exposition d'éléments qui composent une image du rural, du traditionnel et du local. Cette construction d'une spécificité est convoquée pour valoriser d'un côté un faire-savoir, de l'autre, un faire-image.

Ainsi rituels et symboles remplissent en eux-mêmes un rôle de garantie, leur perception, mêlée d'imaginaire social, les ayant définis comme temples d'authenticité. On peut pousser ce constat en admettant qu'il existe une certaine spécificité estivale du *gouren*. En témoigne l'intérêt des touristes partant en quête d'authenticité et pour qui le passé contient une épaisseur hautement symbolique. À ce titre, les tournois estivaux contemporains de *gouren* sont privilégiés, puisque les luttes s'y observent et rejouent à « l'ancienne mode » (tournois « mod khoz »). Si pour certains les formes de ces manifestations ne représentent qu'une animation attractive, pour d'autres, elles en constituent l'emblème. Ce n'est pas tant le passé local ou sa place qui compte, mais bien plutôt sa participation à la renommée. C'est pourquoi, alors même que la rationalisation sportive avait pour ambition de valoriser la richesse et la diversité ludo-motrice du *gouren*, on assiste à sa cristallisation autour de quelques rites et symboles emblématiques⁵⁰.

Enfin, cette étude souligne comment des éléments relevant des dimensions historiques sont mis en valeur pour symboliser un lien entre une pratique, une culture et l'identité qu'elle revendique. L'analyse met en évidence que cette forme de

⁴⁹ Nora, *op. cit.*, p.X.

⁵⁰ A cet égard, la comparaison avec les « jeux basques », leur ancrage culturel, social et historique, leur rapport entre tradition et modernité, culture et promotion régionale fait figure d'évidence si l'on lit, entre autres : Haritschelhar J. (dir.), *Etre basque*, Toulouse, Privat, 1983.

symbolisation, qui va parfois jusqu'à une emblématisation, est sollicitée à plusieurs reprises, révélant des enjeux sociaux, culturels, économiques et politiques beaucoup plus larges. L'argument patrimonial est en effet convoqué pour requalifier la valeur des pratiques de luttes et participe à la constitution d'un bien commun par la définition d'une mémoire collective.

Le *gouren* est l'emblème revendiqué pour se caractériser, se définir et se singulariser, en quelque sorte une image de marque, un « label tradition ».

Le regard historique s'avère donc nécessaire pour objectiver un passé moins clair qu'il n'y paraît et démêler ce qui est en réalité extrêmement complexe. Le travail de rigueur scientifique s'appuie sur l'étude et le croisement de sources d'archives écrites, iconographiques et orales recueillies dans divers dépôts (archives, musées, bibliothèques, presse, I.N.A., etc.) locaux, régionaux et nationaux, mais également auprès de la Fédération et des acteurs. Une grande partie de ces données ou leurs reproductions sont consultables à L'Institut conservatoire du *gouren* et des jeux traditionnels implanté à Belle-Isle-en-Terre dans les Côtes d'Armor et géré par l'association ARMEL (ARchives et MEmoires de la Lutte bretonne) créée en 2003, dont je suis membre fondatrice.

L'histoire du « temps présent » s'articule également autour de données saisies à la manière de l'ethnologue c'est-à-dire par divers procédés d'observation (carnets ethnographiques, photographies, vidéos, entretiens formels et informels, etc.) jusqu'à l'observation participante. Le projet était d'acquérir une culture *gouren* en tant que pratiquante car je ne suis pas lutteuse de formation. Cette nécessité d'acquérir des compétences techniques s'est rapidement avérée primordiale afin de mieux maîtriser et appréhender les données mais aussi par souci de crédibilité auprès de certains acteurs. J'ai par ailleurs suivi une formation accélérée en matière de *gouren* pour exercer en tant qu'animatrice sportive salariée auprès du Comité du Morbihan entre les mois de septembre 2004 et juin 2005. Je remplaçais pour neuf mois le permanent titulaire afin de développer le *gouren* sur le département. Mon rôle consistait d'abord à intervenir dans les écoles (séances ponctuelles ou cycles) et les centres de loisirs, pour sensibiliser les élèves à la pratique et les attirer dans les clubs. D'autre part, je devais assurer l'encadrement des entraînements dans les *skolioù* ne bénéficiant pas d'animateur ou de bénévoles diplômés pour le faire. De plus, je devais remplir les tâches incombant à la

fonction : administration, organisations des compétitions du secteur, participation aux diverses réunions techniques, assemblées départementales et régionales diverses, et enfin prospecter auprès des organisateurs d'évènements festifs pour leur proposer des démonstrations de *gouren*. Une blessure probablement liée à la pratique intensive du *gouren* et nécessitant une intervention chirurgicale a réduit à six mois mon expérience de terrain.

Ces investissements m'ont tout de même permis d'observer de l'intérieur les problématiques contemporaines notamment celles tenant à la scolarisation, à la féminisation de la pratique et aux agencements réglementaires et techniques. L'implication m'a aussi permis de saisir certains discours et enjeux sur le vif. Bien évidemment, un tel positionnement est un levier à manier avec prudence puisqu'il peut engendrer des biais sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre portant sur les questions de méthode en annexes.

Nous dénudons donc avec précaution le patrimoine et bousculons subrepticement les idées reçues. Pour cela, la thèse se construit en quelque sorte sur une mise en intrigue⁵¹ autour du concept d'invention de la tradition⁵².

La première partie de notre travail – intitulée « *La tradition n'est plus ce qu'elle était...* » – pose les cadres théoriques de l'étude en explorant au regard du terrain des luttes bretonnes l'intérêt et les limites des concepts dont nous usons. Sont ainsi redéfinis à la lumière de l'histoire du *gouren* la notion d'invention de la tradition ainsi que les rapports entretenus entre jeu et sport, sous l'angle de leurs historicités ; de telle sorte que l'analyse que l'on peut en faire est susceptible de valoir, *mutatis mutandis*, pour bien d'autres marqueurs identitaires et culturels.

La seconde partie de l'étude, divisée en trois chapitres distincts mais néanmoins imbriqués, dévoile ce qu'est le *gouren* et pénètre finement son processus de construction. Nous avons ainsi repéré les phases de constitution qui font basculer la mémoire dans la sphère du patrimoine, dans ce qui est immédiatement visible, c'est-à-dire, les temps institutionnels, repères communs aux membres des luttes bretonnes. Ces temps sont aussi incorporés aux questions, enjeux et sources qui sont ici dévoilés, exploités, questionnés. Nous nous attachons à éclairer les relations entretenues entre la

⁵¹ Veyne P., *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

⁵² Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*.

Introduction générale.

mémoire et le patrimoine, deux concepts par ailleurs parfois abusivement assimilés. Par conséquent nous tentons de débusquer les différentes étapes qui conduisent à la structuration des luttes bretonnes en objet de patrimoine. On parvient alors à établir dans quelles conditions la mise en place du « processus de patrimonialisation » par l'invention de traditions et leurs réinvestissements contemporains en *gouren* se réalisent et à comprendre *in fine* la manière dont peut être réinvesti le concept de patrimoine et le paradigme d'invention de la tradition proposé par Hobsbawm et Ranger.

Enfin, la dernière partie, constituée des annexes, propose à la fois une relecture de l'objet au travers les sources et témoignages recueillis et des extraits des outils et méthodes utilisés pour l'analyse.

Chapitre I

« La tradition n'est plus ce qu'elle était... ? »

*« (...) l'hallucination artificielle du
passé n'est concevable, précisément,
que dans un régime de discontinuité. »*

Nora, 1984, p.XXXII.

« La tradition n'est plus ce qu'elle était... ? »⁵³

1. Entrée en lice.

Dans ce premier chapitre, nous retraçons le cheminement de la réflexion et posons les limites des cadres conceptuels au regard desquels nous avons abordé l'objet gouren.

Si Hobsbawm et Ranger⁵⁴ insistent longuement sur *l'invention de la tradition* comme outil de légitimation des nouveaux ordres établis par les Etats-Nations, l'histoire du gouren démontre que l'invention de la tradition répond également à des dynamiques de rénovation, de « réaction » identitaires locales face au processus de « *nationalisation des masses* »⁵⁵, engagé depuis le XIX^e siècle, et en France particulièrement sous la Troisième République. Aussi la modernisation des luttes bretonnes est appréhendée au regard de l'histoire locale – celle de la Bretagne porteuse d'une identité et d'une culture fortes – enserrée dans une histoire nationale, voire internationale, marquée par la construction de l'Etat-Nation qui instaure de nouveaux repères d'adhésion, de cohésion et d'identité, participant alors plus largement à l'acculturation des cultures locales. Mais les deux siècles ici considérés (XIX^e – XXI^e siècles) voient aussi corrolairement se transformer les manières de vivre, les façons de vivre son corps et de le concevoir, notamment par le développement de nouvelles ludodiversités que la naissance des sports modernes incarne. Les gymnastiques, bientôt scolarisées, et les nouveautés ludosportives constituent alors de précieux réservoirs d'acculturation des corps et des esprits, sur lesquelles les Etats-Nations vont pouvoir s'appuyer voir s'approprier pour asseoir leurs discours et leurs pouvoirs.

D'autre part, comme l'atteste l'exemple du gouren, la quête du passé et son écriture constituent un enjeu majeur de la construction identitaire. En ce sens l'histoire, en tant qu'elle s'inscrit plus largement dans la sphère du culturel, du social et du

⁵³ Lenclud G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, n°9, oct. 1987, pp.110-123.

⁵⁴ Hobsbawm E. & Ranger T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; traduction française : *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam 2006.

⁵⁵ Mosse G. L., « La nationalisation des masses, gymnastique, tir et constitution du sentiment national en Allemagne. », dans Ehrenberg A., « Aimez-vous les stades ? », *Recherche*, n°43, avril 1980, pp.59-74.

politique, contribue activement à forger chez des groupes d'individus le sentiment d'appartenance à une communauté dont le dessein repose en partie sur l'idée que ses membres partagent des origines et des ancêtres communs. L'histoire de ces derniers siècles en est aussi une parfaite illustration, puisqu'au fondement même de la construction des Etats-Nations, le passé et ceux qui l'écrivent ont été fortement sollicités. En mobilisant l'histoire on cherche à entretenir et à créer au sein des peuples les bases d'une unité reposant parfois sur une falsification de ce même passé à des fins idéologiques. La montée des nationalismes que connut l'Europe durant la première moitié du XX^e siècle ne saurait mieux illustrer cette appropriation de l'histoire par des idéologies qui, en la manipulant, cherchèrent à légitimer leurs discours et leurs pouvoirs⁵⁶.

Dans *L'identité de la France*⁵⁷, Fernand Braudel montre ainsi comment s'instaure l'Etat-Nation français : création de frontières définissant l'espace de l'identité nationale, imposition progressive d'une langue nationale – à partir de l'ordonnance royale de Villers-Cotterêts (25 août 1539) – qui n'est pas seulement une façon de parler mais aussi une façon de penser, construction d'une administration centralisée luttant contre les particularismes locaux ou provinciaux – des premiers âges de l'absolutisme royal à l'administration préfectorale –, autonomisation croissante de l'Etat et de la société civile vis-à-vis des Eglises – de la Renaissance à la loi de séparation de 1905 – qui fait qu'aujourd'hui la laïcité constitue un des fondements de notre identité nationale, instauration d'une Instruction publique, dotée de programmes nationaux, et dont l'une des ambitions majeures était d'amener tous les écoliers, quelles que soient leurs origines sociales ou géographiques, à devenir des citoyens français, égalité de tous devant une justice commune (etc.).

Cette construction, particulièrement depuis le XIX^e siècle, vise à unifier un peuple, ou devrions nous dire des populations et communautés locales, autour de racines communes aussi inspirées de grandes figures et de leurs mythes⁵⁸. C'est ainsi, dans le

⁵⁶ Thiesse A.-M., *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

⁵⁷ Braudel F., *L'identité de la France*, 3 vol., Paris, Arthaud-Flammarion, 1986.

⁵⁸ Citron S., Guyonvarc'h C.-J., Plasseraud Y., *Histoire de la France, mythes et réalités*, Toulouse, Erès, 1995.

même esprit qu'Anthony Smith⁵⁹, qu'Anne-Marie Thiesse affirme : « *La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver. (...) La nation naît d'un postulat et d'une invention. Mais elle ne vit que par l'adhésion collective à cette fiction. (...) Cette fiction se compose d'une histoire établissant la continuité avec les grands ancêtres, une série de héros parangons des vertus nationales, une langue, des monuments culturels, un folklore, des hauts-lieux et un paysage typique, une mentalité particulière, des représentations officielles – hymne et drapeau – et des identifications pittoresques – costume, spécialités culinaires ou animal emblématique.* »⁶⁰

Ces marqueurs identitaires concurrencent et participent plus largement à l'acculturation⁶¹ sinon à l'éradication des particularismes locaux et provinciaux.

On remarque que la dichotomie rationnel-imaginaire, quoi qu'utile en rhétorique, constitue un artifice. D'une part, les imaginaires (par exemple, la supériorité ou l'infériorité d'une collectivité sur une autre), peuvent faire l'objet de luttes qui se légitiment par le recours à la rationalité. D'autre part, les actions dites rationnelles reposent sur des certitudes qui touchent parfois plus à la « vérité » construite qu'à la « réalité » objective. Il convient ainsi de prendre garde que parler d'imaginaire, d'illusion ou de mythes ne revient pas à parler d'irréalité : l'imaginaire collectif fait partie de la réalité sociale et contribue en permanence à la construire⁶². C'est d'ailleurs sur cette marge étroite et instable que se fonde, dans ce travail, la dichotomie rhétorique entre l'identité comme acteur et l'identité comme produit de l'histoire.

L'imaginaire sera compris comme un ensemble de représentations tenues pour vraies et qui permettent à l'individu de rendre intelligible le monde qui l'entoure et d'y agir. Quant à l'imaginaire collectif – « (...) produit de l'ensemble des démarches symboliques par lesquelles une société se donne des repères pour s'ancrer dans l'espace et dans le temps, pour rendre possible la communication entre ses membres et

⁵⁹ Smith A. D. : *The ethnic revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; « The origins of nations », *Ethnic and Racial Studies*, n°12-3, 1989, pp.340-367 ; *National Identity*, Londres, Penguin books, 1991.

⁶⁰ Thiesse, *op. cit.*, p.11, 14.

⁶¹ L'acculturation est entendue ici au sens défini par Devereux « d'acculturation antagoniste » dans sa dimension d'influence tout à la fois antagoniste mais également assimilatrice, cf. Devereux G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.

⁶² Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1973 ; Merton R. K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, [1949] 1997.

pour se situer par rapport aux autres sociétés (...)»⁶³ – il englobe la « culture nationale » et/ou la « culture régionale », à savoir « (...) *cette partie de l'imaginaire collectif (produit par des pratiques discursives) qui se donne comme cadre officiel d'intégration symbolique de l'ensemble de la collectivité.* »⁶⁴ Les pratiques discursives qui tissent, modulent, réorientent ou martèlent les imaginaires sont le fait d'individus ou de groupes détenant un certain pouvoir. Outre les politiques, s'affairent aussi intellectuels, scientifiques, artistes, religieux (etc.), qui diffusent leurs « vérités » devenues repères, d'adhésion ou de répulsion, avant que d'autres ne les supplantent. Les imaginaires peuvent ainsi guider, orienter, infléchir ce que l'on vise à « être ou ne pas être ».

Cette forme d'instrumentalisation de la mémoire participe à prolonger ce que Lucien Fèbvre appelle une histoire de « l'outillage mental » – aujourd'hui on parle davantage d'histoire des mentalités ou d'histoire culturelle – jusqu'au XX^e siècle. En effet, aucune représentation n'échappe aux catégories temps et espace. Chacun vit dans le temps réel et l'imaginaire de son histoire et se meut dans les bornes qu'il fixe à son univers. Il arrive de figer ce temps et cet espace en les mythifiant. C'est alors dans le creuset de ces deux mythes qu'un individu ou une collectivité se forme une « personnalité » : « *La vie d'un peuple comme celle d'un individu (...) s'accomplit dans le tracé de deux grands mythes : celui de l'origine et celui de la destinée.* »⁶⁵ Ainsi, le gouren serait issu d'un brassage culturel, d'un métissage, entre une lutte apportée par les Bretons insulaires, fuyant l'invasion de leur territoire par les Saxons, les Angles et les Jutes, et un style armoricain du haut Moyen Age, lors des migrations entre les IV^e et VI^e siècles en *Petite Bretagne*.

Mémoire et histoire ne fonctionnent donc pas sur le même registre. « *Parce qu'elle est affective et magique la mémoire ne s'accommode que de détails qui la confortent ; elle se nourrit de souvenirs flous, télescopant, globaux ou flottants, particuliers ou symboliques, sensibles à tous les transferts, écrans, censures ou projections. L'histoire parce que opération intellectuelle et laïcisante, appelle analyse et discours critique. La*

⁶³ Bouchard G., *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000, p.14.

⁶⁴ *Idem*, p.29.

⁶⁵ Dion L., *À la recherche du Québec*, tome 1, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, p. 4. Pour un examen du concept d'identité : pp.1-19.

*mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque, elle prosaïse toujours. »*⁶⁶

Il est cependant de nombreuses situations où la frontière est moins nette, car « (...) avant d'être une discipline scientifique comme elle le prétend, et comme elle l'est jusqu'à un certain point, l'histoire est une pratique sociale. »⁶⁷ Discipline ne relevant pas du domaine des sciences dites exactes, elle est en effet toujours tributaire d'un coefficient idéologique plus ou moins grand, et dans certains contextes et périodes, dans certaines conjonctures sociales, sans doute plus que dans d'autres.

C'est d'ailleurs dans cette perspective, rappelle Ferro⁶⁸, que le système soviétique a ceci de spécifique que le pouvoir politique tire sa légitimité du discours historique. Dès lors, l'histoire ne se contente pas d'être « *sous surveillance* », puisque le discours historique ne saurait exister hors du discours politique : « *L'histoire institutionnelle est la transcription d'un besoin en quelque sorte instinctif, de chaque groupe social, de chaque institution, qui justifie ainsi et légitime son existence, ses comportements.* »⁶⁹ Dans ces conditions, les enjeux historiques du passé ainsi que les enjeux politiques de la mémoire et de leurs recompositions tendent à cultiver fantasmes et amnésies collectives.

Dans les faits, la société et les différentes institutions qui interviennent constamment dans la fabrication des mémoires interfèrent aussi sur la fabrication des savoirs historiques, se télescopant en permanence pour imprégner ou même orienter le travail de l'historien qui tend non sans difficultés à se libérer de l'emprise des effets de mémoire portés par les uns et les autres, sinon de l'injonction des différents pouvoirs.

C'est pourquoi, l'historien se doit de confronter les diverses sources dont il dispose (faits et discours des différents acteurs, archives disponibles) afin de prendre conscience et de neutraliser, dans la mesure du possible, ses effets de mémoire, d'évaluer leur pertinence ou validité. La tenue du lutteur breton contemporain est dans ce cas un bon exemple. Effectivement, si les témoignages recueillis éclairent les raisons de

⁶⁶ Nora P., *Les Lieux de la mémoire - La République*, tome I, Paris, Gallimard, 1984, p.XIX-XX.

⁶⁷ Prost A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, p.13.

⁶⁸ Ferro M., *L'Histoire sous surveillance : science et conscience de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

⁶⁹ *Ibid.*

l'apparition du *bragoù*⁷⁰ noir à la fin des années 1990, ils ne nous permettent pas d'affirmer avec certitude qui en sont les initiateurs.

Avant de poursuivre la réflexion, il apparaît nécessaire de rappeler en quoi les différentes conceptions en matière de construction des Etats-Nations éclairent de manière complémentaire les conditions d'émergence et de développement du processus d'« invention de la tradition »⁷¹ dont il est question ici ; ainsi que les effets que ce processus génère en terme d'assimilation, d'acculturation ou de négation des identités communautaires.

1.1. Emergence des Etats-Nations et fabrications identitaires.

La littérature sur ce thème est vaste. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les thèses sur les fondements de l'identité nationale dans la nation moderne se multiplient et peuvent se regrouper, schématiquement, en deux tendances qui recouvrent peu ou prou la dichotomie rationnel-imaginaire : celle qui considère l'identité nationale, le nationalisme, ou l'ethnicité, selon le lexique des auteurs, comme une variable dépendante de la modernisation dont le *summum* est assimilé à l'émergence de l'État-Nation – tendance « étatiste », dominante dans les années 1960 et 1970, puis à nouveau très développée dans les années 1990 – et celle qui voit la conscience d'une identité nationale comme un facteur de la modernisation – tendance « cognitiviste », dominante dans les années 1980, mais qui perdure aujourd'hui. Bien sûr, les auteurs sont plus nuancés et admettent une réciprocité des phénomènes.

Les approches qui envisagent l'identité nationale comme un produit de l'émergence de l'État moderne, relèvent l'importance des communications de masse, développées à la faveur de l'industrialisation, qui intensifient les interactions dans la communauté, grâce à l'alphabétisation notamment, et permettent à la population de s'homogénéiser culturellement. Cette version de la construction de la nation s'insère dans la mouvance du développementalisme qui établit un parallèle entre la

⁷⁰ Le *bragoù* est le pantalon en breton. Aujourd'hui, la tenue standard de gouren comprend une chemise écru appelée *roched* (col ras du coup et manche à mi-biceps, une ceinture se noue sur le côté à hauteur de hanche) et un « pantalon » noir, ressemblant à un pantacourt, qui se lace à hauteur de genou. Cf. annexes p.433.

⁷¹ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*.

modernisation économique et les « mouvements » politiques, dont la démocratie serait l'aboutissement. Plusieurs auteurs soutiendront ensuite que l'invention de la nation politique survient dans l'économie-monde capitaliste. Un ouvrage majeur sur ce point de vue est sans doute celui de Hobsbawm, *Nations and Nationalism*⁷², pour qui l'un des deux facteurs transformant la communauté en nation est la rivalité entre Etats, aiguisée par le développement capitaliste au XIX^e siècle. C'est ainsi que pour Bourdieu et ses émules, « *L'Etat concentre l'information, la traite et la redistribue. (...) À travers les systèmes de classement (selon l'âge et le sexe notamment) qui sont inscrits dans le droit, les procédures bureaucratiques, les structures scolaires et les rituels sociaux (...), l'Etat façonne les structures mentales et impose les principes de vision et de division communs, des formes de pensée (...), contribuant par là à construire ce que l'on désigne communément comme l'identité nationale.* »⁷³

Dans le même esprit, Giddens⁷⁴, Breuilly⁷⁵, Schnapper⁷⁶ et Tilly⁷⁷ affirment que l'Etat crée la nation. Schnapper fait le pari qu'on peut caractériser « (...) *la nation démocratique, par l'ambition, (...) jamais pleinement réalisée, de créer une société politique en transcendant par la citoyenneté les enracinements concrets et fidélités particulières.* »⁷⁸ L'identité nationale transcenderait donc les allégeances préalables et c'est l'Etat qui effectuerait cette transition, car lui seul pourrait surmonter les différences et conflits internes, lui seul pourrait créer une identité telle que l'on accepte de mourir pour la défendre. En somme, l'identité nationale est – et doit être – quasi synonyme de citoyenneté. Tilly montre lui aussi que l'Etat fabrique la nation et son identité en imposant un modèle de citoyen, grâce au marché qu'il régule, au droit qu'il génère et aux guerres qu'il entreprend. Dans ce cas c'est essentiellement le service militaire qui a été longtemps le facteur discriminant de citoyenneté, créant un corps physique associé au corps mythique de la patrie. Cette association corps physique –

⁷² Hobsbawm E., *Nations et nationalismes depuis 1780 : programmes, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, [1990] 1992.

⁷³ Bourdieu P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p.54.

⁷⁴ Giddens A., *Nation State and Violence*, London, Polity Press, 1985.

⁷⁵ Breuilly J., *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

⁷⁶ Schnapper D., *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

⁷⁷ Tilly H. C., « The State of Nationalism. », *Critical Review*, n°10, 1996, pp.299-306.

⁷⁸ Schnapper, *op. cit.*, p.178.

corps mythique rappelle s'il en était besoin le caractère ambivalent de l'identité : indéniable parce qu'inscrite dans les corps et imaginaire parce que sujette à adhésion.

Mais la tendance « cognitiviste » vient nuancer cette approche. Sans nier que la prospérité permet à l'Etat de se développer et d'imposer sa version de l'identité nationale, notamment par le biais du monopole de l'éducation⁷⁹, de nombreux auteurs assignent à la conscience d'une appartenance commune un rôle essentiel. C'est, par exemple, l'autre facteur décisif « isolé » par Hobsbawm⁸⁰ : l'émergence de la notion de patrie au XVIII^e siècle lors de la levée de masse de Valmy.

À la tendance « cognitiviste » se greffe aussi l'interprétation des fondements ethniques de l'identité nationale. Entamée par Geertz⁸¹ qui a postulé le caractère « primordial » des liens reposant sur le sang, les ressemblances physiques, la langue et les coutumes. Cette interprétation primordialiste doit beaucoup à Smith⁸² pour qui la nation se distingue de l'Etat, ensemble d'institutions publiques distinctes des institutions sociales⁸³. La nation peut se définir comme une population partageant une identité, cette fois antérieure à l'Etat, qui s'appuie sur un territoire historique, des mythes et souvenirs communs, une culture de masse commune, des droits et devoirs communs, une économie commune. Mais, « *Un espace économique n'engendre pas ipso facto un sentiment d'identité commune parmi les individus qui y participent. La nation est un idéal, une instance protectrice, donnée pour supérieure aux solidarités résultant d'autres identités.* »⁸⁴ et qui motive voire légitime l'action politique.

Anderson⁸⁵ démontre lui, que l'identité nationale repose aussi sur l'imaginaire. Les « vraies » communautés n'existent pas, elles ne sont qu'imaginées au préalable, puis elles se « précipitent » sous l'effet du développement de l'imprimé. La perception du temps se modifiant avec l'accès à la modernité – il s'objective et devient linéaire –, les individus réorientent leurs croyances et se tournent vers une « *communauté de*

⁷⁹ Gellner E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, [1983] 1989.

⁸⁰ Hobsbawm, 1992.

⁸¹ Geertz C., « The integrative revolution, primordial sentiments and civil politics in the new states. », dans Geertz C., *Old Societies and New States*, New York, Free Press, 1963.

⁸² Smith, 1981, 1989, 1991.

⁸³ Smith, 1991, p.15.

⁸⁴ *Idem*, p.16.

⁸⁵ Anderson B., *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, [1983] 2002.

locuteurs »⁸⁶ qu'ils imaginent à travers la diffusion des écrits. La technologie et le capitalisme accélèrent le phénomène relayé ensuite par l'Etat qui « cartographie » la communauté.

Fernand Dumont abonde dans le même sens, quoique dans des termes différents : « *Sans être liés les uns aux autres par des relations concrètes, les individus se reconnaissent dans une identité commune à certains signes et symboles.* »⁸⁷ « *Un cran de plus est franchi lorsque intervient le discours : des idéologies disent la nation, en décrivent les traits, la distinguent des autres nations, dénoncent les périls qui les guettent.* »⁸⁸ L'intervention de l'Etat appuiera et ensuite définira ce qui deviendra une « référence ».

Enfin, certains auteurs concilient explicitement les tendances étatiste et cognitiviste en soulignant l'interaction entre Etat et pratiques discursives. Charles Taylor analyse la définition de soi et sonde les enjeux des tensions entre identités individuelles et identités collectives et nationales. Les individus recherchent une identité de groupe qui leur fournisse une reconnaissance et le groupe constitué s'appuie sur son identité pour agir dans l'histoire⁸⁹. C'est ainsi que non seulement les nations cherchent à se doter d'un Etat, mais les Etats, pour demeurer viables, cherchent à créer un sentiment d'appartenance commune⁹⁰.

Barth⁹¹ propose une approche transversale qui permet de synthétiser la problématique de l'identité en dépassant l'opposition rationnel-imaginaire. L'idée essentielle est que ce sont moins les contenus culturels communs qui sont un facteur de l'action des « ethnies » que les frontières entretenues ou adoptées par celles-ci. Sur cette base, quatre points définissent sa problématique : l'attribution catégorielle par laquelle les acteurs *s'identifient et sont identifiés par les autres*, les frontières du groupe qui servent de base à la *dichotomisation Nous/Eux*, la fixation des symboles identitaires qui fondent la croyance en *l'origine commune*, la saillance qui recouvre l'ensemble des processus par lesquels les traits ethniques sont *mis en relief* dans l'interaction sociale. Ces enjeux

⁸⁶ Anderson, *op. cit.*, p.55.

⁸⁷ Dumont F., *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p.16.

⁸⁸ *Idem*, p.15.

⁸⁹ Taylor C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, [1992] 1996, p.352.

⁹⁰ *Idem*, p.354.

⁹¹ Barth F., « Les groupes ethniques et leurs frontières. », dans Poutignat P. & Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp.203-249.

– catégories, frontières, symboles et saillances – ne sont pas immuables, mais fluctuent pour préserver à la société concernée son caractère de communauté. Ils sont donc tout à la fois facteurs et produits de l'histoire.

Reste que dans toute société, pour ne pas se limiter à la notion d'Etat-Nation, les individus participent à la construction sociale des activités dans lesquelles ils s'engagent. Il n'est point question ici de développer une réflexion sur la place de l'individu dans la société et de prendre le parti de choisir entre un individu « agent », en partie prisonnier de ses *ethos* et *habitus*⁹², un individu « acteur » de son devenir au prise d'un système qu'il ne maîtrise pas complètement⁹³, ou encore d'un individu « sujet » acteur de son destin⁹⁴. C'est la parole des acteurs, les matériaux et traces recueillis, tout autant que les interprétations que nous en ferons qui permettront peut-être de le définir. Néanmoins l'inscription dans une activité aussi marquée culturellement que peut l'être le *gouren*, amène à envisager que les lutteurs ne s'inscrivent pas seulement dans la préservation ou la valorisation d'une identité et d'une culture régionale, certes importantes, mais que cette inscription participe également de la construction des identités sociales individuelles et collectives. Celles prises en compte ici, observées à travers cette pratique corporelle, ne peuvent se limiter à une acception duale : « identité pour soi et identité pour autrui »⁹⁵. A ce modèle binaire pour bien comprendre l'inscription des lutteurs dans l'activité, percevoir le sens et les finalités de leurs actions, prendre en compte l'inscription culturelle et sociale de la pratique, il est nécessaire et impératif de saisir ce choix comme participant à la construction d'une identité ternaire⁹⁶. Il convient donc de considérer à la fois le regard porté sur cette pratique et ses pratiquants, et la « désignation », c'est-à-dire la manière dont les autres les perçoivent et interprètent leurs pratiques. C'est à cette condition probablement que la pratique du *gouren*, sur le plan des identités individuelles, prendra tout son sens, inscrivant plus globalement le pratiquant au carrefour des diverses transformations culturelles, économiques et sociales d'une société et d'une culture régionale au prise, à des temps

⁹² Bourdieu P., Passeron J-C., *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1970.

⁹³ Crozier M., Friedberg E., *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

⁹⁴ Dubet F., Wieviorka M. (dir.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1995.

⁹⁵ Dubar C., *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1995.

⁹⁶ Heinich N., *L'épreuve de la grandeur*, Paris, La découverte, 1999.

différents, à une culture nationale, de laquelle il convient de se distinguer de diverses manières : en tant que porteur d'un projet individuel ou collectif comme la défense ou, à l'inverse, la valorisation d'une identité et d'une culture régionales. Dans cette analyse de la construction des identités qui se construisent dans, et jouent avec, le *gouren*, il convient néanmoins de se défier d'une analyse de surface consistant dans l'examen de cette construction ou quête identitaire à ignorer que les acteurs interrogés peuvent avoir tendance à se faire les idéologues de leur propre vie⁹⁷ à travers, ou sous le prétexte du recours à la préservation ou la valorisation culturelle de la tradition.

1.2. « L'invention de la tradition » et portée heuristique du paradigme.

L'invention de la tradition selon la thèse centrale de Hobsbawm et Ranger⁹⁸ lie donc l'apparition massive de néo-traditions à partir de la Révolution industrielle aux très rapides transformations sociales – relatives à la construction des Etats-Nations modernes et à la production par les élites des symboles qui les accompagnent – qui se sont déroulées aux XIX^e et XX^e siècles, en Europe en particulier de 1870 à 1914. Dans un contexte européen d'industrialisation puis dans celui de la décolonisation, marqués par l'accélération de la modernisation des rapports sociaux, économiques et politiques, l'urbanisation, l'apparition de classes sociales nouvelles, de nouvelles élites ainsi que d'un nouveau pouvoir qui cherche à imposer sa légitimité et son ordre, ces inventions répondent selon Hobsbawm et Ranger⁹⁹ à des fonctions sociales et politiques particulières.

En effet, l'ordre politique moderne, qui ne peut plus se prévaloir d'un fondement divin, est à la recherche d'une légitimité d'un autre genre. Ce sera sur une référence sinon à la tradition, du moins au passé et à la continuité avec le passé, que se construira, à partir de cette époque, la légitimation de certaines formes de dominations sociales et culturelles. Les Etats et les classes dirigeantes produiront délibérément les mythologies et les symboles de la nation, et multiplieront les commémorations publiques à grand spectacle. C'est ainsi que la modernité va s'entourer de rites et de mythes, alors même

⁹⁷ Bourdieu P., « L'illusion biographique. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62-63, 1986, pp.69-72.

⁹⁸ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*.

⁹⁹ *Ibid.*

que les sociétés rurales où prévalaient ces formes d'expression symbolique sont en voie de liquidation accélérée.

Parler de mythe n'implique aucun jugement de valeur mais offre un outil de réflexion. En effet, cette considération n'enlève rien au fait que les référents contiennent aussi des vérités inspirées mais révélées au moyen d'objets et de concepts propres à une culture et à une époque donnée. Le mythe raconte une histoire sacrée, performative pour ceux qui appartiennent à la culture qui le crée. Il relate l'origine (« fantasmée » ?) de la pratique mais aussi tous les événements considérés primordiaux à la suite desquels elle est devenue ce qu'elle est aujourd'hui. Le mythe d'identité est considéré « vrai » parce que la communauté dont il est l'image existe et le répète pour continuer de vivre.

Le concept de traditions inventées constitue donc un point d'ancrage essentiel à notre approche. Le paradigme commença à intéresser des historiens dans les années 1970, frappés par le fait que certaines nouvelles pratiques sociales, ritualisées ou exprimées en symboles, délibérément construites – et qui parfois émergeaient pendant une période brève et datable – revendiquaient lorsque cela fut possible une continuité avec le passé approprié. Comment alors ne pas parer, conventionnellement, la lutte bretonne des héritages celtiques ancestraux qui fondent et structurent un pan des identités vécues et fantasmées des *communautés armoricaines* ?

L'intérêt est bien ici de confronter l'invention des traditions aux processus de construction identitaire qui interviennent à différentes échelles d'appartenance et dans de nouvelles configurations de changement social. Il s'agit ainsi de mieux en comprendre les mécanismes et d'en évaluer les fonctions dans le processus de construction de la lutte bretonne ou gouren.

Hobsbawm ne s'étend guère sur la définition de ce qu'il entend en général par « tradition », inventées ou non. Il n'en fait pas le synonyme de « culture », au sens anthropologique généralement admis du terme¹⁰⁰. Les traditions inventées sont pour lui des pratiques ayant, à la différence des conventions ou des routines ordinaires, « *une fonction symbolique ou rituelle significative* »¹⁰¹. Ces traditions, qui dérivent

¹⁰⁰ C'est-à-dire un ensemble complexe qui englobe les croyances, les connaissances, les coutumes, les formes artistiques et toutes attitudes ou habitudes qu'un individu, membre d'une société, est supposé acquérir, cf. Lallement M., *Histoire des idées sociologiques. De Parsons aux contemporains*, Tome 2, Paris, Nathan, 1993.

¹⁰¹ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.175.

essentiellement d'un procès de formalisation et de ritualisation, sont donc distinctes de la « coutume qui domine les sociétés dites traditionnelles »¹⁰². Ainsi, contrairement aux coutumes, insiste Hobsbawm, les traditions inventées se caractérisent par leur rigidité, quand les premières se doivent d'être à la fois stables et malléables.

L'opposition de l'authenticité des traditions à la facticité des traditions inventées n'est pas posée ici sur le mode éthique et encore moins sur celui de la nostalgie romantique. Les traditions inventées s'opposent aux traditions plus anciennes non pas en ce qu'elles seraient fabriquées, mais en ce que leur continuité avec le passé est fictive et qu'elles poursuivent des objectifs qui n'ont plus rien de traditionnel.

« Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques rituelles et symboliques qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié [...]. Toutefois, même lorsqu'il existe une telle référence à un passé historique, la particularité des « traditions inventées » tient au fait que leur continuité avec le passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire. »¹⁰³

Tout en affirmant, par exemple, que la fabrication nationaliste des traditions est un phénomène proprement moderne, caractéristique de la « religion civique nouvelle »¹⁰⁴ ou « religion civile alternative »¹⁰⁵ mise en place par l'Etat, Hobsbawm semble hésiter quant à l'ancienneté du processus. Il reconnaît que des inventions de traditions au sens le plus large, incluant des traditions « partly invented, partly evolved »¹⁰⁶, de « production délibérée et [de] croissance organique »¹⁰⁷, peuvent avoir existé en tout temps et tout lieu, mais que le phénomène a pris depuis deux cents ans une importance particulière, à mesure que s'accéléraient les changements sociaux. C'est surtout dans les trente ou quarante années avant la Première Guerre mondiale que se multiplièrent les traditions inventées par les Etats, les mouvements politiques, mais

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.1-2.

¹⁰⁴ *Idem*, p.269, 303.

¹⁰⁵ Hobsbawm, Ranger, 2006, p.286.

¹⁰⁶ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.4.

¹⁰⁷ Hobsbawm, Ranger, 2006, p.323.

aussi par de nombreux groupes sociaux à la recherche de « (...) nouveaux moyens pour assurer ou exprimer la cohésion et l'identité du groupe et de structurer les relations sociales. En même temps, les changements de la société rendaient les formes traditionnelles de la domination par les Etats et les hiérarchies sociopolitiques plus difficiles et même impraticables, ce qui rendit nécessaire de nouvelles méthodes de gouvernement et l'établissement de nouvelles solidarités. »¹⁰⁸

Et, selon Hobsbawm, « Par le simple fait de devenir un "peuple", les citoyens d'un pays devinrent une sorte de communauté, bien qu'imaginaire, et ses membres en vinrent donc à chercher, et donc à trouver, des choses en commun, des lieux, des pratiques, des héros, des souvenirs, des signes et des symboles. »¹⁰⁹

C'est dans ce sens que le Docteur Cotonnec, instigateur de la rénovation du gouren et premier président de la FALSAB (Fédération des Amis des Lutttes et Sports Athlétiques Bretons) en 1930, va instaurer le rituel du serment, que les acteurs présentent comme l'héritage des formules de défis ancestraux, et créer un drapeau fédéral.

Dans ce contexte, c'est moins l'adaptation des institutions héritées du passé qui intéresse Hobsbawm que l'usage des anciens matériaux symboliques pour « (...) construire des traditions inventées d'un type nouveau pour des objectifs tout à fait nouveaux. »¹¹⁰ Du reste, nous l'avons précédemment énoncé, l'invention de traditions, que nous pourrions éventuellement qualifier de « folklorisation de la modernité », n'est pas à confondre avec « (...) la force et l'adaptabilité des traditions authentiques (...). Là où les vieilles méthodes sont vivantes, les traditions n'ont besoin d'être ni renouvelées ni inventées. Pourtant, on peut supposer que là où elles sont inventées, c'est souvent non parce que les vieux modèles ne sont plus valables ou viables, mais parce qu'ils ne sont délibérément plus utilisés ou adaptés. »¹¹¹ Comme l'écrivait Edgar Morin, à propos de la redécouverte et de la réinvention des traditions bretonnes dans les années 1960, « C'est parce que le passé est bien mort qu'il ressuscite esthétiquement. »¹¹² On ne parle alors jamais tant de tradition que lorsqu'elle a cessé d'être directement vécue ou que l'on craint qu'elle cesse de l'être. En effet, la modernisation des lutttes bretonnes, au

¹⁰⁸ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.263.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.6.

¹¹¹ Hobsbawm, Ranger, 2006, p.19.

¹¹² Morin E., *La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967, p.237.

cours de l'Entre-deux-guerres, tient aussi à la volonté de ne pas voir s'essouffler ces corps à corps alors même que la guerre avait fauché nombre de bretons mettant ainsi à mal la transmission de la pratique.

Par conséquent, les fabrications de traditions introduisent une nouvelle historicité et, en cela, elles constituent une réponse à une rupture avec le passé en créant une continuité. Mais le débat sur la rupture et la continuité des traditions inventées débouche fréquemment sur des prises de positions radicales par rapport aux matériaux exposés. Notre étude, consacrée à l'histoire de la lutte bretonne et à l'histoire de ses variations et réinvestissements identitaires, montre des situations beaucoup plus contrastées pour lesquelles les ruptures et les continuités peuvent coexister à des échelles différentes de l'existence sociale, même si c'est parfois de manière conflictuelle. L'examen des traditions inventées permet de saisir l'articulation entre le passé, le présent et l'avenir, axée autour de la production d'un récit du passé (légitimation).

En effet, les traditions inventées se caractérisent par la modernité de leurs fonctions politiques et sociales « (...) *sans lesquelles elles ne seraient jamais venues à l'existence ni n'auraient pu s'établir.* »¹¹³ Ces *néo-traditions* légitiment l'ordre politique moderne et fournissent les moyens d'une identification collective à des collectivités nouvelles, classes et nations principalement, dont les *sociodicées*¹¹⁴ traditionnelles ne permettent pas de justifier l'apparition ni de naturaliser l'existence. Et ceci explique que les traditions inventées dont Hobsbawm et Ranger traitent ne soient pas propres aux nationalismes « herderiens » des pays d'Europe centre-orientale mais se retrouvent, massivement, dans toute l'Europe de l'Ouest, et jusqu'à ses colonies. C'est ainsi d'après Hobsbawm et Ranger¹¹⁵ qu'un siècle après que des intellectuels et auteurs nationalistes eurent commencé leur recherche du passé national écossais, inventant au passage les clans et les kilts, qu'à Londres, à partir du sacre de la reine Victoria comme impératrice des Indes (1877), se déploient la pompe et le faste des nouvelles superproductions rituelles par lesquelles la modernité étatique mettait en scène son ancrage fictif dans la longue durée. Ce n'est pas non plus un hasard si Hobsbawm illustre son propos en

¹¹³ *Idem*, p.307.

¹¹⁴ La notion de « sociodicée » est entendue ici au sens de Pierre Bourdieu, qui désignait ainsi les discours de justification des divisions et inégalités sociales visant à légitimer la domination des groupes privilégiés en naturalisant le fondement de celle-ci ou en lui fournissant une origine méta-sociale.

¹¹⁵ Hobsbawm, Ranger, 1983.

prenant l'exemple de la fabrication du folklore par les nationalistes, comme dans le cas de la Suisse où « *Les pratiques coutumières traditionnelles – chants populaires, lutte, adresse au tir – ont été modifiées, ritualisées et institutionnalisées pour répondre aux nouvelles finalités nationales.* »¹¹⁶

Cette réflexion sur le paradigme interroge aussi les acteurs et les modalités des inventions : qui invente et comment ? Effectivement, dans la pratique, les auteurs qui ont usé du paradigme étaient largement concernés par la construction, souvent tout à fait délibérée, de pratiques, de symboles de légitimité et de cohésion sociale par les élites dirigeantes, principalement dans les Etats européens qui adaptaient la transformation de la masse de leurs habitants de sujets en citoyens.

La question des classes sociales est un des points centraux de l'argument de Hobsbawm, qui rappelle l'indifférence caractéristique originale pour les thèmes du nationalisme culturel et linguistique chez les ouvriers et les paysans. En revanche, à la fin du XIX^e siècle, le nationalisme et les traditions inventées vont fournir une cohésion sociale imaginaire aux classes moyennes en leur permettant de s'identifier à l'Etat et à la nation¹¹⁷. Et ceci concerne aussi bien les classes moyennes en déclin, menacées par l'industrialisation que les couches sociales nouvelles, dont les effectifs ne cessent de croître rapidement¹¹⁸.

Hobsbawm repère que la trajectoire sociale des membres des couches petites-bourgeoises dépend alors étroitement de la maîtrise d'une langue vernaculaire écrite, devenue langue officielle de l'Etat. La question linguistique, elle-même liée à la mobilité sociale, acquiert dès lors une importance essentielle dans la revendication nationaliste. Or, il se trouve que le développement même de la bureaucratie étatique moderne, avec notamment les impératifs du recensement de la population, va œuvrer dans le sens du nationalisme linguistique. Alors que jamais le fait de parler une langue n'avait eu une quelconque importance politique – l'argument linguistique n'est utilisé pour étayer les revendications territoriales des Etats qu'à partir des années 1840¹¹⁹ –, les congrès européens de statistique vont, à partir de 1860, déterminer la langue comme

¹¹⁶ Hobsbawm E., « Inventing Traditions. », *Enquête*, n°2, 1995, pp.171-189 : p.179.

¹¹⁷ Hobsbawm, Ranger, 1983.

¹¹⁸ Hobsbawm, 1992, p.140-141, 157.

¹¹⁹ *Idem*, p.126-127.

indicateur de nationalité¹²⁰. C'est ainsi que les « citoyens européens » se retrouvèrent progressivement assignés à une identité nationale – en l'occurrence linguistique – et ce par le jeu même de la modernisation introduite par leurs Etats. Les unités politiques sont désormais représentées comme des « communautés de culture », composées d'individus anonymes, à peu près interchangeable, censés partager une langue et une mémoire communes, celles justement que l'Etat transmet par le biais de l'école et des moyens de communication de masse.

Cependant, il faut également prêter attention à l'invention, ou à l'apparition de néo-traditions « par le bas ». Hobsbawm souligne d'ailleurs que les traditions introduites « par le haut » ne réussissent que si elles sont acceptées et adoptées par « ceux d'en bas ».

Une collaboration étroite entre l'Etat et les notables locaux s'est parfois faite au détriment des populations locales. Mais à l'instar des travaux de Hobsbawm, notre étude montre que l'invention dans ce domaine ne peut pas être considérée uniquement comme l'instrument d'un rapport de domination, et qu'elle peut d'ailleurs constituer une ressource pour la remise en cause de celle-ci. Il s'agit tout à la fois de la manipulation des traditions par une élite, bretonne, mais aussi par le peuple enserré dans le processus de « *nationalisation des masses* »¹²¹. L'invention est ici utilisée pour changer les rapports sociaux, et cela passe parfois par un travail de renversement des stigmates négatifs en images positives¹²² comme le montre Le Coadic au sujet de la main d'œuvre, des produits locaux ou encore de la musique bretonne (etc.). De cette manière, le prisme de l'invention des traditions rend compte des variations stratégiques sur le thème de l'assimilation et de l'auto-affirmation et met en lumière l'oscillation constante entre ces deux extrêmes, permettant ainsi de voir qu'il s'agit là davantage d'un cadre social d'existence que d'une option exclusive.

La « manipulation » se révèle donc être une explication insuffisante. Il faut alors soulever les questions liées aux conditions de réussite et d'adhésion aux nouvelles traditions. Dans les circonstances de changements structurels et idéologiques importants, l'invention des traditions, notamment par le recours à la rhétorique, est une ressource utilisée pour s'imposer dans les champs culturels, politiques et économiques

¹²⁰ Kaufmann J.-C., *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

¹²¹ Mosse, *op. cit.*.

¹²² Le Coadic R., *L'identité bretonne*, Rennes, PUR, 1998a.

en construction. Dans ce sens, les intentions des « inventeurs » de traditions restent insuffisantes pour assurer la réussite de l'entreprise : la société accepte et retient la partie de l'invention qui constitue une réponse à un problème urgent posé par la nouvelle situation. La notion d'authenticité s'inscrit alors dans le rapport que les traditions inventées entretiennent au présent. La question de la rupture et de la continuité semble liée au degré de correspondance des traditions inventées aux situations nouvelles qu'elles font reconnaître. L'invention est d'autant plus acceptée qu'elle correspond à la demande sociale de reconnaissance d'une situation actuelle et à l'adhésion à un projet d'avenir. Il en résulte que la vraisemblance historique est souvent secondaire dans le succès des traditions inventées.

Aujourd'hui, le paradigme de l'invention de la tradition est souvent considéré comme dépassé ou épuisé, comme victime de son succès, ou plus exactement de sa banalisation. Mais la fréquence de l'emploi du concept est proportionnelle à l'imprécision de son usage. Cette banalisation n'a pu se produire que pour autant que le contenu théorique de la notion ait été évacué, et qu'ait été perdue de vue la dimension socio-historique que lui attribuait Hobsbawm et Ranger. Conçu pour rendre compte des discontinuités et des ruptures introduites par la modernité, le concept tend à se transformer en un lieu commun du changement perpétuel des sociétés. Passeron ne souligne-t-il pas le risque de l'usage du « nouveau » comme concept sociologique¹²³. Ainsi caricaturé, l'argument a été souvent ignoré de nombreux auteurs, davantage préoccupés par la recherche des continuités, des résurgences identitaires et des renaissances culturelles, fussent-elles apparentes. Le problème est que cette recherche des continuités à tout prix rencontre un certain nombre d'obstacles. Le premier est d'ordre factuel : les symboles choisis pour emblématiser la continuité de l'identité sont le plus souvent soit des créations pures et simples, soit des éléments décontextualisés ou folklorisés dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils ont perdu leurs fonctions traditionnelles. De fait, le serment – écrit et instauré en 1930 par le Docteur Charles Cotonnec, ce barde breton rénovateur du gouren – véritable éthique du lutteur est érigé comme le protocole moderne des défis ancestraux alors mêmes que ces rituels différaient dans leurs sens et dans leurs formes. Le second obstacle est justement la

¹²³ Passeron J.-C., « Attention aux excès de vitesse : le “nouveau” concept sociologique. », *Esprit*, spécial *Le nouvel âge du sport*, n°4, avril 1987, pp.129-134.

thèse de l'invention des traditions, c'est-à-dire l'idée que les célébrations modernes de la tradition puissent être en discontinuité, voire en rupture, avec la tradition et prendre sens dans le cadre d'enjeux sociétaux proprement modernes.

Dans ce sens, le succès du paradigme, qui peut se mesurer à l'inflation des titres qui en ont repris sinon l'esprit du moins les termes, a quelque peu gommé le fait que les traditions inventées, qu'Hobsbawm et Ranger distinguent des « traditions anciennes véritables » rappelons-le, sont pour l'essentiel des productions de la modernité visant à réintroduire des lieux de référence, des repères stables dans un monde soumis au changement et confronté à la crainte d'un certain vide social. L'inventivité de ce *néo-traditionalisme*, particulièrement illustré par les productions du folklore nationaliste du XIX^e siècle, consacre en réalité le déclin de la tradition authentique et la mort de la coutume¹²⁴. D'où cette inversion singulière qui conduit Hobsbawm à identifier, dans ce contexte, la tradition au formalisme du rituel et de l'apparat, au souci de la répétition et de l'invariance, par contraste avec la réalité substantielle d'un ordre de la coutume à la fois fidèle à lui-même et néanmoins flexible et adaptable.

En réalité, il y a diverses manières de travailler le concept tout comme il y a diverses façons de fabriquer des modèles du passé : les différents niveaux d'invention de traditions correspondent à différentes formes de liens sociaux.

Il apparaît alors essentiel de revenir sur les termes de l'expression et les critiques portant sur le paradigme. Considérons la question de l'« invention ». « *Inventer, au fond, c'est se ressouvenir.* »¹²⁵ disait Nerval, ce que Tarde traduira plus prosaïquement ainsi : « *Nos innovations sont en majeure partie des combinaisons d'exemples antérieurs.* »¹²⁶ Un autre terme peut-il s'imposer : création, fabrication, découverte, restauration, relance (etc.) ? D'autre part, l'invention en question est-elle une création *ex nihilo* ou bien la découverte voire la redécouverte d'une chose préexistante ? S'agit-il de l'invention de pratiques et d'énoncés déjà là¹²⁷ ? « *L'histoire invente-t-elle plus qu'elle ne reproduit ? Réitère-t-elle plus qu'elle innove ? C'est affaire de point de vue. Bref, cette représentation du passé et du présent, de leurs rapports d'où d'écoule l'usage que*

¹²⁴ Guiomar J.-Y., *Les historiens bretons au XIX^e siècle. Le bretonisme*, thèse d'histoire, Rennes 2, 1986.

¹²⁵ Nerval G. de, *Les illuminés*, Paris, Classiques Garnier, 1966, p.29.

¹²⁶ Tarde G. de, *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Le Plessis-Robinson, ISPC, [1898] 1999, p.188.

¹²⁷ Boyer P., « Tradition et vérité. », *L'Homme*, n°97, vol. XXVI, janv.-juin 1986, pp.309-329 : p.351.

nous faisons de la notion de tradition, est tout autant que d'autres un préjugé culturel, une tradition. »¹²⁸

Mais qu'est-ce qu'une tradition ? Un fait traditionnel ? D'après quels critères le recensement se fait-il ? Qu'est-ce que la tradition corporelle de gouren ? En quoi le corps est-il produit et producteur de tradition ?

Du latin *traditio*, *tradere*, de *trans* « à travers » et *dare* « donner », « faire passer à un autre, remettre », le terme désigne couramment la transmission continue d'un contenu culturel à travers l'histoire, depuis un événement fondateur ou un passé dit immémorial. Dans son sens absolu, *la tradition* est une mémoire et un projet, en un mot une conscience collective : le souvenir de ce qui a été, avec le devoir de le transmettre et de l'enrichir. Avec l'article indéfini, *une tradition* peut désigner un mouvement religieux par ce qui l'anime, ou plus couramment, une pratique particulière, symbolique ou non, comme par exemple *les traditions populaires*.

En sciences sociales, une tradition est une coutume ou une habitude qui est mémorisée et transmise de manière vivante de génération en génération, à l'origine sans besoin d'un système écrit¹²⁹. Son caractère oral en ferait alors un support de mémoire très malléable.

Au-delà, la tradition désigne la représentation vivace des sentiments, des pensées, des comportements ou des croyances. Cet héritage peut ainsi constituer le vecteur d'identité d'une communauté.

De plus, la tradition de lutte en Bretagne est-elle à rapprocher de ces « *actes traditionnels efficaces* » que constituent les techniques du corps définies par Mauss comme les « *façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps* »¹³⁰, « *montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes* »¹³¹ ou « *habitus* »¹³². Il n'y a pas selon lui de transmission et de technique, s'il n'y a pas de tradition. En outre, les techniques sont incarnées, incorporées, et c'est ce qui les distingue des autres actes traditionnels (religieux, symboliques, moraux, etc.). C'est également en ce sens que les techniques du corps sont premières, le corps étant

¹²⁸ Lenclud, 1987, p.113.

¹²⁹ Dortier J.-F. et coll., *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Editions Sciences humaines, 2004.

¹³⁰ Mauss M., « Les techniques du corps. », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, [1950] 1973, pp.363-386 : p.365.

¹³¹ *Idem*, p.384.

¹³² *Idem*, p.368.

« le premier et le plus naturel objet technique » tout autant que « moyen technique »¹³³. Mais l'approche proposée ici dépasse la description des variabilités culturelles et sociales des techniques du corps proposées par l'anthropologue. En effet, ces techniques du corps devenues sportives au-delà de leur aspect d'efficacité instrumentale peuvent être appréhendées comme fruits et processus des productions matérielles et symboliques d'une culture¹³⁴.

Ainsi, si la notion de tradition paraît aller de soi, elle associe en réalité trois idées différentes et pas nécessairement cohérentes entre elles précise Lenclud¹³⁵ : celle de conservation dans le temps, celle de message culturel, celle de mode particulier de transmission.

La notion de tradition renvoie donc d'abord à l'idée d'une position et d'un mouvement dans le temps. « *La tradition serait un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue. Soit quelque chose d'ancien, supposé être conservé au moins relativement inchangé et qui, pour certaines raisons et selon certaines modalités, ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf. La tradition serait de l'ancien persistant dans du nouveau.* »¹³⁶

Dans ces cadres, la conservation dans le temps peut-elle être un critère d'énonciation ? En d'autres termes, un objet culturel peut-il être dit traditionnel dès lors qu'il répète un modèle d'origine élaboré à une époque plus ou moins éloignée. Dans ce sens, « *Seraient traditionnels un mythe, une croyance, un rite, un conte, une pratique, un objet matériel, toute institution préservée de la transformation. La tradition serait l'absence de changement dans un contexte de changement.* »¹³⁷

Mais peut-on considérer comme traditionnel tout ce qui nous vient du passé ? : « (...) *la notion de tradition renvoie aussi à l'idée d'un certain domaine de faits ou, si l'on préfère, d'un dépôt culturel sélectionné. La tradition ne transmettrait pas l'intégralité du passé ; il s'opérerait à travers elle un filtrage ; la tradition serait le produit de ce tri.*

¹³³ *Idem*, p.371.

¹³⁴ Robène L., « Introduction à l'histoire des techniques sportives. », dans Robène L., Léziart Y., *L'homme en mouvement*, Paris, Chiron, vol. 1, pp.7-30.

¹³⁵ Lenclud, 1987.

¹³⁶ *Idem*, p.113-114.

¹³⁷ *Idem*, p.115.

(...) *Autrement dit, nous associons à la notion de tradition la représentation d'un contenu exprimant un message important, culturellement significatif et doté pour cette raison d'une force agissante, d'une prédisposition à la reproduction.* »¹³⁸

Alors, écrit Boyer, le traditionalisme, consiste à se former une certaine représentation des éléments culturels, à juger que certains d'entre eux sont un héritage culturel et à les préférer justement pour cette raison. « *Autrement dit, le traditionalisme suppose une représentation consciente de ce qui est censé constituer l'héritage culturel et, d'autre part, une comparaison avec d'autres choix possibles. Or c'est là un genre de représentations que l'on ne trouve pas dans une société traditionnelle et c'est précisément cela qui la rend traditionnelle.* »¹³⁹ C'est dans nos propres sociétés que l'on s'attache à effectuer un tri dans le passé, à définir les « bons » héritages culturels, à faire un choix délibéré de ce qui est traditionnel et de ce qui ne saurait l'être, à manifester la volonté de s'y maintenir et, le cas échéant, de contraindre l'ensemble du corps social à s'y conformer. « *Mais en peu de mots l'essentiel d'une tradition est suggéré : une origine prestigieuse et quelque peu lointaine, un savoir mystérieux, une connaissance préservée, un héritage exclusif, une différence proclamée, une autorité affirmée. Ainsi, se dit une tradition.* »¹⁴⁰

Or, comme le précisent Hobsbawm et Ranger¹⁴¹ dans leur distinction entre traditions et traditions inventées, les objets culturels qualifiés de traditionnels subissent des changements. « *Tous ont éprouvé l'expérience que d'une récitation à l'autre, par exemple le texte d'un mythe ou d'un conte varie, (...); que d'une cérémonie à l'autre, le rituel ne se déroule pas d'une manière identique. (...) Comme Lévi-Strauss en a fait la démonstration, le principe de substitution s'épanouit dans la « pensée sauvage ». Vient-il à manquer tel ingrédient qu'on le remplace sans hésiter par un autre : il ne s'exprime pas pour autant le sentiment de manquer à la tradition. Elle n'a pas l'étiquette inflexible, le protocole immuable. Bref la tradition, supposée être conservation, manifeste une singulière capacité à la variation, ménage une étonnante marge de liberté à ceux qui la servent (ou la manipulent). (...) En un mot, comment la conservation pourrait-elle être un critère de traditionnalité puisque rien ne permet d'en*

¹³⁸ Lenclud, 1987, p.114.

¹³⁹ Boyer, *op. cit.*, p.15.

¹⁴⁰ Lenclud, 1987, p.113.

¹⁴¹ Hobsbawm, Ranger, 1983, 2006.

mesurer rigoureusement le degré et que l'idée même de mesure se révèle indéfendable ? »¹⁴²

La tradition entrevue comme message culturel revient à dire que les pratiques et les énoncés observés et enregistrés ne sont pas à proprement parler des traditions mais des expressions de la tradition. « *Un mythe, un rituel, un conte, un objet constitueraient moins des objets traditionnels en tant que tels que des manifestations de représentations, d'idées et de valeurs qui seraient, elles seules, la tradition. (...) La tradition serait ce noyau dur, immatériel et intangible, autour duquel s'ordonneraient les variations.* »¹⁴³

Outre l'idée d'une inscription, d'une circulation dans le temps, et celle d'un message culturel lourd de sens, la notion de tradition évoque l'idée d'un certain mode de transmission. « *Ce qui la [la tradition] caractériserait n'est pas seulement le fait qu'elle soit transmise mais le moyen par lequel elle a été transmise. (...) le terme (...) désigne non pas une chose transmise mais l'acte de transmettre. De manière très générale, on peut dire qu'est traditionnel, en ce troisième sens, ce qui passe de génération en génération par une voie essentiellement non écrite, la parole en tout premier lieu mais aussi l'exemple.* »¹⁴⁴

Définie en ces termes, la tradition ne dévoile ni sa nature ni les sources de son autorité sociale. Peut-être convient-ils alors, comme nous y invitent les travaux de Boyer¹⁴⁵ et de Pouillon¹⁴⁶, de raisonner autrement et d'abandonner les deux présupposés qui commandent les usages du vocable de tradition. Selon le premier, la tradition serait un donné promis d'avance au recueil et à la connaissance. Elle existerait prête à être enregistrée, dans une vérité qui ne devrait rien ou presque aux hommes du présent. Ces derniers la recevraient passivement, la conserveraient en la répétant de façon stéréotypée. Quant au second présupposé, il conduit la réflexion, suivant une manière propre à notre culture de penser l'historicité, à enfermer la tradition dans le seul trajet qui mène du passé vers le présent. La tradition jouirait, en somme, de tous les privilèges

¹⁴² *Idem*, p.116-117.

¹⁴³ Lenclud, 1987, p.117.

¹⁴⁴ *Idem*, p.114.

¹⁴⁵ Boyer, *op. cit.*.

¹⁴⁶ Pouillon J., « Tradition : transmission ou reconstruction. », dans Pouillon J., *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp.155-173 ; Pouillon J., « Plus ça change et plus c'est la même chose. », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, 1977, pp.203-211.

de l'âge en étant reconnue comme d'autant plus véridique et agissante qu'elle serait ancienne.

En quoi consiste alors la tradition si elle n'est pas produit du passé, œuvre d'un autre âge que les contemporains reçoivent passivement ?

Selon les termes de Pouillon, la tradition constitue un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. « *Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant.* »¹⁴⁷ Dans cette acception, la tradition n'est alors pas nécessairement ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être. Dans toutes les sociétés, y compris les nôtres, la tradition est une « *rétro-projection* », formule que Pouillon explicite en ces termes : « *Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs.* »¹⁴⁸

« *La tradition institue une « filiation inversée ». Ce n'est pas le passé qui produit le présent mais le présent qui façonne son passé. La tradition est un procès de reconnaissance en paternité.* »¹⁴⁹

S'il faut que le passé ait été et d'une certaine manière persiste pour que le présent puisse s'en saisir, l'invention ne saurait être absolument libre. Ainsi « *Le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent.* »¹⁵⁰ Or ces limites sont singulièrement floues.

« *Un mot suffit parfois à recréer tout un univers présentant aux yeux des contemporains des garanties d'« authenticité » suffisantes pour l'ériger en tradition, l'établir comme référence. Cette approche du fait de tradition évacue donc comme faux problème la question (...) du changement et de la conservation, des taux relatifs de transformation et de préservation. Il n'est certes jamais inutile d'en savoir un peu plus long sur les matériaux dont le présent s'empare pour les constituer en tradition mais quand bien même pourrait-on vérifier que celle-ci trahit la vérité du passé, la tradition n'en resterait pas moins la tradition. Sa force ne se mesure pas à l'aune de l'exactitude dans l'exercice de la reconstitution historique. Elle dit « vrai » même quand elle dit faux puisqu'il s'agit moins pour*

¹⁴⁷ Pouillon, 1975, p.160.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Lenclud, 1987, p.111.

¹⁵⁰ Pouillon, 1975, p.160.

elle de correspondre à des faits réels, de refléter ce qui fut que d'énoncer des propositions tenues, en somme par avance, pour consensuellement vraies. Sa vérité n'est pas, pour reprendre une distinction classique, du type correspondance mais du type cohérence. Il en est, d'une certaine manière, de la tradition comme du témoignage : une rhétorique de ce qui est censé avoir été. »¹⁵¹

Dans cette perspective, la tradition ne relève pas seulement d'une problématique en termes de sens mais également en termes fonctionnels. La tradition ne se contente pas de dire quelque chose du passé, elle le dit à certaines fins qui orientent le contenu du message. « *Si elle est un point de vue, elle est aussi un dispositif qui a son utilité en général (et au singulier) et en particulier (et au pluriel). L'utilité en général d'une tradition est de fournir au présent une caution pour ce qu'il est (...). L'utilité en particulier d'une tradition est d'offrir à tous ceux qui l'énoncent et la reproduisent au jour le jour le moyen d'affirmer leur différence et, par là même, d'asseoir leur autorité. »¹⁵²*

De fait, le recours au registre coutumier permet d'adapter le discours à chaque situation, de reformuler et d'agrémenter le contenu de la mémoire en fonction des enjeux identitaires présents. Or, cette malléabilité – Ricœur parle de « *vulnérabilité de la mémoire* »¹⁵³ – peut avoir des effets pervers : état de récits concurrents et contradictoires sur l'histoire. La tradition, « *faire être de nouveau ce qui a été* »¹⁵⁴, est en ce sens invention car le fait d'être traditionnant n'est jamais une simple duplication de ce qui a été. En revanche, ce que nous nommons habituellement *invention de la tradition* n'est ni vraiment une invention ni une tradition mais, dans le meilleur des cas, la création d'une métatradition c'est-à-dire des représentations et des discours relatifs à la tradition entretenant, comme le dit Hobsbawm lui-même, la fiction d'une continuité avec le passé.

Quelle différence alors entre le « traditionnel » des sociétés à tradition orale et le « traditionnel » des sociétés à tradition écrite ? En s'appuyant notamment sur les travaux de Goody¹⁵⁵ – qui s'est penché sur la rupture induite par l'introduction de l'écriture dans les sociétés qualifiées de traditionnelles, précisément parce que sans

¹⁵¹ Lenclud, 1987, p.111.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Ricœur P., « Vulnérabilité de la mémoire. », dans Le Goff J. (dir.), *Patrimoine et passions identitaires, actes des entretiens du patrimoine*, Paris, Fayard, 1998, pp.17-32.

¹⁵⁴ Alleau R., « Tradition. », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, édition numérique, 2005.

¹⁵⁵ Goody J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.

écriture ou considérées comme telles – Pouillon¹⁵⁶ apporte quelques éléments de réponse qui vont à l'encontre de ce que l'on tend à penser spontanément.

L'utilisation de l'écriture introduit la notion de modèle. Il n'est pas nécessaire, rappelle Pouillon, que le modèle soit « l'original », l'important est qu'on le présente comme tel. De fait, l'effectuation de la tradition peut se faire en référence à la « bonne » version ou prétendue telle. Et, ce sont nos sociétés, au moins en apparence, non pas les sociétés à tradition orale, qui vont cultiver l'art de la mémoire, ériger la reproduction conforme en « vraie fidélité ». Curieusement, note alors Lenclud, ce sont les héritiers qui rédigent le testament¹⁵⁷. « *Nous continuons à faire prévaloir la remémoration exacte sur la reconstruction créatrice.* »¹⁵⁸, cette dernière incarnant la fidélité des sociétés sans conservation littérale. Bref, l'écriture tendrait à éliminer la part de créativité dans la constitution au jour le jour de la tradition.

Mais en même temps, l'écriture autorise un autre type de créativité. Goody la nomme « innovation radicale ». Sans approfondir le problème, il n'est pas certain que l'essentiel réside dans l'amplitude du changement produit. « *En effet, le radicalisme d'une innovation n'est pas susceptible d'une mesure rigoureuse. C'est, ici encore, affaire de point de vue. Néanmoins chacun peut entrevoir, intuitivement au moins, ce qui sépare la créativité « cyclique », celle qui s'exprime dans l'inventivité ordinaire de qui reconstruit quotidiennement la tradition, barde, conteur, officiant ou artisan, de la créativité-rupture qui paraît propre aux sociétés à écriture. Puisque dans ces sociétés la tradition est précisément consignée, transcrite dans sa lettre, on peut s'en écarter et surtout s'en écarter délibérément. Au contraire, dans les sociétés où la tradition est un ensemble flou de versions toujours recréées, librement élaborées, la déviance s'inscrit nécessairement en pointillé. On y sait, en général et comme d'instinct mais d'instinct culturel, quelle est la « bonne » effectuation de la tradition mais on est bien en peine d'expliquer pourquoi à l'ethnologue. La fidélité au texte appelle l'existence d'un texte mais l'« esprit » d'une tradition n'a pas d'étalon.* »¹⁵⁹

¹⁵⁶ Pouillon, 1977.

¹⁵⁷ Lenclud G., « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Détienné M. (dir.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp.25-44 : p.43.

¹⁵⁸ Pouillon, 1977, p.207.

¹⁵⁹ Lenclud, 1987, p.121.

En résumé, des pratiques, actes et énoncés partagés peuvent être dits traditionnels quand ils satisfont certaines conditions : ils sont intentionnels, mémorisés, diffusés, c'est-à-dire transmis par des individus et reçus par d'autres. Cette transmission et cette réception ne signifient pas pour autant une reproduction mécanique. La reproduction est avant tout générative ne serait-ce que parce que « toute interprétation porte la marque distinctive de l'interprète »¹⁶⁰. L'essentiel, comme l'a noté Pouillon¹⁶¹, n'est pas que la réitération soit fidèle mais, le cas échéant de croire se conformer correctement à la tradition. Cette observation permet de réitérer l'importance de l'imaginaire dans la construction sociale des comportements traditionnels. C'est précisément le partage de cet imaginaire qui est souvent véhiculé par les discours : « c'est notre tradition », « on a toujours fait ainsi » (etc.). Dans ces cas-là, le partage de la croyance dans le partage des traditions est d'une grande efficacité lorsque ces pratiques, actes et énoncés sont revendiqués comme relevant d'une tradition, ce n'est pas une condition nécessaire car beaucoup de comportements traditionnels incorporés, comme certaines techniques du corps, sont adoptés « sans y penser » et font partie de ce qui « va de soi », un « habitus »¹⁶². La revendication doit émaner de ceux qui les vivent ainsi et non pas seulement de ceux qui les mettent en scène.

En bref, ce que l'on appelle « tradition » doit relever d'une invention vécue et d'une invention décrétée, en quelque sorte sur commande. Peu importe ensuite que ces pratiques, actes et énoncés soient transformés ou pas. Tant que la transmission persistera, les discours légitimeront les nouvelles formes transmises et ils doivent être le fait d'un nombre significatif d'individus en regard du groupe considéré.

Cette seconde partie du binôme, « tradition » mot-outil qui, pour Lenclud cache un mot-problème¹⁶³, ne paraît donc pas « banalement évident », selon les termes du constat fait par Boyer¹⁶⁴. Il serait donc illusoire de prétendre en épuiser ici les ambiguïtés. Pour de nombreux chercheurs, il relève de l'imprécis et du réinterprétable. On peut voir dans cette commodité une des raisons du succès des différentes

¹⁶⁰ Boudon R., Bourricaud F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, [1982] 2004, p.575.

¹⁶¹ Pouillon, 1977.

¹⁶² Mauss, *op. cit.*, p.368.

¹⁶³ Lenclud, 1994, p.25.

¹⁶⁴ Boyer, *op. cit.*.

expressions qui juxtaposent le terme : tradition et modernité, invention des traditions, traditions populaires (etc.).

Aussi nous paraît-il utile de reconsidérer le binôme invention/tradition, en reprenant les principales critiques contre le paradigme qui se sont manifestées notamment en anthropologie.

Comme nous le suggérons précédemment, la première critique, concernant ce paradigme, revient à le considérer comme inutile car ce que nous nommons « traditions » et ce que nous qualifions de « traditionnel » a obligatoirement été inventé un jour. Ces pratiques et énoncés, dénommés « traditions » ou qualifiés de « traditionnels », selon un sens commun partagé aussi bien par les chercheurs que par les enquêtés, d'une part, n'existeraient bien entendu que parce qu'ils ont été un jour inventés : « *Toute tradition est bien sûr inventée.* »¹⁶⁵ et, d'autre part, auraient des propriétés matérielles – on peut d'ailleurs les ethnographier –. Dès lors, ne devient-il pas inutile de préciser que la tradition est inventée, rappellent les critiques ?

Cet argument présente les traditions dans une inévitable continuité : « *L'inventeur est agi par ce qu'il invente et qui, par conséquent, préexiste pour une part à l'invention.* »¹⁶⁶ L'invention des traditions n'est alors pas considérée comme un phénomène récent, et n'est en aucun cas propre à la modernité. Sur ce point, les anthropologues sont bien placés pour savoir que toute culture, tout trait culturel est une production historique. Mais les réserves sur la banalisation du processus d'invention des traditions qui résulte de cette objection démontrent que mettre sur le même plan les « traditions inventées modernes » et les « innovations culturelles traditionnelles » revient en effet à considérer – entre autres – que l'ensemble des sociétés, traditionnelles comme modernes, partagent un même rapport à la culture, et une même manière d'y symboliser l'appartenance collective.

Une bonne part du malentendu interprétatif tient au fait que nombre de spécialistes des cultures locales croient trouver la résurgence ou la permanence d'une tradition dans le réinvestissement symbolique de matériaux anciens. Leur ligne argumentaire peut être résumée ainsi : des éléments traditionnels perdurent dans l'affirmation identitaire moderne, donc celle-ci peut être dite sinon traditionnelle, du

¹⁶⁵ Goody, *op. cit.*, p.290.

¹⁶⁶ Candau J., *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.

moins en continuité avec la tradition. En d'autres termes, les traditions inventées sont peut-être récentes – et peut-être même dotées de fonctions et de significations modernes – mais elles demeurent encore « traditionnelles » ou « ethniques » en ce qu'elles font usage de matériaux anciens.

Il paraît pourtant clair que les traditions inventées ne peuvent être considérées comme « encore traditionnelles » lorsque ces éléments subsistent. C'est au contraire *parce qu'ils subsistent de cette manière-là* – réifiés en symboles de « la culture » ou de l'identité – que les traditions inventées peuvent être caractérisées comme modernes, quand bien même elles feraient recours à des éléments décontextualisés du passé.

En effet, le nouveau rapport à la culture, engagé au travers de « l'instrumentalisation » des traditions censées provenir du passé, a deux caractéristiques complémentaires. Il prend place, tout d'abord, dans un univers social où les traditions ont cessé d'être envisagées comme la norme suprême, la source de toute légitimité, le fondement de l'ordre social et politique. Ces traditions font désormais l'objet d'un discours critique visant à les réformer ou à les abolir – que l'on pense au combat des Lumières contre les « superstitions » –, mais objet aussi, à l'inverse, d'une nostalgie romantique et que l'on retrouve aussi bien aux origines du folklore que du nationalisme ethno-culturel. La seconde caractéristique de ce rapport à la culture tient à la place nouvelle que celle-ci occupe dans la société moderne.

Reprenons l'exemple des langues. Jamais, le fait de parler une langue n'avait eu auparavant autant d'importance politique. Progressivement s'est mise en place l'idée que l'appartenance communautaire ou nationale doit être basée sur des critères culturels, et notamment linguistiques. Les sociétés sont désormais représentées comme des ensembles d'individus censés être libres et égaux mais censés également avoir tous quelque chose en commun : une culture a priori spécifique, éternelle et immuable. Cette culture, considérée comme « l'Ame du Peuple », c'est-à-dire comme une véritable entité « spirituelle » ou « abstraite », est néanmoins susceptible de se donner à voir, de *s'incarner* littéralement dans des choses : costumes, danses, chants populaires (etc.). Ces repères d'adhésion vont se mettre à fonctionner dans le cadre des traditions inventées comme symboles de l'identité, comme symboles d'appartenance ou d'identification à ces ensembles sociaux nouveaux, représentés comme communautés de culture. Il ne suffit pas que les mêmes symboles soient utilisés pour que le

symbolisme soit identique ni que les fonctions sociales des symbolismes anciens soient conservées. Les mêmes signes peuvent évidemment être utilisés et faire sens dans des codes différents.

Cette *rétro-projection* du présent dans le passé¹⁶⁷ n'est pas spécifique au seul paradigme d'invention de traditions, mais semble bien caractériser toute l'époque militante du culturalisme. En effet, à l'époque du militantisme anti-colonial, la réappropriation des formes culturelles et symboliques autochtones passe aussi par une « chosification » de la culture, c'est-à-dire par la sacralisation d'objets, rituels ou banals, détournés de leur fonction initiale, et érigés en symboles identitaires. Tout se passe comme si les acteurs cherchaient, en rassemblant les témoins de ce qui devient peu à peu le patrimoine, à démontrer l'existence d'une *culture définie par son caractère homogène et fédérateur*, par opposition aux spécificités culturelles et linguistiques micro-locales ou, pour reprendre la terminologie d'Ernest Gellner, d'une « haute culture » devenue l'emblème d'une nation¹⁶⁸.

Le second argument opposé à la thèse de l'invention des traditions est le postulat de la continuité malgré le changement, et sur lequel nous venons déjà d'avancer quelques remarques. L'exploration sémantique peut donc se faire en distinguant les usages de la notion comme un outil heuristique et, d'autre part, au titre de ce que Lakoff et Johnson¹⁶⁹ nomment des « *métaphores ontologiques* »¹⁷⁰ et Candau « *l'illusion ontologique* »¹⁷¹.

On reconnaîtra cette fois que les traditions inventées prennent naissance dans un univers social, politique et culturel moderne, basé sur des principes très différents de ceux sur lesquels sont assises les sociétés traditionnelles. Mais l'on affirmera aussitôt qu'une profonde continuité unit néanmoins les traditions inventées, malgré les

¹⁶⁷ Pouillon, 1975.

¹⁶⁸ Gellner, *op. cit.*, p.114.

¹⁶⁹ Lakoff G., Johnson M. L., *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Ed. de Minuit, 1985.

¹⁷⁰ Dans la métaphore, on voit ordinairement un usage particulier, « figuratif », du langage, propre à la poésie et à la rhétorique. Lakoff et Johnson critiquent ce point de vue ; ils montrent que notre langage tout entier, dans son usage le plus quotidien et terre à terre, est traversé par la métaphore. Il y a des aspects fondamentaux de notre expérience dont nous ne pouvons pas ne pas parler de façon métaphorique, tout simplement parce que les *concepts* au moyen desquels nous appréhendons ces aspects de l'expérience sont d'emblée métaphoriques. Pour une approche complète des métaphores ontologiques se reporter à Lakoff, Johnson, « Les métaphores ontologiques. », *op. cit.*, chapitre 6, pp.35-41.

¹⁷¹ Candau, *op. cit.*.

apparences, aux formes culturelles du passé. Par conséquent la notion d'invention de la tradition, nous dit Candau, induit un glissement sémantique qui entretient « *l'illusion ontologique d'une tradition assimilable à une substance* »¹⁷², après avoir été inventée, redécouverte ou relancée. Or, pour certains auteurs, la tradition n'a aucune propriété matérielle, pas plus d'ailleurs que la culture ou l'ethnicité et bien d'autres encore de nos objets de recherche, elle n'est qu'une abstraction, qu'une idée, « *un point de vue* »¹⁷³ que nous nous faisons, ou que les individus se font d'un ensemble de pratiques et d'énoncés.

De fait, la notion permet-elle ou non de donner un sens plausible aux observations ? Il conviendrait d'ailleurs de considérer différemment le statut du mot tradition au singulier et au pluriel : « *Nous associons à la notion de tradition la représentation d'un contenu exprimant un message important, culturellement significatif et doté pour cette raison d'une force agissante, d'une prédisposition à la reproduction.* »¹⁷⁴ On tombe alors dans le registre des métaphores ontologiques qui, selon Lakoff et Johnson, sont des « *manières de percevoir des évènements, des émotions, etc., comme des entités et des substances* »¹⁷⁵. Il y a métaphore, selon ces auteurs, lorsque nous appréhendons quelque chose – un aspect de la réalité – en termes d'autre chose. L'étude minutieuse de notre langage quotidien, par exemple, révèle que nous traitons le temps sur le modèle de l'espace, la discussion sur le modèle de la guerre (etc.). Ces métaphores – largement culturelles – ne sont pas de simples façons de parler, elles sont constitutives de notre pensée, de notre expérience du monde, et informent ce que nous appelons la « *réalité* »¹⁷⁶ ou pour reprendre Boyer¹⁷⁷, la « *vérité* ». Mais, ajoutent Lakoff et Johnson, « *(...) le simple fait de considérer une chose qui n'a pas d'existence physique comme une entité ou une substance ne nous permet pas d'y comprendre grand-chose.* »¹⁷⁸

Et c'est ce problème que pose la notion d'invention des traditions, lorsqu'on s'attache au binôme. Soit on veut dire littéralement que la tradition est inventée, délibérément ou pas, par des membres des sociétés considérées, soit on veut dire autre

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Pouillon, 1977.

¹⁷⁴ Lenclud, 1987, p.112.

¹⁷⁵ Lakoff, Johnson, *op. cit.*, p.36.

¹⁷⁶ *Idem*, p.35-41

¹⁷⁷ Boyer, *op. cit.*

¹⁷⁸ Lakoff, Johnson, *op. cit.*, p.37.

chose prétendant qu'il s'agit d'une notion « exploratoire », forgée en vue de rendre intelligibles certains phénomènes propres à ces sociétés. Dans le second cas, la notion pourrait conserver son statut d'outil heuristique si était ensuite clairement définie ce que l'outil entend expliciter. Mais, dans la littérature consultée, il semble que chaque fois que cette « chose » est définie – ce n'est pas toujours très clair – on retombe aussitôt dans le premier cas de figure, c'est-à-dire l'hypothèse de l'invention d'une essence nommée « tradition ».

En fait, nonobstant toutes les dénégations et les édulcorations rhétoriques d'une partie de ses commentateurs – ce qui est dit ne serait pas vraiment ce qui est dit –, c'est bien cette seconde acceptation que retient Hobsbawm : « *L'utilisation de matériaux anciens pour construire à des fins entièrement originales des traditions inventées d'un type original.* »¹⁷⁹

Ainsi la construction de l'entité politique Etat-Nation et des communautés nationales se fait sur une base culturelle. La culture est alors considérée comme une « entité spirituelle » qui, en s'incarnant dans des choses : langues, costumes, danses, chants populaires, styles architecturaux, ludodiversité (etc.), devient le symbole des nouveaux ensembles sociaux. Et, pour répondre à l'argument de la continuité, si nous retrouvons dans le nationalisme un fonds commun de mythes et de symboles pour s'emparer des masses, comme le soutient Smith, ces mythes et ces symboles n'ont plus la même signification ni les mêmes fonctions : ils deviennent des symboles identitaires constitués en « *symboles quasi religieux modernes* »¹⁸⁰.

La mobilisation de la tradition au service de l'identité démontre que le discours puise sa légitimité dans une manipulation ou une instrumentalisation de la mémoire, entendue comme la sélection de traits et d'événements historiques précis, dont l'interprétation, en termes coutumiers, sert des desseins résolument idéologiques.

Bousculant les lieux communs de la rhétorique de la tradition et de la modernité, le paradigme des traditions inventées permet ainsi d'appréhender une gamme très large de phénomènes de réinterprétation symbolique qui montrent que la représentation d'une légitimité intrinsèque du « traditionnel » est en fait sans cesse réinstrumentalisée, et cela au sein même des sociétés que l'on dit traditionnelles.

¹⁷⁹ Hobsbawm, 1995, p.179.

¹⁸⁰ Smith, 1981, 1989, 1991.

Par ailleurs, on ne peut considérer, comme voudraient le faire croire certains post-modernistes, que les inventions de traditions seraient à comprendre comme perte d'authenticité, ou décadence culturelle. Nul ne conteste que la modernité puisse faire l'objet d'appropriations culturellement spécifiques, et nombreux sont même ceux qui estiment que les phénomènes de changement constituent une voie privilégiée pour penser les permanences culturelles.

Mais la célébration idéaliste de la continuité culturelle – qui prend des accents clairement populistes dans les travaux post-modernistes les plus empressés à cautionner les discours et les croyances – ne conduit le plus souvent qu'à sous-estimer que les différentes variantes des affirmations culturalistes actuelles sont d'abord « (...) *moins une réaction à la globalisation, comme on le dit souvent, qu'un effet de globalisation.* »¹⁸¹, et à minimiser les effets des transformations profondes des sociétés locales.

C'est bien dans ces cadres et ce contexte qu'il faut replacer l'étude menée ici, tant dans les enjeux et les conséquences de la construction de la Nation française vis-à-vis de ses *provinces* et de la Bretagne en particulier, que de la propre (re)définition de cette dernière sur le socle de « ses caractéristiques » – inventées, imaginées et réelles – notamment culturelles et plus spécifiquement ici de ses pratiques corporelles.

1.3. Reconstruction du gouren, acculturation et invention de l'Etat-Nation.

Comme énoncé en préliminaires, au XIX^e siècle se pose de manière accrue le problème des identités précisément parce que le projet républicain d'acculturation et son « nationalisme » patriotique et unificateur met en relief des identités plurielles et, par contraste, des identités bretonnes. Dans cette France des terroirs, l'intrusion des « étrangers culturels » sur le littoral participe aussi à la vaste entreprise d'acculturation portée par des appareils d'Etat – dont il faut rappeler les deux grandes problématiques : nationaliser et civiliser les provinces (de) sauvages. L'uniformisation de l'administration et du droit, l'accession à la vie politique notamment par le vote, la conscription, les gymnastiques, l'alphabétisation, (etc.) transforment les gens en

¹⁸¹ Bayart J.-F., Geschiere P., Nyamnjoh F., « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. », *Critique Internationale*, n°10, janv. 2001, pp.177-194 : p.190.

citoyens, les « *Peasant[s] into Frenchmen* »¹⁸² (les « paysans en français »). La transformation des frontières de l'Etat et de sa politique a des conséquences matérielles durables et substantielles pour ses citoyens.

La naissance de l'Etat-Nation français et particulièrement l'avènement de la Troisième République marquent alors d'une certaine manière le progressif réinvestissement du gouren par l'ensemble de ses acteurs comme d'autres l'ont fait pour d'autres pans de la mosaïque culturelle bretonne.

L'objet est donc marqué historiquement par des enjeux culturels, sociaux et politiques qui le dépassent parfois. Pourtant tout n'est pas si simple puisque l'histoire du gouren elle-même, à l'examen attentif, révèle des enjeux collectifs complexes auxquels se superposent des enjeux particuliers.

Ce conflit identitaire, politique et culturel entre l'Etat-Nation républicain, jacobin (centralisateur), et les régions et leurs particularismes, à l'examen révèle plus qu'une « résistance » culturelle mais l'existence ou la co-existence d'un même processus de (re)construction identitaire, qui pour s'autojustifier use au besoin de « ruses » comme l'invention de traditions. Chaque entité façonne alors les conditions matérielles permettant de diffuser un discours légitimant et s'emploie à définir une identité collective, « (...) *des traits, des valeurs, des symboles, des images de soi et des autres (...)* »¹⁸³, puis se donne un patrimoine intellectuel, esthétique, et coutumier. Ces entités collectives formulent jusqu'à des utopies pour esquisser un avenir exaltant. Ces démarches créent la communauté, au prix de « (...) *stratégies, (...) ruses, (...) parades (et) subterfuges (...)* »¹⁸⁴ qui visent à maintenir « (...) *une apparence de cohésion dans l'imaginaire collectif.* »¹⁸⁵.

Cela permet, au-delà d'une apparente continuité de fond – la pratique semble inchangée vue de l'extérieur – de repérer, en profondeur, des ruptures de sens. D'un côté des pratiques qui semblent intemporelles, de l'autre une histoire, notamment politique, dans laquelle le pouvoir se saisit plus ou moins ouvertement de ces pratiques,

¹⁸² Weber E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976 - traduction française, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983.

¹⁸³ Hobsbawm, Ranger, 1983, p.35.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

de symboles identitaires comme la langue, pour les détourner, les éradiquer ou les affaiblir.

Entre le jeu et la lutte devenue sportive¹⁸⁶ au XX^e siècle, il n'y a alors pas qu'une simple filiation technique, mais plutôt une histoire faite de discontinuités et de ruptures propres à transformer le jeu en un autre visiblement identique, mais différent dans ses déterminants sociaux et ses significations. En apparence seulement, le gouren semble inchangé, immobile, vestige d'un autre temps dont l'authenticité confine à l'anachronisme troublant. Dans la pratique, un ensemble d'éléments – rites, tenues, organisations, sociabilités, etc. – se sont transformés. Tirailé « entre-deux », le gouren, comme d'autres ludodiversités arrivées jusqu'à nous, se perpétue, se transforme, se renouvelle. L'histoire montre ainsi comment se transmet un héritage à la fois réel et fictif, une tradition (ré)inventée, pour légitimer le gouren en lui offrant des racines nobles. Ces processus traduisent, de fait, comment la culture du corps s'est elle-même modifiée.

En même temps que ces traits structurent l'activité, la pratique est en retour porteuse d'un signifiant véhiculé par et pour ses adeptes dans leurs façons d'être, d'agir, de penser et de construire leur culture. Si ces caractéristiques évoluent, ce n'est pas pour autant qu'elles ne traduisent pas la permanence d'une expression communautaire puisque le jeu n'est pas simplement le reflet d'une culture et de ses valeurs, il en est aussi le producteur.

De ce fait, nos travaux engagés depuis la maîtrise¹⁸⁷ montrent en quoi la période de l'Entre-deux-guerres constitue une bascule dans l'histoire de la lutte bretonne. En effet, jusque là abordé comme une pratique traditionnelle dans sa forme et ses significations, le jeu se reconfigure en adoptant les cadres et la forme du sport moderne au moment même où ce dernier connaît des mutations importantes, notamment parce qu'il tend à s'ériger en véritable culture de masse tant sur le plan des pratiques que du spectacle.

¹⁸⁶ Nous reviendrons sur la définition des caractères sportifs dont se pare le gouren dans la troisième partie de ce chapitre intitulée « Du jeu au sport ».

¹⁸⁷ Epron A., *La lutte bretonne dans les années 1920-1930 : du jeu traditionnel au sport moderne*, Mémoire de maîtrise STAPS, Rennes, 2002 ; Epron A., *La lutte bretonne sous la Troisième République : enjeux de mutation et mutation des enjeux. La sportivisation comme revendication d'identité ?*, Mémoire de DEA STAPS, Rennes, 2003.

Cette rénovation « sportive » du gouren, menée par le Docteur Charles Cottonec (1876-1935), barde breton, prend racine tant dans le processus socio-culturel de *sportivisation*¹⁸⁸ entamé depuis le XIX^{ème} siècle – dans une « *France au centre de la modernité sportive* »¹⁸⁹ – qu'en réaction à la « *nationalisation des masses* »¹⁹⁰, au profit d'une culture républicaine construite sur la base de valeurs patriotiques mettant en péril les particularismes locaux.

Ainsi, l'école, l'armée, l'église, avec leurs sensibilités propres et à leur mesure, ont chacune contribué à forger le sentiment de nation, de patrie et de civisme¹⁹¹. Le contrôle de la jeunesse par les gymnastiques a très largement relayé la problématique de l'acculturation, affirmant par l'organisation structurée d'exercices d'ordre et de préparation physique et morale son attachement patriotique à la Nation et à la République. Construction qu'incarne plus particulièrement le succès des sociétés de gymnastique et de tir dont la Bretagne en général, et certaines zones comme l'Ille-et-Vilaine en particulier, ont été de fertiles réceptacles¹⁹².

Ce projet dessine les contours d'un corps dressé¹⁹³, discipliné, moralisé, dirigé et soumis à des fins de forces collectives nationales. Le corps est affecté dans sa structure même par ces changements de représentations et de cultures. « *En rupture avec l'ancien régime corporel de la "force rustique", qui en impose, échappant au contrôle et révélant des savoirs traditionnels acquis indépendamment, forces et pratiques inquiétantes (...)* »¹⁹⁴ sont disqualifiées.

La fête gymnique et le spectacle sportif – perçu à l'origine comme moins nationaliste¹⁹⁵ – ont contribué ensemble et de manière pourtant distincte à la diffusion d'une culture corporelle nationale puis internationale. Tous deux intégraient un habitus

¹⁸⁸ Elias N., Dunning E., *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

¹⁸⁹ Loudcher J.-F., « La France au centre de la modernité sportive ? (XIX^e siècle-années 1930) », dans Tétart P. (dir.), *Histoire du sport en France, du Second Empire au Régime de Vichy*, tome 1, Paris, Vuibert, 2007, pp.107-127.

¹⁹⁰ Mosse, *op. cit.*.

¹⁹¹ Gay-Lescot J.-L., *Le développement du mouvement associatif sportif et de l'éducation physique en Ille-et-Vilaine de 1870 à 1939*, thèse d'histoire, Rennes, 1985.

¹⁹² Robène L., Epron A., Bodin D., Héas S., « Le sport en Bretagne, l'invention d'une passion », *Bretagne[s]*, n°7, juillet-septembre 2007, pp.6-13.

¹⁹³ Vigarello G., *Le corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.

¹⁹⁴ Lacombe P., *Corps enchaînés, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993.

¹⁹⁵ Gounot A. et al., *Les politiques au stade. Etude comparée des manifestations sportives du XIX^{ème} au XXI^{ème} siècle*, Rennes, PUR, 2007.

corporel singulier¹⁹⁶ : un corps universel participant de la perte d'identité et privilégiant l'uniformisation culturelle donc la répression implicite de pratiques préexistantes ou leur folklorisation. C'est bien la gymnastique républicaine qui dans un premier temps, a été le principal concurrent du modèle ludique traditionnel¹⁹⁷. Non seulement parce que sa dimension disciplinaire supposait l'assujettissement de tous à un même référent identitaire : la Nation, la Patrie, la République, mais surtout, comme le souligne Pierre Chambat¹⁹⁸, parce que le caractère véritablement populaire de la gymnastique, généralement sous-estimé, reposait précisément sur la dimension physique et foncière de cette activité ainsi que sur sa capacité à mettre en scène une citoyenneté en actes. Le caractère foncier de l'activité faisait écho, dans la culture traditionnelle, aux travaux du corps qui comme le rappelle Loux, était « (...) *le pivot de toute la vie, le support de toute symbolisation.* »¹⁹⁹ Dès lors, la gymnastique se substituait avantageusement aux jeux en imposant de nouvelles normes et sociabilités, de nouvelles manières de dépenser ses forces, au service non plus de son village ou de sa communauté mais de la patrie²⁰⁰.

Cependant, les périodes délimitées et analysées depuis nos premiers travaux – l'Entre-deux-guerres puis la Troisième République – ont montré leurs limites, notamment quant à l'éclairage de notre problématique d'inventions de traditions. D'abord parce qu'il existe un véritable risque de prendre le sens de ces « quelques années » d'histoire pour *le* sens de l'Histoire. Et, par ailleurs, des éléments posés comme authentiques ou caractéristiques de la pratique de la lutte bretonne – à l'image, nous le verrons, du serment des lutteurs présenté comme l'héritage des formules locales du défi ancestral – se révèlent tant des résurgences anciennes, remises au goût du jour, que de pures créations contemporaines auxquelles ont été associées des racines lointaines par souci de crédibilité et d'anoblissement²⁰¹.

¹⁹⁶ Fauché S., Callède J.-P., Gay-Lescot J.-L., Laplagne J.-P., *Sport et identités*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹⁹⁷ Arnaud P. (dir.), *Les athlètes de la République, gymnastique, sport et idéologie républicaine, 1870-1914*, Toulouse, Privat, 1987.

¹⁹⁸ Chambat P., « La messe républicaine. », *Traverse*, n°21-22, 1981, pp.196-204.

¹⁹⁹ Loux F., *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979, p.11.

²⁰⁰ Arnaud P., Camy J. (dir.), *La naissance du mouvement associatif en France*, Lyon, PUL, 1986.

²⁰¹ Pociello C., « Du pays où la force est vertu... Contribution à l'histoire sociale du rugby français. », *Histoire sociale des pratiques sportives, Travaux et Recherches en E.P.S.*, INSEP-MJS, n°8, décembre 1985, pp.57-76.

A l'image du récit historique instillant l'imaginaire d'une France homogène, une, indivisible, essence métahistorique présente dans une Gaule mythique originelle, les discours sur le gouren prolongent, produisent et reproduisent ce type de récit à tel point que sont créées des vérités, qui ne sont plus questionnées en gouren. Ainsi le *maout* ou bélier, qui récompense aujourd'hui le vainqueur d'un tournoi *mod-khoz* c'est-à-dire « à l'ancienne mode », peut-être véhiculé comme forme de récompense ancestrale alors que les premières mentions d'un tel prix connues n'apparaissent qu'au XVIII^e siècle en gouren²⁰².

Dans le cadre d'une revalorisation et d'une réappropriation, par ces Bretons, d'attributs de la culture bretonne, le regain d'intérêt porté aux héritages, à la mémoire, et le succès que rencontrent les différentes manifestations et travaux en la matière, donnent donc le sentiment de s'inscrire dans une perspective historicisante, fondée à produire des connaissances historiques ou tout au moins à permettre de refléter « fidèlement » ce que l'on imagine être *le* passé. Dans ce mouvement culturel, des sympathisants de la lutte bretonne ont influencé et construit des représentations qui continuent encore aujourd'hui d'imprégner les imaginaires des gourenerien²⁰³.

Nous voulons ainsi montrer, par l'analyse de la construction du gouren en « sport traditionnel », que les innovations cachées derrière l'apparence de l'ancienneté ne se confinent pas seulement dans ce que la théorie de la modernisation appelle les « sociétés traditionnelles » mais font partie intégrante des sociétés contemporaines.

L'histoire nous laisse peu de traces matérielles quant aux manières de lutter transmises quasi exclusivement par la tradition orale jusqu'au XX^e siècle. Au-delà de la problématique, faire débiter l'analyse au XIX^e siècle se justifie dès lors que sont prises en considération et mises en regard les sources, les temporalités de la pratique considérée et les mouvements plus larges de l'histoire politique, sociale et culturelle dans lesquelles s'insèrent les logiques de pérennisation, de rénovation ou de réinvention attachées à la survie culturelle des pratiques de la lutte bretonne.

²⁰² Le Menn G., « Ar Gouren. Les premiers témoignages. (XIV^e – XVII^e siècles) », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne* (MSHAB), tome LXXI, Rennes, 1994, pp.61-85 : p.78.

²⁰³ « Lutteurs » au pluriel en langue bretonne, le singulier étant « gourener ».

Pour artificielle qu'elle soit, la périodisation reste nécessaire à l'approche historique. « On ne peut embrasser la totalité sans la diviser. »²⁰⁴ rappelle Antoine Prost. Il importe alors de définir un cadre cohérent à l'intérieur duquel l'objet étudié prend sens. Situer des « *Limites floues et des frontières vives.* »²⁰⁵ qui permettent de saisir les continuités, les ruptures et les chevauchements des particularités érigées en symbole. La période retenue – nous traversons deux siècles d'histoire, du XIX^e au XXI^e siècle – n'est peut-être pas plus une entité temporelle permettant de définir un cadre d'analyse pertinent puisque, comme l'a noté Hobsbawm lui-même, le processus d'invention de la tradition peut être, dans certains cas, antérieur à l'émergence des Etats-Nations.

Depuis le début de nos recherches, les documents dévoilés particulièrement à partir de la fin du XVIII^e siècle semblent, à première lecture prolonger les descriptions des siècles précédents, notamment celles datant du Moyen Age ; Sans doute parce que les premières sources de gouren identifiables en sont extraites. Les discours promulguant l'intemporalité de la pratique de lutte en Bretagne participent à conforter ces représentations. A l'image de ce que suggère Jérôme Pruneau au sujet des joutes languedociennes, à l'observation aujourd'hui, ces *joutes* atteignent « (...) *une contemporanéité qui apparaît presque anachronique tant les caractéristiques de ce microcosme rappellent l'authenticité d'un autre temps. Du moins au premier regard.* »²⁰⁶ En cherchant à repérer l'expression de cette fixité en lutte bretonne, on distingue une identité qui « saute aux yeux », une identité de surface, qui s'impose comme l'image d'une vérité qui semble avoir traversé les âges, alors même que rites, tenues, organisations et sociabilités de la pratique considérée se sont transformés.

Ces changements ne peuvent être appréhendés sans que soit pris en considération les différents niveaux de contextes. La lutte s'inscrit dans des temps et des espaces géographiques, sociaux, politiques et économiques aussi mouvants qu'hétérogènes, justifiant ainsi l'intérêt d'une mise en tension des ancrages conjoncturels et structurels du jeu²⁰⁷. En effet, les *pays bretons* sont abolis et remplacés

²⁰⁴ Prost, *op. cit.*, p.114.

²⁰⁵ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bromberger C., Morel A., *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

²⁰⁶ Pruneau J., *Les joutes languedociennes. Ethnologie d'un « sport traditionnel »*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.16.

²⁰⁷ Defrance J., *Sociologie du sport*, Paris, La Découverte, 1995.

par cinq départements après la Révolution²⁰⁸. La Bretagne, dont le duché avait été annexé en 1532, cesse d'exister avec la suppression de son Parlement en septembre 1790 – « la France est une et indivisible » – et son autonomie prend effectivement fin avec la constitution de 1804 faisant de Napoléon Bonaparte, l'Empereur des Français.

Au-delà, rappelons que ces deux siècles voit corollairement s'intensifier les règles du contrat social, se renforcer les Etats-Nations – avec leurs pendants en terme d'acculturation, de colonisation voire de négation des minorités – ainsi que, plus récemment, se mondialiser les modes de vie et d'échanges faisant craindre l'universalisation et surtout la pensée unique.

Enfin, au cours des deux siècles étudiés, outre le progressif intérêt porté au corps, se développent les sports dits modernes, qui « (...) ont construit leur trajectoire en même temps qu'ils se sont développés. »²⁰⁹. Puis se popularisent les pratiques sportives avec le développement d'une culture de masse, à partir de l'Entre-deux-guerres, et l'expansion de la civilisation des loisirs²¹⁰ au cours des années 1960.

En jouant ainsi sur les focales, histoires sociale et culturelle, politique, locale, immédiate (etc.), nous pouvons identifier ce que peuvent être les luttes bretonnes dans une approche anthropo-historique, tant dans les sociabilités et les motricités, que dans les représentations et les imaginaires dans lesquels elles prennent sens.

Nous optons dès lors pour une partition institutionnelle des temps car ils sont immédiatement visibles. Effectivement, après une tentative infructueuse d'institutionnalisation au début du XX^e siècle, la création de la Fédération des Amis des Luttes et Sports Athlétiques Bretons ou FALSAB en 1930, a notamment visé, à son échelle, à favoriser l'édification d'une dynamique identitaire collective vécue comme menacée. Cette dynamique est alors portée et légitimée par des arguments coutumiers. Les représentants de la FALSAB s'évertuent dans ce sens à concilier tradition et modernité, représentations, imaginaires et réalités.

²⁰⁸ Cf. annexes p.434.

²⁰⁹ Dumont J., Pruneau J., Celimène N., Saint-Albin S., « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : processus de « sportivisation » et « exhibition identitaire ». », dans Robène L., Léziart Y. (dir.), *L'homme en mouvement*, vol. 1, Paris, Chiron, 2006, pp.113-130 : p.115.

²¹⁰ Dumazedier J., *Vers une civilisation du loisir ?* Paris, Seuil, [1962] 1972 ; Sue R., *Le Loisir*, Paris, PUF, 1980 ; Corbin A., *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995 ; Yonnet P., *Travail loisir, temps libre et lien social*, Paris, Gallimard, 1999.

L'institutionnalisation sportive du gouren – au sens de jeu sportif défini par Parlebas, c'est-à-dire entendue comme une pratique régie « (...) *par une instance officiellement reconnue et ainsi consacré par l'institution.* »²¹¹ – est donc au cœur même des débats, conflits et enjeux qui marquent l'histoire de la pratique de lutte et sa place dans la construction identitaire bretonne : entre authenticité et métissage²¹², entre légitimité et rejet (etc.).

La lutte bretonne a vécu sur les ancrages de sa première fédération instituée en 1930 jusque dans les années 1960. C'est à partir de cette dernière décennie, et aux plus forts moments de la vague pour une reconnaissance des cultures régionales, que de nouvelles initiatives sont prises en faveur du gouren²¹³. Alors qu'à la création de la FALSAB en 1930, la *sportivisation*²¹⁴ faisait quasi consensus, des tensions et des conflits vont émerger au sujet des choix, des orientations et des projections donnés à cet élément de la mosaïque culturelle bretonne. Polémiques et conflits s'inscrivent en effet dans les questions relatives au sens et à l'identité de l'activité. En dernier ressort, questionner l'ancrage institutionnel et ses fractionnements, c'est aussi résoudre un problème qui concerne des choix idéologiques : la *sportification* est-elle l'unique voie vers la pérennisation du gouren : cette entreprise ne peut-elle pas prendre d'autres formes ? Quel sens prend ce processus pour les acteurs qui le portent ou le mettent en débat ?

Ces divergences de points de vue ont engendré la création d'une fédération concurrente, BRUG en 1964²¹⁵, qui a construit sa légitimité politique en acceptant l'habilitation jeunesse et sport dès 1965²¹⁶, promulguant la tutelle de la Fédération Française de Lutttes (F.F.L.), unique institution reconnue dans la gestion de toutes les formes de lutttes présentent sur le territoire national. De fait, en décembre 1967, la

²¹¹ Parlebas P., *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP, (2^e éd. augm.) 1999, p.201.

²¹² Amselle J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot & Rivages, 1999 ; Gleyse J., « Colonisation ou métissage dans les pratiques corporelles : le « texmex » ou le « hamburger » ? », *Corps et Culture*, n° 6/7, 2004.

²¹³ Jaouen G., *Les lutttes celtiques de Bretagne et du Cornwall*, Saint-Thonan, Confédération FALSAB, 2005, p.12.

²¹⁴ Nous usons indistinctement des termes « sportivisation », le plus usité, et « sportification » – préférés par des auteurs comme Defrance, *op. cit.* et Parlebas, *op. cit.* – ; pour plus de précision quant à ce que le processus ainsi nommé recouvre, se reporter à la troisième partie du chapitre.

²¹⁵ Déclarée le 13 juin 1964 à la préfecture de Quimper, B.R.U.G. veut dire « bruyère » en breton et est l'acronyme de « Breiziz Reiz Unanet evit ar Gouren » ou « Les vrais bretons unis pour la lutte bretonne ».

²¹⁶ Adhésion au Comité Anjou-Poitou-Bretagne de la Fédération Française de Lutttes.

F.F.L. autorise la création d'un Comité de Bretagne de Lutte. Mais cette affiliation n'est pas marquée du sceau de l'adhésion infaillible et de l'apaisement. En effet, l'« Association des Skolioù Gouren - Bodadeg Ar Gourennerien », ou BAG, est créée en mars 1974 afin de pallier à une éventuelle dissolution du Comité de Bretagne de la F.F.L.. L'année suivante quelques skolioù se regroupent même sous le nom de « Krog e barz »²¹⁷.

Après de multiples péripéties, les dirigeants et les lutteurs des deux entités fédérales – FALSAB et BAG – renouent contacts et parviennent à créer un climat favorable à l'avènement d'une seule institution en 1980. Depuis, cette structure, couramment appelée *Fédération de Gouren*, réunit l'ensemble des lutteurs bretons et assure la gestion et l'organisation de la pratique. Sur cette dynamique est même instituée dès 1985 une *Fédération Internationale des Luttes Celtiques* (FILC), alors même que la vague d'*ethnic revival*²¹⁸ fléchit.

Pourtant d'autres soubresauts ont marqué cette histoire. Dès 1982, une autre association voit le jour, la *Fédération des Amis des Luttes Traditionnelles et Sports Athlétiques Bretons* ou FALTSAB, revendiquant une « conception originale » du gouren en étroit lien avec celle fixée par Charles Cotonnec en 1930. Elle périlitera rapidement.

Dans les années 1990 à 2000, la question de l'identité bretonne est revenue sur le devant de la scène sous la forme d'une dynamique culturelle « tous azimuts » – la plus connue est celle du « rock-celtique » mais plus largement la musique, les chants et danses, la littérature, les jeux et sports (etc.) – à laquelle la lutte bretonne prend part.

Cette rapide évocation de l'histoire institutionnelle du gouren montre comment des lutteurs, pratiquants et dirigeants, ont cherché depuis le début du XX^e siècle à assurer reconnaissance et pérennité à leurs pratiques, en inscrivant la lutte dans les réseaux institutionnels à fort pouvoir légitimant. Même si des chevauchements ne peuvent être évacués dans le balisage chronologique de l'histoire du gouren, ces premiers éclairages dans la longue durée permettent de voir se dessiner des continuités et des ruptures notamment en termes d'enjeux et de sens, dans les processus de construction et reconstruction du gouren engagés par des groupes dont l'ambition est de

²¹⁷ Littéralement « croche dedans ».

²¹⁸ Smith, 1981 ; Fishman J. A. & al., *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*, Amsterdam, Mouton Publishers, 1985.

définir la pratique et les horizons légitimes du gouren. De fait, les réaménagements des techniques corporelles et sportives, des rites ou encore des règles et des aménagements qui encadrent la pratique, apparaissent de prime abord comme des conséquences de ces reconfigurations. Mais, ces repères et indicateurs nous permettent également de mettre en lumière les corrélations substantielles entre invention et gouvernance de la tradition. Le découpage ainsi mené n'oblitére pas l'analyse fine des réalités de terrain, confortant parallèlement, l'approche de type ethnologique et l'emploi d'outils à caractère ethnographique pour la période contemporaine (1980 à nos jours).

De plus, puisque nous cherchons aussi à dévoiler comment les discours sollicitent et décrivent la pratique pour en revendiquer la spécificité historique, identitaire, culturelle, il convient de dénouer, d'identifier et d'analyser les caractéristiques alors validées et érigées en symboles. C'est donc confronter discours officiels et officieux avec les pratiques de terrain.

Aujourd'hui encore, lorsque des aménagements sont discutés les arguments liant tradition et identité sont mobilisés pour défendre les positions respectives des acteurs. D'autre part, les ouvertures récentes à la modernité culturelle et sociale : didactisation sportive, féminisation et scolarisation, ainsi que les changements engendrés par les modifications technico-ludiques engagées particulièrement depuis les années 1960, deviennent plus lisibles, nous permettant ainsi d'évaluer leurs effets à terme.

Enfin, ces temporalités montrent comment s'inscrit et où se place plus largement le gouren dans l'histoire des ludodiversités.

L'étude pose d'emblée d'autres limites que celles induites par les chronologies. Les tentatives de définition présentent par exemple l'inconvénient de fixer durablement les éléments, les objets, alors que nous travaillons dans la longue durée sur des dynamiques et plus généralement sur des processus qui impliquent l'observation de changements parfois ténus. La labilité des phénomènes sociaux et leur inscription dans une dynamique du changement social induit la difficulté de les désigner avec suffisamment de précision, et ce de manière d'autant plus prégnante que nous investiguons près de deux siècles d'histoire. Pourtant définir prévient anachronisme, ethnocentrisme et animisme. Le modèle des durées superposées et hétérogènes formulé par Braudel s'avère dans ce cadre opératoire : « *L'histoire se situe à des paliers différents, je dirais volontiers trois paliers, mais c'est façon de parler, en simplifiant*

beaucoup. (...) En surface, l'histoire événementielle s'inscrit dans le temps court : c'est une microhistoire. A mi-pente, une histoire conjoncturelle suit un rythme plus large et plus lent. On l'a surtout étudiée jusqu'ici sur le plan de la vie matérielle, des cycles ou intercycles économiques. (...) Au delà de ce « récitatif » de la conjoncture, l'histoire structurale, ou de longue durée, met en cause des siècles entiers ; elle est à la limite du mouvant et de l'immobile et, par ses valeurs longtemps fixes, elle fait figure d'invariant vis-à-vis des autres histoires, plus vives à s'écouler et à s'accomplir, et qui, en somme, gravitent autour d'elle. »²¹⁹ C'est l'accumulation de traits significatifs qui permet de définir un objet historique que l'on observe évoluer dans le temps.

De plus, faire face à la variété des définitions proposées, tout en se heurtant à la diversité des réponses, constitue non seulement l'objet de l'étude mais, complémentairement, permet d'appréhender l'hétérogénéité du terrain et de réinterroger les concepts au regard des données recueillies. La réalité sociale se donne comme un véritable enchevêtrement de causes et d'effets selon des influences innombrables, parfois unilatérales, d'autres fois réciproques. Finalement, la confrontation aux réalités et pratiques de terrain met en évidence les nuances de signifiants et de signifiés que les mêmes termes recouvrent pour chaque entité ou institution des luttes bretonnes.

En gouren, imposée ou non, consentie ou non, la *sportivisation* a fait choix malgré des îlots de « résistances ». Mais cette orientation ne modifie-t-elle pas les traits et constituants identitaires et culturels de la pratique ? D'autant que, parallèlement à ce qui peut apparaître dans un premier temps comme une ouverture de la lutte bretonne sur le monde, comme une forme d'extension sportive dynamique des pratiques qui, dans les années 1930, a participé à leur conférer de nouvelles vertus, s'est jouée l'incorporation plus feutrée de nouvelles normes. L'arrivée de la nouveauté sportive est par ailleurs concomitante d'un ensemble de déplacements des normes et des formes culturelles que traduisent le déclin de la langue bretonne, les changements dans l'alimentation, l'apparition de réseaux nouveaux de communication et d'information, la baisse de la fréquentation des églises, la mécanisation du monde agricole et l'industrialisation, la scolarisation, les préoccupations liées à la santé et l'apparition du temps libre et du loisir. Elle ne constitue pas un élément isolé dans le paysage culturel breton mais bien

²¹⁹ Braudel F., « Histoire et sociologie », dans Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, [1958] 2007, p.189-190.

plutôt l'un des rouages de l'acculturation prise comme système. L'hypothèse d'acculturation dure – impositions de pratiques et mises en forme corporelles – doit être relativisée car accompagnée de changements plus doux, plus lents, plus subtils et parfois contradictoires dans leurs principes, par emprunts, échanges, réinterprétations, reformulations (etc.).

L'interrogation centrale traduit alors la complexité de l'émergence des sports traditionnels : le gouren, en adoptant les cadres du sport pour pérenniser sa pratique, a-t-il continué d'être appréhendé comme une pratique identitaire, porteuse des valeurs de la culture bretonne ?

Presque paradoxalement, le projet des luttes modernisées et revivifiées dans le creuset sportif s'inscrit dans la volonté de perpétuer, à travers l'existence d'un gouren fort, la force de la culture bretonne en valorisant ses enracinements dans les valeurs et les pratiques d'un terroir précisément remises en question par la modernité, par le changement culturel et social et par la volonté plus ou moins clairement exprimée de gommer les particularismes. Mais le sport, par la seule vertu de sa singularité ne suffit pas à pallier les vides qu'occasionnent ces mutilations. Des différences symboliques, des différences techniques, des différences éthiques ont participé à brouiller la vision d'une identité culturelle et d'une dynamique identitaire homogénéisante de la lutte bretonne. Mais, en définitive, de quelle tradition et de quelles identités parle-t-on ? La modernisation sportive ne s'est-elle pas imposée comme fondement de nouvelles aspirations identitaires ?

Alors, dans ce processus, comment se construit et s'invente la tradition corporelle et ludique de lutte bretonne ? Questionner les conditions de la définition et de l'affirmation d'identités dites bretonnes au regard du jeu sportif qu'est la lutte bretonne revient à étudier les modalités d'une mise en valeur et d'une instrumentalisation du patrimoine – entendu comme le symbole collectif officiel et légitime du passé et de la tradition d'un peuple et d'une culture qui incarnent cette identité.

Ce réinvestissement sportif de la lutte bretonne s'opère pour partie sur la base d'invention de la tradition²²⁰, où le rôle des acteurs (culturels, politiques, médiatiques, économiques, etc.) et des représentations qu'ils produisent et véhiculent, dans ces processus de valorisation, d'entretien, de développement du patrimoine corporel, est

²²⁰ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*

central. Les traditions inventées mettent en lumière l'important travail de redéfinition symbolique entrepris. Le souci de la pérennité du gouren et celui de sa fidélité à la tradition sont prolongés par l'invention de traditions qui mettent en évidence les diverses manipulations de mémoire collective engagées dans ce processus de construction identitaire. Les usages sociaux des symboles, des mythes et des rituels tendent ainsi à perpétuer la pratique ainsi que l'identité qu'elle revendique. Les luttes bretonnes réunissent une communauté qui se ressoude, se redéfinit, et représentent une mémoire collective vécue, réelle ou imaginée voire idéalisée. Mais en agissant ainsi, les acteurs font-ils des « racines » et du caractère traditionnel une ressource féconde pour l'avenir ?

La problématique est beaucoup plus complexe car la modernité sportive d'hier, peut-être à la fois perçue aujourd'hui comme la trahison d'un idéal ou décrite comme un vestige du passé. Au contraire, la tradition ré-inventée peut apparaître comme une forme de modernité en ce qu'elle patrimonialise le passé en lui redonnant un certain éclat, celui d'un héritage glorieux. L'histoire est alors convoquée pour garantir l'« authenticité » des productions et pour proposer une image valorisante et attractive des luttes bretonnes. De fait, l'enracinement de la pratique dans le temps apparaît alors comme un mode de légitimation mais aussi comme une dynamique qui peut aussi être source de conflits comme en témoigne les problématiques contemporaines de scolarisation et de féminisation des luttes bretonnes.

Les luttes bretonnes sont ainsi investies et véhiculées comme des objets patrimoniaux, c'est-à-dire traditionnel et identitaire, où les rites qui s'incarnent dans la pratique deviennent une pierre angulaire permettant d'exprimer toute la tradition nécessaire à renforcer l'existant, d'une part et d'intégrer les effets de la modernité pour que le gouren ne soit pas entièrement phagocyté par ses formes compétitives les plus agressives, d'autre part.

La question du sens de cette pratique en Bretagne passe par cette histoire à mettre en lumière autour de la mobilisation d'un discours, de l'invention d'une lutte et de son passé, de l'investissement voire du surinvestissement identitaire et du recours au discours sur le passé glorieux de la région, des ancêtres et des pratiques ancestrales.

Chapitre I : « La tradition n'est plus ce qu'elle était... ? »

Pour cela nous revenons en premier lieu sur les origines du gouren à travers les discours portés sur elles afin de cerner ce qui est de l'ordre du réel ou de l'invention.

2. Le gouren : lutte bretonne ?

2.1. Les origines : continuité réelle et fictive avec le passé ?

« Il est fréquent de constater que les adeptes enthousiastes d'une pratique corporelle tendent à s'approprier celle-ci, à en annexer les origines et les différentes actualisations historiques. Le cas de la lutte bretonne, qui a suscité un remarquable engouement local pendant des siècles, s'y prête particulièrement (...). »²²¹ En effet, la quête des origines est une demande lancinante. Il semble capital de découvrir un ancêtre, si possible prestigieux et lointain ainsi que l'écrit Jean-Michel Mehl : « (...) on recherche à tout prix l'origine de tel ou tel jeu et, pour ce faire, on essaie évidemment de retrouver quelques ancêtres [gréco-romains ou germaniques]. »²²²

Le gouren lui-même est sans cesse présenté comme un héritage celtique qui se transmet depuis de nombreuses générations. L'hypothèse sous-jacente à cette approche pose que la lutte bretonne d'aujourd'hui aurait traversé les siècles, peut-être en se transformant quelque peu, mais en gardant finalement les caractères qui lui confèrent sa spécificité. Elle serait l'un des aboutissements d'une lignée issue de styles qui auraient engendré, par filiations et métissages, une chaîne de pratiques de luttes apparentées les unes aux autres (perspective évolutionniste). René-Yves Creston, sans justification, ira même plus loin en avançant que « *Bien qu'il n'existe pas de documents sur elle, sur la façon dont elle était pratiquée autrefois, on peut sans doute, en faire remonter l'origine, non pas à l'arrivée des Bretons en Armorique au IX^e siècle, mais à l'antiquité celtique préchrétienne et peut-être préhistorique.* »²²³

Les parentés – filiation, proximité et antériorité – peuvent être multiples et reposent souvent sur fonds de nomadismes : militaires, marchands, colonisateurs et pèlerins. Les populations migrantes importent avec elles une partie de leurs usages, de leurs valeurs et de leurs jeux. Selon la conception diffusionniste, ce sont ces cheminements nomades qui sont à la source de la distribution proliférante des jeux sur

²²¹ Parlebas dans Jaouen, 2005, avant-propos, p.7.

²²² Mehl J.-M., « Rapport introductif », dans *Jeux, sports et divertissements au Moyen Age et à l'Age classique*, Paris, Editions du CTHS, 1993. p.12-13.

²²³ Creston R.-Y., *La lutte bretonne à Scaër*, Rennes, Editions B.A.S., 1957, p.7.

la planète. Pour la conception universaliste, ce sont de profondes tendances communes à l'espèce humaine. Elles entraînent une diffusion géographique qui détermine des aires culturelles où dominent certaines ludodiversités, engendrant parfois des métissages. Mais alors, quels héritages de lutte en Bretagne ?

2.1.1. Héritages celtiques : quelques certitudes ?

Si historiens et érudits identifient le gouren dès le Moyen Age, ils émettent l'hypothèse, que certains d'entre eux et les acteurs érigent parfois en vérité absolue, d'un brassage culturel, d'un métissage, entre une lutte apportée par les Bretons insulaires, fuyant l'invasion de leur territoire par les Saxons, les Angles et les Jutes²²⁴, et un style armoricain du haut Moyen Age, lors des migrations entre les IV^e et VI^e siècles en *Petite Bretagne*²²⁵. Serge Falézan précise que ce sont les peuplades du Cornwall et du Devon (sud-ouest de la Grande-Bretagne) qui apportèrent avec eux traditions et cultures, en Armorique au V^e siècle de notre ère²²⁶.

La cohérence de cette filiation est aussi généralement admise du fait que sur le territoire actuel du Kernow ou Cornwall²²⁷, la lutte cornique – *cornish wrestling* ou *wrasslin'* – apparaît aujourd'hui comme la forme celtique la plus proche du gouren notamment dans ses formes de corps ; la variation la plus visible résidant dans la *jacket* ou chemise. Par ailleurs, des échanges furent longtemps entretenus entre ces deux

²²⁴ D'ailleurs l'historien et linguiste breton Joseph Loth (1847-1934) proposait déjà dans sa thèse *L'émigration bretonne en Armorique* (1883), une étude sur la réalité, au V^e siècle, de l'émigration grand-bretonne dans le pays qui deviendra *ipso facto* la Bretagne. Ce texte fit longtemps l'objet de controverses passionnées, non dénuées d'ancrages politiques.

²²⁵ Le territoire de la future Bretagne, comme toute l'Armorique, fut conquis par les Romains lors de la guerre des Gaules. À la fin du V^e siècle, les Bretons de l'île de Bretagne (Grande-Bretagne actuelle), vraisemblablement chassés par les Anglo-Saxons, y ont émigré en masse, leur présence ayant été organisée antérieurement pour la défense de l'Empire romain face aux migrations germaniques. Ils ont donné leur nom à cette région, qui s'est longtemps appelée Petite Bretagne, par opposition avec leur île d'origine. Cf. « La Bretagne Insulaire de la conquête romane au IX^e siècle. », chap. 5, pp.89-96 et « L'immigration bretonne en Armorique. », chap. 6, pp.97-105, dans Monnier J.-J. et Cassard J.-C. (coord.), *Toute l'histoire de la Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2003 (4^e éd.).

²²⁶ Falézan S., *Skol Gouren BEAR, 1986-2006. 20 ans de lutte bretonne dans le Trégor*, Guingamp, Imprimerie de Guingamp, 2006.

²²⁷ La Cornouailles – en cornique *Kernow*, en anglais *Cornwall* – est un comté d'Angleterre situé à l'extrémité sud-ouest du pays. Il ne doit pas être confondu avec la Cornouaille (sans "s"), qui se trouve en Bretagne continentale.

provinces qui faisaient partie du même royaume de Domnonée²²⁸ au cours du haut Moyen Age. Ces parentés celtiques sont souvent confortées par le fait que des luttes caractéristiques existaient et existent encore dans les autres régions ou pays celtiques. En effet, d'après Henri Hubert²²⁹, les Brigantes – originaires d'une zone correspondant à la Suisse et à la Haute Bavière d'aujourd'hui – qui occupaient entre autres la Cumbria actuelle (nord-ouest de l'Angleterre) durant les premiers siècles de notre ère, ont ensuite émigré vers le sud-ouest de l'Irlande. Aux mêmes époques, les Dumnonii, tribu de Cornouailles, migrent en partie vers le nord de l'Armorique, le sud de l'Ecosse et en Irlande. D'ailleurs à la fin du XII^e siècle, Bretagne, Cornouailles, Pays de Galles et Cumbria parlent des langues très semblables. « *Il est donc assez illusoire de s'acharner à distinguer les apports armoricains et insulaires tant les deux cultures et les deux sociétés restent proches.* »²³⁰ ; D'autant que ces populations n'ont cessé d'entretenir des relations commerciales et culturelles²³¹.

Ces hypothèses peuvent également être confortées par l'existence de tournois organisés par les seigneurs et chefs de guerre, alors même que de nombreuses seigneureries saxonnes sont attribuées à des Bretons (XI^e-XIV^e siècle)²³².

« (...) s'il est aujourd'hui admis que les Bretons émigrèrent en masse du Cornwall et du Pays de Galles après la chute de l'Empire romain, il est par

²²⁸ La Domnonée désigne au VI^e siècle deux royaumes bordant les deux rivages occidentaux de la Manche. En Grande-Bretagne, alors appelée *Bretagne*, ce royaume s'est étendu sur l'actuel comté de Devon (ce dernier nom étant l'évolution du mot *Dumnonia*, version latine de Domnonée) et vraisemblablement de Cornouailles, antérieurement aussi sur le Dorset et le Somerset (Monnier, Cassard, *op. cit.*, p.95).

En péninsule armoricaine, le royaume aurait été fondé par Riwal (originaire du comté de Gwent, sud-est du Pays de Galles) sur la zone correspondant à la côte nord de la Bretagne armoricaine, du Trégor au pays de Dol en passant par le Goélo et le Penthièvre. Après 530, il inclut le futur diocèse de Léon. Riwall chassa les Frisons et régna en tant que *dux Brittonum* de chaque côté de la mer jusqu'à sa mort. On doit retenir l'étroitesse des liens politiques entre la Bretagne insulaire (Pays de Galles, Cornouailles, Devon), et la Bretagne armoricaine qui accueille de nombreux rois, princes, clercs et fondateurs de la Bretagne insulaire. Il faut garder à l'esprit que la mer a été en général un facteur d'unité. Dans les traditions relatives à la colonisation de la Bretagne par les Bretons nous retrouvons des royaumes doubles de ce genre. Cf. Chadwick N.-K., Dillon M., *Les Royaumes Celtiques*, Crozon, Armeline, [1967] 2001.

²²⁹ Hubert H., *Les Celtes et l'expansion celtique*, Paris, Albin Michel, [1932] 1998.

²³⁰ Monnier, Cassard, *op. cit.*, p.112.

²³¹ O'Ciosain E., « Immigration irlandaise en Bretagne au XVII^e siècle », séminaire groupe ARBRE-ERMINE, IEP, Rennes, 20 avril 2007.

²³² Jaouen G., « La lutte bretonne », *ArMen*, n°92, mars 1998, p.4.

L'auteur rappelle que ces seigneureries sont des récompenses de Guillaume Le Conquérant à ses chefs de guerre, car les Bretons représentaient le tiers de son armée, et que, de multiples alliances Anglais-ducs bretons avaient été scellées. Ces seigneureries se trouvent surtout en Cornouailles britannique et dans la région de Richmond, dans le Yorkshire, peut-être du fait de caractéristiques communes de langue et de culture, des régions respectivement centre de la lutte cornique et de la lutte Cumberland.

contre moins connu que ces mêmes régions, ainsi que le Cumbria, parlaient encore la même langue au XII^e siècle, après la conquête normande de 1066. Auparavant, au Haut Moyen Age, le Cornwall et le Nord-Ouest de la Bretagne faisaient partie du même Royaume de Domnonée, démontrant qu'il était à l'époque bien plus sûr de voyager par mer que sur terre. On peut alors supposer de façon implicite qu'avec les relations politiques et commerciales, les populations ont aussi entretenu des relations culturelles amenant à des emprunts, dont font partie les jeux sportifs. Ceci fut de plus conforté par le fait que de 1066 à 1399 de nombreuses seigneuries de l'Ouest furent attribuées à des capitaines bretons ayant participé à la Conquête de l'Angleterre. »²³³

« Notons aussi que la Suisse, le nord-ouest de l'Espagne (Asturies et Léon) et l'Islande (...) ont encore aujourd'hui une forte tradition de lutte similaire aux styles celtiques : lutte debout et habillée, règles assez semblables. Ces pays ont été baignés par la civilisation celtique ou ont eu des contacts commerciaux et culturels avec les Celtes. Leur isolement géographique a pu préserver mieux qu'ailleurs ces traditions au fil des siècles. »²³⁴

De plus, des documents témoignent de rencontres de luttes entre ces peuples. En effet, en 1551, le prince anglais Edouard VI envoie son lord-marquis pour conférer au roi français Henri II l'Ordre de la Jarretière. La cour de France est alors à Châteaubriant, en Bretagne, et des fermiers bretons luttent contre des soldats cornouaillais.

Les styles cornique, cumberland et breton subsistent encore aujourd'hui et se sont vraisemblablement mutuellement influencés au cours des siècles. Mais la perte de l'indépendance de la Bretagne et le déclin du commerce maritime breton, aux cours des XVI^e - XVII^e siècles, perturberont ces échanges.

C'est d'Irlande que nous proviennent les plus anciennes traces dévoilées à ce jour pour les luttes celtiques : les croix de Kells, Durow, Casteldermot ainsi que l'arc du chœur de l'église de Kiltel, datant du IX^e siècle. Leur historicité et leur proximité de formes (corps et techniques représentés) expliquent certainement le fait que ces témoignages soient sans cesse mentionnés, notamment dans les productions et les ouvrages contemporains portant sur le gouren. D'autres bas-reliefs existaient encore à la fin du siècle dernier mais ils sont aujourd'hui effacés par le temps²³⁵.

Le livre de Leinster (1160), rédigé en vieil irlandais, cite l'une des plus anciennes références écrites relative à une forme de lutte celtique. Elle aurait été pratiquée dans le

²³³ Jaouen, 2005, p.13.

²³⁴ *Idem*, p.4.

²³⁵ Jaouen, 1998, p.4.

comté de Meath en Irlande lors des *Tailteann Games*²³⁶ souvent décrits comme des olympiades celtiques, fondés d'après Graeme Kent²³⁷ en 632 avant J.-C. et qui durèrent jusque l'an 1169. Mais, note Kerdraon²³⁸, d'autres historiens attribuent la création de ces jeux à *Niguid-au-bras-puissant* et ils auraient eu cours de 1829 avant J.-C. jusqu'en 554 de notre ère.

Dans son étude sur le gouren dans la littérature, Kerdraon²³⁹ repère une des premières traces écrites de lutte celtique dans cet extrait de *La Geste du roi Arthur selon Le Roman de Brut de Wace et L'Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth :

« Quant li reis leva del mangier,
Alé sunt tuit esbanier :
De la cité es champs issirent
A plusurs giens se departirent :
Li un alerent bruhurder,
Lur ignels cheval demustrer, Li altre
alerent eschermir
U piere geter u saillir ;
Tels i aveit ki darz lançoent
E tels i aveient ki **luitoent**;
Chascun del gieu s'entremeteit
Deint entremettre se saveit »

« Lorsque le roi se leva de table,
tous les assistants sortirent de la cité
pour aller se divertir dans les prés.
Ils se livrèrent à plusieurs jeux : les
uns se mirent à jouter pour montrer
l'agilité de leurs chevaux, les autres
firent des démonstrations d'escrime,
de jets de pierre ou de saut ; il y en
avait qui jetaient des javelots,
d'autres qui **luttaient** ; bref chacun
se livrait au jeu pour lequel il était le
mieux entraîné. »²⁴⁰

En bref, d'hypothétiques origines des luttes celtiques qui ne nous renseignent pas sur les formes de pratiques. Hormis les cas avérés, l'origine des jeux s'enracine dans un passé confus reposant souvent sur des similitudes supposées de vocabulaire, des rapprochements approximatifs ou superficiels de contenus et des filiations incertaines. Mais cette quête symbolique n'est pas d'un intérêt secondaire puisque la mémoire est régulièrement mobilisée pour faire valoir certaines formes d'authenticité. Qu'en est-il du gouren ?

²³⁶ Nally T. H., *The Aonac Tailteann and the Tailteann games : their origin, history and ancient associations*, Dublin, Talbot Press, 1922 [?] (disponible sur <http://www.archive.org/details/aonactailteannta00nalliala>).

Une rencontre annuelle de jeux était organisée regroupant tous les clans d'Irlande autour d'une grande foire pendant plus d'une semaine.

²³⁷ Kent G., *A pictorial history of wrestling*, London, Hamlyn, 1968 ; Kent G., *Les sports de combat*, Paris, Garnier Panorama, 1981.

²³⁸ Kerdraon M. Y., *Gouren. Traditions de lutte en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2004, p.5.

²³⁹ *Idem*, p.9.

²⁴⁰ Wace R., Monmouth G. (de), *La Geste du roi Arthur selon Le Roman de Brut de Wace et L'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, Paris, Union Générale d'Éditions, [1155/1135-1138] 1993, p.116-117, vers 1695-1706 (Les Champs Libres, Rennes : 146651).

Si la littérature propose un sens à cette descendance, de la lutte bretonne on sait peu de choses. Pour l'heure, les sources connues ne témoignent pas d'un autre style de lutte en Armorique avant les migrations bretonnes.

*« En Bretagne les témoignages les plus anciens dans lesquels il est formellement relaté que les acteurs se livraient à une activité de lutte réglementée, remontent au 14^{ème} siècle. Mais de nombreuses anecdotes plus anciennes font référence à la lutte, en particulier en tant qu'exercice physique de préparation à l'art de la guerre. Ainsi le chroniqueur Guillaume de Poitiers (Description des Bretons au 11^{ème} siècle dans La vie prodigieuse de Guillaume Le Conquérant, 1929) nous rapporte que « chaque chevalier breton engendrait cinquante enfants avec ses dix femmes, partagées more barbaro [comme les barbares] (...). Les hommes forts s'appliquent au maniement des armes et des chevaux, négligent la culture et la civilisation, se nourrissent de laitages et d'un peu de pain. Leur pays est un vaste territoire sans moissons où paissent de grands troupeaux. (...) **Ardents à la lutte et tenaces, ils combattent féroce-ment.** » Cette description sans doute très subjective, s'explique par le fait qu'elle accompagne une narration de faits militaires faisant suite à une défaite. Le chroniqueur était dans le camp des battus, ce qui explique sans doute le caractère acerbe et excessif des propos. »²⁴¹*

En effet, en-dehors de quelques textes du XIV^e siècle qui indiquent la tenue de tournois, c'est essentiellement à partir du XVI^e siècle que les registres paroissiaux, notamment, relèvent de nombreuses rencontres organisées à l'occasion de fêtes. Ces références précisent ce que peuvent être les récompenses et révèlent des éléments sur l'origine sociale des lutteurs, par contre, peu d'informations sur le style pratiqué, les manières de faire, les formes de corps.

2.1.2. Lutttes en Europe et premiers témoignages en terre armoricaine (XIV^e-XVIII^e siècles)²⁴².

L'engouement pour les lutttes martiales couvrit toute la *vieille Europe* du Moyen Age jusqu'à la prédominance des armes à feu dans la stratégie militaire au début de la Renaissance. (Re)Lancée en Armorique par les (Grands) Bretons au moment de leur migration, la lutte connaît aussi sur ce territoire une grande vogue jusqu'à la Renaissance.

²⁴¹ Jaouen, 2005, p.20-21.

²⁴² Le Menn G., *op. cit.* ; Puillandre E., *Le gouren des origines à nos jours*, Conférence-diaporama, Deizioù Emglev-bro-an-Oriant, Ploëmeur 28 février 2004 ; Gourmelen L., *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Conférence, Le Parc Naturel Régional d'Armorique, Le Faou 23 mai 2006.

Cet exercice participe entre autre à l'éducation du guerrier ainsi qu'à la préparation des troupes et de la chevalerie, afin d'entretenir vaillance et spontanéité en temps de paix.

« L'entraînement à la lutte forge des corps solides pour le travail. Mais cet exercice du corps ne manque pas, à l'occasion, d'efficacité dans les nombreux conflits de l'époque (...). Et à l'époque des invasions normandes en Angleterre au XI^e siècle, la pratique de la lutte devient même obligatoire pour les jeunes gens de la noblesse saxonne. »²⁴³

« Dès 1319, Philippe Le Long, Roi de France, rédigeait une ordonnance dans laquelle il était dit : « qu'il fallait que ses sujets renoncent à tous les jeux de palets, quilles, soule, etc. pour s'appliquer au tir à l'arc et aux exercices ayant un caractère militaire ». »²⁴⁴

Pour cette *catégorie sociale* dont la vocation est de porter les armes, la lutte, développant force, souplesse et agilité, représente une préparation prisée pour le combat au corps à corps. Jusserand²⁴⁵ indique d'ailleurs qu'au XVI^e siècle, une forme de lutte – « dérivée » de la lutte gréco-romaine – était relativement répandue en France. Elle constituait un des principaux exercices physiques de l'époque, dans les cours duciales comme à la cour royale.

Les hommes de haute naissance recevaient donc une éducation organisée de l'art de la lutte – comme le reprend à la fin du XX^e siècle au Cornwall, Bryan Henri Kendall dans le titre de son ouvrage *The Art of Cornish Wrestling (L'art de la Lutte Cornique)*²⁴⁶ – si bien que des recueils et manuels pratiques d'entraînement virent le jour afin de l'enseigner.

« Ces manuels, vite oubliés bien qu'étonnamment modernes, sont pour certains arrivés jusqu'à nous, (...) ils étaient connus et utilisés de toutes les armées (...). L'on peut y voir la position contemporaine du Back-Hold ou encore découvrir que la technique de la « planchette japonaise » n'est pas spécifiquement apparentée au judo, et que l'Europe connaissait cette technique il y a déjà plusieurs siècles. »²⁴⁷

Preuve de cet intérêt, en 1415, à la bataille d'Azincourt, des soldats corniques marchaient derrière Henri V d'Angleterre en portant une bannière dont l'emblème représentait deux lutteurs²⁴⁸. Même dans les romans de chevalerie, alors à la mode, les

²⁴³ Jaouen, 1998, p.4.

²⁴⁴ Jaouen, 2005, p.23.

²⁴⁵ Jusserand J.-J., *Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France*, Genève, Slatkine, [1901] 1986.

²⁴⁶ Kendall B.H., *The Art of Cornish Wrestling*, Federation of Old Cornwall Societies, (rééd.) 1990.

²⁴⁷ Jaouen, 2005, p.48-49.

²⁴⁸ *Idem*, d'après Drayton M., *Polyolbion, the Battle of Agincourt*, 1590.

auteurs font lutter leurs héros²⁴⁹. Ainsi Gilbert de Montreuil raconte dans sa continuation du *Conte du Graal, Perceval*, au début du XIII^e siècle, comment Tristan se défait à la lutte de Gauvain en faisant tomber ce dernier d'un « *tour de genou* » et en l'immobilisant sous lui.

Pour la noblesse, les luttes ne sont pas uniquement une pratique martiale, elles faisaient également figure d'*entraînement* pour les joutes et les tournois. « *A jeux honnestes tu te peux deslasser, Lutter, saillir, sans bras ne pieds casser.* » écrit Meschinot²⁵⁰, dans ses *Lunettes des princes*²⁵¹ au XV^e siècle.

A la fin du Moyen Age, l'apparition des armes à feu et de moyens plus sophistiqués pour faire la guerre participe peu à peu à faire tomber cet exercice en désuétude. Cependant indique Sidney Anglo²⁵², en 1622, la lutte qui n'est alors plus prisée par les hautes classes, reste un exercice de jeu et de passe-temps pour les soldats dans les camps. Cette tradition de lutte se maintient aussi fortement dans les pays et régions de culture celtique : Irlande, Ecosse, ouest et nord-ouest de l'Angleterre, Bretagne²⁵³.

2.1.3. La lutte en Bretagne au regard de ses dénominations.

Si le terme gouren n'apparaît qu'au XV^e siècle, « *sa dénomination langagière – « le gouren » – souligne un ancrage authentique dans les terres d'Armorique. Sa participation à l'identité d'une culture est soulignée par cette dénomination locale qui sonne comme une affirmation de reconnaissance.* »²⁵⁴

²⁴⁹ Kerdraon, *op. cit.*

²⁵⁰ Modeste hobereau du pays de Clisson, Jean Meschinot (seigneurie des Mortiers, 1420-1491) devint écuyer puis gentilhomme de la garde et maître de l'hôtel de la duchesse Anne. A la cour il découvrit sa vocation de poète et rédigea son œuvre maîtresse, les *Lunettes des princes* (1458-1461), qui lui valut la célébrité de son vivant et sans doute de devenir le poète officiel de François II en 1461. Témoin privilégié de l'apogée culturelle de la Bretagne, il s'engagea dans les combats de la Bretagne pour maintenir son indépendance en rédigeant, en 1465, vingt-cinq ballades politiques, véritable réquisitoire contre le roi de France. Décédé en septembre 1491, il ne vit pas le mariage de la duchesse Anne avec le roi Charles VIII qui scella l'union de la Bretagne et de la France. Il fut le seul écrivain breton du XV^e siècle que l'on n'ait pas totalement oublié.

²⁵¹ Meschinot J., *Lunettes des princes*, Paris, Philippe Pigouchet pour Simon Vostre, 1499, Nantes, Musée départementale Dobrée, impr. 978.

²⁵² Anglo S., *The martial art's of Renaissance Europe*, Yale, Yale University Press, 2000.

²⁵³ Jaouen, 2005, p.4.

²⁵⁴ Parlebas dans Jaouen, 2005, avant-propos, p.7.

Etymologiquement « gour » en vieux breton voulant dire *homme*, « gouren » peut alors signifier une *opposition physique d'homme à homme*²⁵⁵.

Le catholicon, dictionnaire trilingue breton – français – latin de Jehan Lagadec²⁵⁶ en 1464 (pour sa version manuscrite, imprimé en 1499), note « gouren », *lutter, lutte* et « gourener », *lutteur*, il précise également que « gourren » avec deux “r” peut se traduire par *soulever, élever* évoquant ainsi des formes de corps en lutte.

Dans son dictionnaire en langue bretonne Dom Louis Le Pelletier, en 1716, spécifie aussi *agiter* : « *On peut dire que le gouren signifie proprement agiter et élever, ce que font dans les luttes (...) nos Bretons qui ne comptent point avoir vaincu leur adversaire s'ils ne l'ont enlevé en l'air et fait tomber sur le dos, en sorte que les deux épaules touchent à terre.* »²⁵⁷

Le Menn a également repéré ces termes dans des dictionnaires bretons ainsi que dans différents ouvrages : « *Le Confessional (1612) : gourenerezh, écrit gourenerez, avec le sens de lutte.*

Col. 1632, p.104 : luicte gourenou lucta, palestra ; luicter goure luctari ; colluctari ; des brayes à luicter bragou da gouren campestre ; luicteur gourener luctador, palestrita.

Nom. 1633, p.206 : Brauium : pris de la joute : an pris a gounezer o tennaff dan armou pe ò gouren. [Comprendre : le prix que l'on gagne en tirant aux armes ou en luttant].

Maunoir, Le Sacré Collège, 1659 : luicteur, gourenner, p.74b. luicte, gouren. p.75a. luicter, gourenna. p.75a. gouren luitter. p.151b. gourén luitte. p.151b. gourenner luitteur. »²⁵⁸

Le Menn relève également au début du XVIII^e siècle : « *gouren, pl. gourenoù lutte, gourenerezh pl. gourenerezhoù lutte, gouren lutter, gourenàn n lutter, gourener, gourenour pl. gourenerien, gourenerion lutteur, krog-gouren croc-en-jambe, enkloch croc-en-jambe.* »²⁵⁹

²⁵⁵ Favereau F., *Bretagne contemporaine : Langue, Culture, Identité*, Morlaix, Skol Vreizh, 1993 ; Falézan, 2006, p.4.

²⁵⁶ Disponible en ligne : <http://www.catholicon.net/catholicon/catholicon-kemper/catholicon098.htm>

²⁵⁷ Dom Le Pelletier L., *Dictionnaire de la langue bretonne*, Paris, François Delaguette, [1716] 1752 (BM Rennes : 400 Rés.) ; *Dictionnaire de la langue bretonne : suivi de textes littéraires et de quelques études*, 4 vol., Rennes, Bibliothèque municipale, 1975 (CRBC Brest : G-00021-00 et BM Rennes : 491.683 LEP).

²⁵⁸ Le Menn, *op. cit.*, p.83.

²⁵⁹ *Ibid.*

« *Gouren ou Gourren, Luites, combat de seul à seul, sans aucunes armes et sans se frapper. Gourenna, luitier. (...) Gourenner, luitteur. (...) nos Bretons disent en provoquant quelqu'un à la luite deut d'a gouren, venez luitier ou a la luite. (...) dans les luites de nos Bretons qui ne comptent point avoir vaincu leur adversaire, s'ils ne l'ont enlevé en l'air et fait tomber sur le dos, en sorte que ses épaules touchent à terre (...) PEI. ms. 1716 p.595-596.*

Comparer l'édition imprimée en 1752 : Gouren, ou Gourren, Lutte, combat de seul à seul, sans armes, ni coups donnés. Goûrenna, lutter. (...) Goûrenner, lutteur, athlète (...) à la lutte, qu'en ce que son plus heureux succès, est de lever en haut son antagoniste, qui retombe tout de son long : et c'est là le saut et la victoire qui est reconnuë par un prix, précédé de l'acclamation des spectateurs. PEI. 1752 c.362-363.

Goureinë gourënnëu, Lutte – Gourenein, ou goureine, Lutter. – Goureinereach, goureinereacheu, Lutte. – Gourénour, Luteur. CHal. 1723 p.89.

Croc en jambe. Crocq-gouren. An éncloch. Donner le croc en jambe, luitier et donner le saut. Ober ur c'hrocq-gouren, ha rei lamm caër. Qemer an enloch, ha rei lamm caër. GRég. 1732 p.236a.

Lutte, combat de deux hommes corps à corps. Gourenn. p. gourennou. (Van. gourenn. gourein. p. gourennëu, goureinereach. p. goureinereahëu) – Lutter. Gourenn. pr. gourennet (Van. goureneim. goureinn. pr. et. Jacob lotta contre l'Ange. Jacob a c'hourennas ouc'h un eal, hed un nosvez. – Lutteur. Gourenner. p. gourennéryen. Van. gourennou. p. neryon, neryan. GRég. 1732 p.587b.

Faire le saut de breton. Cahout ul lamm caër ê plaçz ar gourënnou. pr. bet. GRég. 1732 p.848 b.

Croc de lutte Croq. geu. m. – Croc en jambe Croq goureine m. L'Arm. 1744 p.85b
Lutte, combat de Païens, indigne d'eux, Gorreine... neu. Hoari Payeinnétt, péhani ou dizinouré. m. – Lutter Gourinein, ne... nétt... oureine – Lutteur, homme infâme, Gorinourr... nerion. m. Deinn infâme : Deinn hemb inourr. L'Arm. 1744 p.223b. »²⁶⁰

Guy Jaouen²⁶¹ précise que « les luttes » (*gourenaou*) désignaient en fait l'ensemble du tournoi plus que le combat lui-même. D'autre part, il insiste sur la proximité linguistique et de prononciation avec l'équivalent cornique²⁶².

Enfin, Le Menn donne un exemple où le terme « gourren », s'utilise au sens général, dans la poésie bretonne *Le Mirouer de la Mort* écrite en 1519 et imprimée en 1575 :

« *A nep tu su na nort, ne caffo confort muy,
Na sycour da **gourren**, diouz den anep heny.
D'aucun côté, sud ni nord, il [le pêcheur] ne trouvera plus d'appui.
Ni de secours pour lutter, de la part d'aucun homme (v. 1653-1654). »²⁶³*

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Jaouen, 2005, p.13.

²⁶² *Idem*, p.21.

²⁶³ Le Menn, *op. cit.*, p.67.

Le terme *lutte* recouvre des pratiques corporelles allant de l'art martial au jeu de délassement, de la rixe aux combats guerriers ou spectaculaires. Une même apparence générale traduit des sens et des fonctions diverses.

Pour identifier ou caractériser l'historicité du gouren, son nom peut être un leurre, une illusion. En effet, il ne met pas en relief les caractères précis du jeu tant sous sa version « lutte » que « gouren » dans la littérature et les archives. De plus, chacune des dénominations peut tant renvoyer à un même corpus qu'à des situations bien différentes ainsi que l'a noté Van Gennepe²⁶⁴. Alors quoi de commun entre les affrontements du Camp du Drap d'Or en 1520, le combat de Naïg Rousval des XVII^e-XVIII^e siècles, les tournois des XIX^e – XX^e siècles et les *krogou*²⁶⁵ de nos contemporains ?

2.2. De la popularité des luttes au jeu du peuple.

2.2.1. Art de combat et plaisir aristocratique.

Le Menn²⁶⁶ repère l'une des premières mentions de lutte, pas encore nommé gouren, en territoire Armoricaïn en 1337 dans l'*Histoire de Bertrand Du Guesclin et de son époque (1314-1380)* d'après Siméon Luce²⁶⁷. Dans le premier chapitre, portant sur l'enfance de Du Guesclin, natif de la Motte-Broons non loin de Dinan, et connétable de France, l'auteur note :

« Un jour on fait crier par la ville qu'une lutte solennelle doit avoir lieu sur la grande place le dimanche suivant. A cette nouvelle, le jeune Du Guesclin (...) sent se réveiller toutes ses anciennes ardeurs. Le dimanche arrive. La tante de Bertrand, qui connaît la passion de son neveu pour la lutte, afin de l'en détourner, le prie de l'accompagner à l'église. (...) à l'endroit pathétique du sermon (...) Bertrand s'esquive et court à la place où se tiennent les luttes. (...) alors âgé de dix-sept ans. (...) Du reste, le sort a voulu que Bertrand ait à se mesurer contre un adversaire digne de lui. C'est un paysan breton, véritable athlète passé maître dans ces luttes. Ce robuste gaillard vient de jeter à terre une douzaine de champions. Fier de ce succès, il toise orgueilleusement l'assistance

²⁶⁴ Van Gennepe A., *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, Robert Laffont Rééd. sous le titre *Le Folklore français*, [1937-1958] 1988.

²⁶⁵ Littéralement « krog » *accrocher*, ici le terme peut se traduire par *prises* (krog au singulier, krogou dans sa forme plurielle).

²⁶⁶ Le Menn, *op. cit.*, p.61.

²⁶⁷ Luce S., *Histoire de Bertrand Du Guesclin et de son époque (1314-1380)*, Paris, Broché, [1876] 2007, p.14-15, 22-24.

et semble défier quiconque oserait lui disputer la victoire dont le prix est un beau chapeau d'or et d'argent ouvré (...). »

Gwenno Lé Le Menn²⁶⁸ résume la suite :

« Bertrand va droit au triomphateur et le provoque. Ils se prennent corps à corps et luttent quelques instants avec des chances égales. Bertrand appelle la ruse à son secours. Il « joue d'un jeu si subtil » qu'il finit par faire perdre la terre à son adversaire et le renverse sur le dos ; mais celui-ci ne lâche pas prise et l'entraîne à son tour dans sa chute. En tombant sur son champion, le jeune Du Guesclin se heurte contre un caillou pointu ; il a le genou à moitié coupé, et on est obligé de le relever en le proclamant vainqueur. Bertrand se fait panser par un barbier et porter chez sa tante, qui lui pardonne cette aventure à condition qu'il renonce à ces amusements de vilains et n'essaiera désormais ses forces que dans les joutes et les tournois. »

Bertrand Du Guesclin n'hésite pas à se confronter à ses homologues paysans, à des adversaires n'appartenant pas à sa classe. Cet *art* n'est donc pas exclusivement pratiqué par les nobles, pour des nobles, pour autant cela ne veut pas dire que la mixité sociale dans la pratique soit un *habitus*. D'autre part, l'emploi de l'expression « *amusements de vilain* » peut tant montrer que la lutte est une pratique du petit peuple sinon qu'elle n'a pas toujours bonne image auprès des hautes classes.

Courtoisés, les lutteurs bretons étaient appréciés de la cour ducale de Bretagne comme de la cour royale. Leurs exploits faisaient honneur au duché. Les meilleurs semblent avoir bénéficié d'une renommée importante à tel point que certains ducs n'oublient pas de se faire escorter par eux lors de leurs voyages officiels, pour porter haut l'image du duché à « *l'étranger* ». Si bien qu'Arthur Le Moyne de La Borderie nous dit qu'à cette époque : « *C'était une variété du sport : on se faisait gloire d'avoir un bon lutteur, comme aujourd'hui [fin XIX^e] un bon jockey ou un fin coureur.* »²⁶⁹

Pierre II, duc de Bretagne (1450-1457), prévoit des lutteurs pour ses déplacements officiels en France. Lorsqu'il se rend à Bourges en 1455 pour saluer le roi de France, Charles VII, il est escorté par des seigneurs, officiers et conseillers. « *Il n'oublia pas des luteurs, et ceux qui le suivirent en cette qualité sont d'un rang à n'estre pas oubliés dans l'histoire. Ces luteurs furent Olivier de Rostrenen, Guion de Kerguiris, Olivier de Kernechriou, Yvon Kergouët, Charles de Quenechquevillic, et*

²⁶⁸ Le Menn, *op. cit.*, p.62-63

²⁶⁹ La Borderie A. (Le Moyne de), « Les luttes bretonnes au XVI^e siècle. », *Revue de Bretagne et de Vendée*, tome IV, 1888, p.470.

Jehan le Moel ». ²⁷⁰ Les actes de cérémonie précisent qu'ils étaient d'origine noble ²⁷¹, Le Menn ²⁷² ajoute même qu'ils sont linguistiquement de langue bretonne et que les lutteurs étaient certainement de Basse-Bretagne.

A la mort de Pierre II, son oncle Arthur III (connétable de Richemont) lui succède à la tête du duché. Au cours de ses treize mois de règne (1457-1458), il rend hommage lige à Charles VII, à Tours en janvier 1458 ²⁷³.

« Il fit venir jusqu'à des Lutteurs de Basse-Bretagne, pour les mener à Tours, en donner le divertissement à la Cour de France. Il paroît que les Lutteurs étoient fort à la mode en Bretagne, qu'ils amusoient les Ducs ; presque tous les comptes des Tresoriers sont chargés de sommes données à ces Lutteurs. » ²⁷⁴

C'est un « capitaine de Concarneau » ²⁷⁵, sur ordre du duc qui se chargea du recrutement des lutteurs : « Charles de Kaymer, Chevalier en Basse-Bretagne, pour luy amener des luiteurs dont il vouloit faire voir l'adresse au Roi. » ²⁷⁶

Ils arrivent également que les « athlètes » soient présentés et gagés par des gentilshommes. Noël du Fail (1520-1591), dans *Les baliverneries d'Eutrapel* (1548) propose une description d'une lutte dans le pays de Rennes où il est né et indique qu'« Il y avait deux gentilshommes voisins qui, devant notaires, avaient, selon les règles, déposé une bonne somme de deniers, sur une entreprise de lutte (...). » ²⁷⁷ « On voit ici, nous dit La Borderie que les deux athlètes sont présentés et gagés par des gentilshommes qui les font lutter l'un contre l'autre. Le cas était alors très fréquent ; la noblesse aimait à se donner et à donner au public ce genre de spectacle (...). » ²⁷⁸

D'autres régions connaissaient cette coutume au Moyen Age, comme en Bourgogne où les ducs attribuaient à leurs lutteurs des sommes considérables ²⁷⁹.

²⁷⁰ Dom Lobineau G. A., *Histoire de Bretagne*, composée sur les actes et auteurs originaux, 2 vol., Paris, Veuve Muguet, 1707 (version cd-rom 2006), tome I, p.657.

²⁷¹ Jaouen, 1992, p.7.

²⁷² Le Menn, *op. cit.*, p.64.

²⁷³ Kerdraon (*op. cit.*, p.11) précise que le « duc fait porter deux épées devant lui, l'une à pointe en haut, comme duc de Bretagne, l'autre en écharpe comme conestable de France. »

²⁷⁴ Dom Morice P.-H. (Beaubois P.-H. Morice de), *Histoire*, tome II, 1756, p.63 (version CD-rom disponible en ligne : http://www.memodoc.com/catregion_bretagne.htm) ; Voir également (suite du travail de Dom Morice) : Dom Taillandier C., *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, 2 vol., Paris, Veuve Delaguette, 1750-1756 (Les Champs Libres : Magasin 1-417/2 consultable).

²⁷⁵ Le Guennec L., *Nos vieux manoirs à légendes*, 2 vol., Quimper, Société Les amis de Louis Le Guennec, 1975, p.6.

²⁷⁶ Dom Lobineau, *op. cit.*, p.667.

²⁷⁷ Lefèvre L.R., *Propos rustiques de Noël Du Fail suivis des Baliverneries*, Paris, Garnier, 1928.

²⁷⁸ La Borderie, *op. cit.*, p.470.

²⁷⁹ Jusserand, *op. cit.*

Comme nombre de réjouissances, sous prétexte que les seigneurs parrainaient les manifestations les plus importantes, il semble que la lutte ait été progressivement assimilée à un droit seigneurial. Les seigneurs asseyaient ainsi leur autorité et leur pouvoir. « *L'apparition de la lutte, accompagnée d'autres types d'exercices physiques, constitue un développement socio-historique dont l'élaboration et la persistance répondent à des nécessités sociales concrètes.* »²⁸⁰

Il y avait d'ailleurs le même système pour la soule, le seigneur devant fournir la balle, et souvent un mouton pour le festin de fin de journée²⁸¹. Ogée, dans son *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*²⁸², plaçait le papegai, la quasimodo, la quintaine à cheval ou sur l'eau, la soule dans ces droits.

En 1789, les cahiers de doléances des sénéchaussées de Rennes et de Ploërmel demandèrent l'abolition de ces « *traces de l'ancienne tyrannie des seigneurs. Si la lutte n'est pas citée, elle a sans doute subi le même refoulement. En effet, plus de trace de lutte dans ces zones après la Révolution, pourtant des luttes eurent bien lieu au pardon de St Julien, près de Redon, pendant plus de deux cents ans, présidées par le seigneur de la Motte Glain assisté des sénéchaux et des notables, ou encore à Marzan, canton de La Roche Bernard, le soir de la St Pierre et Paul (...)* (aveu du seigneur de Marzan). »²⁸³

Par contre aucune sénéchaussée de Basse Bretagne ne fait allusion à ces abolitions de droits seigneuriaux concernant les jeux, dans leurs cahiers de doléances.

2.2.2. Jeu de mains, jeu de vilains ?

L'histoire retient nombres de références relevant des nobles car « *Les sources écrites privilégient évidemment les classes les plus élevées. Mais les clercs comme les paysans semblent avoir pratiqué ces mêmes jeux sportifs de façon plus ou moins*

²⁸⁰ Baxter W., « Les luttes traditionnelles à travers le monde. », dans Barreau J.-J., Jaouen G. (dir.), *Les jeux populaires, éclipse et renaissance*, Morlaix, FALSAB, 1998, pp.65-93 : p.65, 89.

²⁸¹ Gougard L., « La soule en Bretagne et les jeux similaires au Cornwall et au Pays de Galles. », *Annales de Bretagne*, 27, 1911-1912, pp.571-604.

²⁸² Ogée J.-B., *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*, 2 vol., Rennes, Molliex, Deniel, [1778-1780] rééd. rev. et augm. 1843-1853 (Les Champs Libres, Rennes : Magasin 1-13758/1 et 2).

²⁸³ Jaouen, 2005, p.34.

informelle. »²⁸⁴ La mémoire orale des gens du peuple se perd dans les chemins creux de l'histoire. Il est alors difficile de mesurer l'importance de l'ancrage de la pratique dans chacune de ses catégories sociales, ainsi que d'en maîtriser les sens de diffusions.

Jaouen avance que « *Ce sont bien les gens du peuple qui veulent imiter les puissants, comme pour une sorte de thérapie. Ce sont les enfants qui imitent les adultes. (...) Les fonctions sociales des jeux changent, subissent des aménagements, sont réinventées, mais pas leur nature interne, les armes démodées devenant des jeux sportifs ou des jouets comme l'arc, l'épée, la fronde, et peut-être la lutte, même si la pratique technique demeure identique. Le peuple a tendance à imiter ses notables ou ses champions.* »²⁸⁵ Le petit peuple se serait approprié, symboliquement par ces défis d'hommes, les « débris » de la classe dominante pour reconstruire, une pratique qui sera désormais sienne, aménagée à sa façon.

« *Les jeux, qui avaient souvent été condamnés par les autorités tout en étant, pour certains, utilisés par les classes dominantes, avaient ensuite été délaissés par elles pour se voir réappropriés par le peuple. Mais le début du 18^{ème} siècle en Angleterre, avec l'arrivée d'une nouvelle classe aisée, et du temps libre, voit cette nouvelle classe s'intéresser à certains jeux jusque là considérés vulgaires. (...) Vers la fin 18^{ème} siècle, Joseph Strutt nous dit cependant que « l'art de la lutte reste principalement confiné auprès des basses classes. »*²⁸⁶ En France, cette distinction de pratiques est marquée par la tendance aux jeux de table, de hasard et de réflexion qui se développent notamment au XVIII^e siècle sous l'influence des cours de Louis XIV puis de Louis XV.

Mais les témoignages ne révèlent-ils pas aussi autre chose qu'un abandon progressif de la lutte par les nobles au profit du peuple ? Au-delà de combats ponctuels comme celui de Du Guesclin qui voient s'affronter noblesse et peuple, peut-on asseoir la coexistence de luttes proches voire similaires, ou encore de tournois communs ?

A ce sujet, Kerdraon prétend que « *La lutte bretonne était profondément ancrée dans la société bretonne et dans tous les milieux sociaux. Du XIV^e au XVIII^e siècle, l'image du lutteur ne se rattache pas à un type spécifique de métier ou à un statut social*

²⁸⁴ Merdrignac B., *Le sport au Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2002, p.94.

²⁸⁵ Jaouen, 2005, p.27-28.

²⁸⁶ Jaouen, 2005, p.62.

particulier. (...) Ainsi, tel un jour de carnaval, noblesse, paysannerie et hommes d'Eglise se mêlent sur l'aire de combat sans se préoccuper de leur rang social. »²⁸⁷

Du Fail, en 1548, dépeint lui un combat organisé par des gentilshommes qui réunit nobles comme paysans de la campagne rennaise. Ici, les organisateurs sont des nobles et les lutteurs des paysans.

Quoiqu'il en soit, glissement vers les couches populaires ou survivance du style au sein de cette même population, les nouvelles modalités d'affrontements guerriers – armes et formes de combats – ont peu à peu évacué les luttes de la préparation chevaleresque, alors que dans le même temps se transformaient les usages et les tendances à la mode des festivités. Si au Moyen Age et à la Renaissance, ce *desport* détenait un prestige flatteur, de label royal – car faire face à l'adversaire, tenir son rang sans faiblir, ne pas reculer dans le corps à corps guerrier, étaient des vertus de grande noblesse – les représentations sociales ont profondément changé au cours du temps. Les pratiques de contact corporel ont été de plus en plus dépréciées. L'aura de la lutte s'est affaiblie auprès des classes favorisées qui l'ont délaissée. Les jeux de mains sont devenus jeux de vilains.

En effet, les luttes gardaient un sens pour le peuple, où le corps est le premier outil. Le labeur quotidien est une bonne préparation pour ces rencontres qui ont lieu principalement lors des grands travaux ruraux ou à l'occasion des fêtes et des pardons.

Les traces relevées sur le gouren pratiqué par le peuple à cette époque (XVI^e-XVIII^e siècles) se trouvent principalement dans les Bulletins Diocésains d'Histoire et d'Archéologie du Finistère²⁸⁸, mémoires des paroisses de ce département. Les articles mentionnent les prix mis en jeu mais informent peu sur les festivités et les modalités d'affrontement. Cependant, un examen minutieux de ces bulletins à l'échelle armoricaine, permet de localiser les aires de pratique et de retracer son progressif repli en Basse-Bretagne.

²⁸⁷ Kerdraon, *op. cit.*, p.14.

²⁸⁸ Annotés désormais B.D.H.A. et accompagnés du numéro du département source, soit pour le Finistère « 29 ».

2.2.3. Un privilège masculin.

Cette discipline touche quasi exclusivement les hommes qui testent leur force et leur adresse. Peu connues car rarement citées, quelques mentions de luttes pour les enfants, les jeunes et les femmes existent pourtant.

A Châteauneuf du Faou de 1616 à 1627, les dépenses de la fabrique mentionnent « des aiguillettes²⁸⁹ et des gants pour faire jouer et lutter les jeunes gens, des rubans et épingles pour les jeunes filles. »²⁹⁰ Le Menn²⁹¹ suggère qu'il y a fort à penser que ces prix récompensaient les filles pour d'autres jeux.

Les archives paroissiales de Plogonnec²⁹² indiquent que de 1624 à 1668, des aiguillettes étaient distribuées aux jeunes gens victorieux des luttes, le jour du pardon organisé à l'occasion de l'Ascension. De 1634 à 1644, 38 sols²⁹³ étaient dépensés pour des aiguillettes et des gants comme prix pour les « *jeunes gens* ». Des luttes pour enfants étaient aussi proposées, mais plus de références de ces pratiques pour jeunes gens et enfants à partir de 1645²⁹⁴.

De même, le jour du grand pardon de la Chapelle de Saint-Trémeur, en Châteauneuf, se déroulant en novembre, des aiguillettes et des gants sont « *exposés entre les jeunes gens* »²⁹⁵.

Enfin, quelle véracité attribuer à la *gwerz*²⁹⁶ de Naïg Ar Rousval²⁹⁷, que les experts estiment être du XVII^e ou XVIII^e siècle. Elle raconte la dispute entre cette

²⁸⁹ Cordon ferré aux deux bouts qui servait à fermer ou attacher les vêtements mais aussi à décorer.

²⁹⁰ B.D.H.A. 29, 1905, p.187.

²⁹¹ Le Menn, *op. cit.*, p.81.

²⁹² Comptes de la chapelle Saint-Thégonnec.

²⁹³ Le sol est une monnaie de compte de l'Ancien Régime, valant un vingtième de la *livre tournois* [monnaie de compte (fictive) qui servait dans les transactions commerciales et dont la valeur a varié suivant les temps et les lieux]. Le sol est lui-même subdivisé en 12 *deniers* [pièces de monnaie jusqu'en 1649, et par extension, argent de quelque espèce et de quelque valeur que ce fût]. Les sols étaient pour la livre d'ancien régime ce que sont aujourd'hui les centimes. Au XVII^e siècle, la forme « sol » a, sauf dans certaines expressions, été progressivement remplacée par la forme « sou », conformément à la prononciation. Pour exemple : en 1787, le pouvoir d'achat d'un sol était approximativement celui d'un euro de 2005.

Pour les valeurs et équivalences monétaires, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant notamment : Collectif, *D'or et d'argent : la monnaie en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2005.

²⁹⁴ B.D.H.A. 29, 1940, p.159.

²⁹⁵ B.D.H.A. 29, 1905, p.187.

²⁹⁶ En breton : complainte, chant dramatique, ballade ou encore conte.

²⁹⁷ Troadec Y., *Carnets de route : gwerziou ha soniou Bro-Dreger - Ballades et chants du Trégor d'Ifig Troadeg*, Lannion, Dastum Bro-Deger, 2005, p.228-229, Cf. annexes pp.435-437.

paysanne et un seigneur, Run Ar Gov. La discorde se règle en une lutte dont la jeune femme sort victorieuse par trois *lamm*²⁹⁸. Run Ar gov tombe alors sous son charme et l'épouse. Cette complainte est-elle inspirée de faits véridiques, même isolés, ou bien est-elle le fruit de l'imagination guidée par des fantasmes ?

Toujours est-il que les documents présentent les femmes éprises de ces spectacles de luttes comme à Nozeroy en 1519 : « *La série de ces combats se déroula en présence des dames, très éprises de ce genre de spectacle. Une foule énorme y assistait aussi.* »²⁹⁹

Il est donc difficile d'établir un état des lieux des luttes pour enfants, jeunes gens et femmes, puisque nous disposons de peu d'éléments à leur sujet.

2.2.4. Clergé et lutte.

Les membres du clergé n'hésitent pas à ôter les vêtements que leur assigne leur rang social, pour se présenter sur la lice dans leur accoutrement le plus simple.

Ainsi, en juin 1506, Guy XVI, comte de Laval et baron de Vitré, ordonne : « *Au seurplus, faictes venir incontinent devers nous dom Mahé le Baher, le bon luteur, et qu'il amaine avec luy le meilleur luteur qu'il pourra trouver au pays.* » Arthur Le Moyne de La Borderie précise : « *On appelait dom alors, non les religieux, mais les prêtre séculiers ; il est néanmoins assez étrange de voir un prêtre renommé pour sa supériorité en ce genre d'exercice. Peut-être bien s'agissait-il d'un clerc qui n'avait reçu que les ordres mineurs.* »³⁰⁰

Georges Minois³⁰¹ a relevé qu'en 1702, à Plouzélambre, au cours d'une fête de l'aire neuve, qu'un prêtre, Yves Oger, a défié ses paroissiens à la lutte. En 1644, à Corlay, lors d'un tournoi à l'occasion du pardon de Sainte-Anne, le curé du Haut-Corlay est chargé de faire lice³⁰², c'est-à-dire de maintenir les spectateurs à distance des lutteurs afin que ces derniers disposent d'un espace suffisant de pratique.

Les auteurs qui font références à ces évènements prétendent qu'elles ne sont pas des exceptions. Et, à en croire les témoignages, les prêtres n'étaient pas les plus

²⁹⁸ Aujourd'hui, chute simultanée sur les omoplates donnant la victoire directe.

²⁹⁹ Jusserand, *op. cit.*, p.172.

³⁰⁰ La Borderie, *op. cit.*, p.471.

³⁰¹ Minois G., *La Bretagne des prêtres en Trégor d'Ancien Régime*, Brasparts, Beltan, 1987.

³⁰² Archives départementales des Côtes d'Armor (A.D. 22), B393.

maladroits dans cet exercice, si bien que Kerdraon³⁰³ s'interroge même sur la possibilité d'un enseignement de la lutte dans les petits séminaires en Bretagne. En effet, Le Menn³⁰⁴ a noté dans les *Discours sur les duels*, écrit par Pierre de Bourdeille, le récit d'un combat livré le 16 juin 1549, entre le baron des Guerres, initié à la lutte par un aumonier, et le seigneur des Fandilels. La scène décrit un combat à l'épée qui se termine par un combat au corps à corps :

Le baron qui vient d'être blessé par un coup d'épée « (...) prévoyant le désavantage qui allait ensuivre, (il) s'avisa d'aller aux prises (en corps à corps) avec la lutte, y ayant été très bien dressé par un petit prêtre breton, qui était aumônier de M. le Cardinal de Lenoncourt, son parent ; et ayant aussitôt porté son homme à terre et le tenant sous lui, n'ayant ni l'un ni l'autre nulles armes offensives, car elles leur étaient tombées des mains pour mieux lutter, (...). Il [Le baron de Sarlabous] était bon à la lutte, encore qu'il se montrait très faible ; mais était adroit, si bien qu'il emportait (d'habitude) par terre de plus grands, plus hauts et plus robustes que lui ; il en avait appris l'adresse (auprès) d'un Ferrarois qu'on appelloit Collé, qui était venu à la cour de France exprès pour faire ses preuves, et on n'en vit jamais un pareil, n'en déplaise aux Bretons, car il portait par terre tant (de lutteurs) qu'il en venait, tant il était adroit ; et avait ainsi dressé ce Comte [de Sarlabous]. (...) Il n'y avait aucun bon lutteur breton, ou autre fut-il, qu'il [M. de la Chasteigneraie] ne portat par terre. »³⁰⁵

Mais les membres du Clergé ne s'illustrent pas toujours pour leur expertise dans cet art. En 1748, l'évêque de Vannes, lors d'une tournée pastorale, est de passage à Kernascléden. Il « (...) constata que la chapelle du lieu, un des chefs-d'œuvre d'architecture gothique du XV^e siècle, avait besoin de quelques réparations. Par malheur, les ressources du sanctuaire étaient épuisées. Comme l'évêque en manifestait sa surprise au trésorier de la fabrique, celui-ci, en pleurant, avoua qu'il s'était servi du trésor pour subventionner des tournois de lutte et organiser des jeux de soule. »³⁰⁶

En 1644, le curé du Haut-Corlay chargé de faire lice pêche : « Dimanche dernier, après les vêpres à la chapelle Sainte-Anne, où il y avait pardon et assemblée, (...) missire Jérôme Fraval [le curé], grandement imprimé de vin, attaqua le plaignant publiquement

³⁰³ Kerdraon, *op. cit.*, p.15.

³⁰⁴ Le Menn, *op. cit.*, p.79-80.

³⁰⁵ Bourdeilles P. de, *Œuvres complètes de Pierre de Bourdeille, abbé et seigneur de Branthôme*, tome VI, Paris, Mme Vve Jules Renouard, par Lalanne L., 1873 (plusieurs tomes et éditions disponibles sur <http://books.google.com>), p.140-141.

³⁰⁶ Jaouen et al., 1984, p.11.

aux luttes qui se faisaient sur le placître du marché aux bestiaux ; (...) ayant une baguette à la main, il se mit à faire place et lice aux lutteurs (...). »³⁰⁷

Aussi à partir de la Réforme Catholique (ou Contre-Réforme), amorcée au XV^e siècle, la lutte et les jeux pratiqués, en particulier lors de l'*adpardon* (fête profane faisant suite au pardon), furent combattus par le clergé. Les autorités religieuses interdisent aux prêtres de quitter leur soutane pour danser et lutter – comme s'ils étaient coutumiers des faits – et même d'y assister.

En effet, en 1612, une circulaire en breton imprimée à Nantes et destinée particulièrement au bas clergé – clergé séculier largement issu des classes populaires – accusé d'être trop proche du peuple et de partager ses débauches annonce qu'« *Il est défendu aux hommes d'église d'aller voir et d'assister aux spectacles publics comme les comédies profanes, les banquets, les mascarades, les jeux, les danses, les luttes, la chasse, les festoù-deiz (fêtes de jour) et festoù-noz (fêtes de nuit), et autres choses indignes de la présence d'un prêtre, comme cela est bien exprimé par les Canons sacrés et par le concile de Trente, ils sont tous prohibés. Comme il est indécent de voir un prêtre ou un religieux faire de telles choses, le prêtre quittant sa robe et sa soutane pour danser et lutter et le religieux son froc, ou à les voir danser avec eux [leurs vêtements].* »³⁰⁸.

Le haut clergé tient à séparer le sacré (pardon) du profane (adpardon) et à réprimer les débordements corporels en tous genres³⁰⁹.

« *Pour les clercs médiévaux, le spectacle des lutteurs peut renvoyer au passage de la Genèse (Gen. XXXII, 25-31) dans lequel Jacob combat durant toute une nuit contre l'Ange avant de recevoir le nom d'Israël (« Fort contre Dieu ») (...). Une série particulièrement intéressante de représentations de ce (...) thème biblique du combat de Jacob et de l'Ange se trouve sur les croix du haut Moyen Âge dans les pays celtiques (Llanbadarn Fawr près d'Aberystwyth, Ceredigion, Pays de Galles) et particulièrement en Irlande. L'épisode figure sur les croix de Casteldermot (South Cross – IX^e siècle) [C^o Kildare], de Durow (X^e siècle) [C^o Offaly], de Clonmacnoise (socle de la Cross of the scriptures ou Flann's cross – X^e siècle) [C^o Offaly], et de Kells [C^o Meath] (Markett Cross – X^e siècle ? – probablement déplacée à l'époque moderne). La croix sud de Casteldermot est un beau monument érigé peu après la fondation de ce monastère (812). Sur le panneau supérieur de la face septentrionale du fût figurent deux lutteurs,*

³⁰⁷ AD 22, B393.

³⁰⁸ *Le Confessionnal*, 1612, p.22-23, d'après Le Menn, *op. cit.*

³⁰⁹ Lagrée M., *Religion et cultures en Bretagne : 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992.

*complètement dévêtus, dont l'un ceinture l'autre et ébauche un croc-en-jambe. »*³¹⁰

Les statuts synodaux de l'évêché de Léon (1613-1651) témoignent aussi de cette nouvelle attitude des autorités religieuses (conciles et Contre-Réforme) :

*« A l'occasion des fêtes et pardons, avaient lieu des jeux et divertissements que les statuts énumèrent comme autorisés pour les laïques : la course, le saut des obstacles, la quintaine, la lutte et la course des chevaux. Mais ces jeux sont interdits aux clercs. (...) les clercs devaient modérer ce penchant que tout Breton a de mesurer ses forces avec des laïcs pour savoir qui lancerait plus loin une lourde pierre, (...). »*³¹¹

Progressivement, le clergé, dans son ensemble, va intégrer ces interdictions et condamner la pratique de la lutte, et plus largement de toutes formes de divertissement populaire. La danse sera elle particulièrement visée. Par exemple, les combats et les courses qui se déroulaient sur le chemin qui mène de la paroisse de Plouaret à la chapelle Sainte-Barbe se voient condamnés et leur pratique interdite à deux reprises : le 17 janvier 1640 et le 17 janvier 1746³¹².

En 1751, c'est la baronne de Rostrenen, Marie-Françoise de Guémadeuc, qui intervient elle-même dans le domaine des luttes et jeux en publiant un mandement « *pour interdire les luttes, soules, redditions de pourpoint et mascarades, les jours où le St Sacrement serait exposé à Rostrenen.* »³¹³

Malgré ces arrêtés religieux – comme celui de Tréguier en 1626 interdisant la tenue des aires neuves, prétextes pour le petit peuple à l'organisation de fêtes – la lutte continue à faire partie des réjouissances. La même année, dans la région de Landerneau, sur les terres de Madame de Brézal, le comte de Souvigny, lieutenant général des armées du Roi, raconte qu'il fut invité à la fête et au festin célébrés à l'occasion de la première messe d'un prêtre : « *On demeura plus de trois heures à table (...). Sortant de là, nous trouvâmes sur une belle pelouse le peuple de cinq ou six paroisses, qui étoit assemblée chacun en son particulier, ayant à leur tête celui qui étoit préparé pour lutter.* »³¹⁴

³¹⁰ Merdrignac, *op. cit.*, p.25.

³¹¹ B.D.H.A. 29, 1915, p.259-260.

³¹² Minois, *op. cit.*.

³¹³ AD 22, E2728.

³¹⁴ Souvigny J. de Gangnières (Comte de), *Mémoires du comte de Souvigny, lieutenant général des armées du Roi*, 3 vol., Paris, Librairie Renouard, [1613-1660] 1906-1908, tome I (1613-1638) p. 154-

Ainsi, l'Eglise, alors qu'elle comptait dans ses rangs, des lutteurs réputés, condamnera par tous les moyens la lutte bretonne jusqu'au XX^e siècle, prêchant parfois un discours fanatique. Toutefois, le clergé ne réussit pas à éradiquer ces réjouissances. Son action ou sa présence sur les lieux de festivité semblent avoir contribué, à certaines occasions, à tempérer l'enthousiasme des foules comme au cap Sizun en 1725 : « *Les luttes étaient sous la protection de Saint Tujan qui passait pour modérer la rage des combattants.* »³¹⁵

2.2.5. Popularité des lutteurs bretons à « l'étranger ».

« *Pratiquée à la cour du roi Arthur, elle [la lutte bretonne] est restée le sport breton par excellence tout au long du Moyen-Age. Les lutteurs bretons étaient alors de véritables "stars", non seulement dans le Duché de Bretagne mais aussi dans les principales cours royales européennes.* »³¹⁶

Quelque soit l'origine sociale des lutteurs bretons, l'histoire témoigne de leur popularité au-delà du duché.

« *En ce païs a grant foison bons porrs de mer et grant foison beufz et vaches et bons petits chevaux, grans landes, forestz et petites rivières, et plains païs sans montaignes, et grans seigneurs, barons et grant gentillesse et de fors chasteaulx, et fortes gens et bons lucteurs, et les menues gens sont vestus de bureaulx et sont bonnes gens de mer.* »³¹⁷

Les lutteurs bretons étaient redoutés par-delà les frontières pour leurs qualités de combativité, d'endurance, et de ténacité. La Tour d'Auvergne, militaire et celtomane va jusqu'à dire, dans ses *Origines Gauloises* en 1792 : « *Les Bretons ont également la réputation d'exceller dans tous les exercices [luttes et jeux militaires] et d'être les plus vigoureux athlètes de l'Europe.* »³¹⁸ Deux ans plus tard Cambry, dans *Voyage dans le*

156 : p.154, (Les Champs Libres, Rennes : Magasin différé - 69543/103 ou disponible sur <http://books.google.com>).

³¹⁵ Jaouen, 2005, p.35.

³¹⁶ Cadiou G., *Les origines de sports en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, n°32, mars 1995, p.6.

³¹⁷ Le Bouvier G., *Le livre de la description des pays*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1908, p.49 (disponible sur <http://books.google.com>).

³¹⁸ La Tour d'Auvergne T. G. (de), *Origines Gauloises*, Genève, Slatkine Reprints, [1792-1796] 1980, p.35.

Finistère, ira même plus loin dans les éloges : « *La lutte, exercice dans laquelle les Bretons l'emportent sur toutes les nations du monde (...).* »³¹⁹

Jusserand précise qu'« *Autrefois les lutteurs les plus célèbres étaient les Celtes : Bretons en France, gens de Cornouailles en Grande-Bretagne. Dire chez nous [en France] d'un lutteur qu'il surpassait les Bretons était le plus grand éloge possible ; ils servaient de point de comparaison proverbiale.* »³²⁰

Des auteurs anonymes ou célèbres tels Noël Du Fail, Ambroise Paré ou François Rabelais font référence à la pratique dans leurs œuvres, créant et prolongeant ainsi cette renommée. Dans ces œuvres Marc-Antoine Girard sieur de Saint-Amant, poète baroque du XVII^e siècle (1594-1661), annonce même que :

*« Jamais les Arenes de Pise
Ne en virent de plus obstinez,
Ils font du moins cent pieds de nez
A tous-ceux dont l'Isthme se prise ;
Morlaix, ny Quimper corentin
N'ont rien connu de si mutin³²¹
Dans le mestier de Croc-en-jambe :
Et depuis qu'en lazur des Cieux
Le Roy des falots trote et flambe,
Nuls Athlètes ne firent mieux. »*³²²

L'histoire des Ducs et Rois de France fournit également des preuves. Autres les tournois de Bourges en 1455, Tours en 1458 ou encore la rencontre retracée dans les *Mémoires de Pierre de Bourdeilles* en 1549, c'est au pas d'armes de Nozeroy dans le duché de Bourgogne qu'en 1519, « (...) un gentilhomme breton (qui) fit savoir à tous que, à l'heure de deux après-midi, il se trouverait sur les rangs pour prêter le collet à la lutte (...). »³²³.

Pourtant, le récit constamment évoqué et en conséquence certainement l'un des plus connus est celui du Camp du Drap d'Or. Organisée par Henri VIII et François I^{er},

³¹⁹ Cambry J., *Voyage dans le Finistère ou état de ce département en 1794-1795*, 3 vol., Paris, Imprimerie-librairie du Cercle social, 1799 (Les Champs libres, Rennes : Magasin différé - 72810), p.106.

³²⁰ Jusserand, *op. cit.*, p.172.

³²¹ « mutin » : opiniâtre, obstiné.

³²² Girard M.-A. (sieur de Saint-Amant), « La Rome ridicule », *Œuvres*, Paris, Librairie Marcel Didier, [1643] 1969, tome III, p.20-23, vers 253 à 275, (disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

³²³ Jusserand, *op. cit.*, p.172-173 (d'après La Marche O. de et al., *Traité du duel judiciaire*, Paris, Léon Willem, 1872, p.245).

l'Entrevue réunit en 1520 Français et Anglais. Ces derniers, Cornouaillais pour la plupart³²⁴, gagnèrent le tournoi parce que, dit le Maréchal de Florange (1491-1537) présent au combat, « *le Roi de France n'avait pas fait venir de lutteurs de Bretagne* ». Henri VIII³²⁵, le roi d'Angleterre, lance alors un défi à son homologue français qui le bat par un « *tour de Bretagne* »³²⁶.

*« Après les joutes, les lutteurs d'Angleterre et de France vinrent, et luttèrent devant les rois et les dames, et ce fut un beau passe temps. Il y avait des lutteurs puissants, et comme le Roi de France n'avait point fait venir les lutteurs de Bretagne, les Anglais gagnèrent le prix, et après allèrent tirer à l'arc (...). Les Rois de France et d'Angleterre se retirèrent ensuite sous une tente, et là burent ensemble. Puis le Roi d'Angleterre prit le Roi de France au col et lui dit : Mon frère, je veux lutter avec vous, et ils s'empoignent une ou deux fois, et le Roi de France, qui est fort et bon lutteur, le jeta par terre par un tour de Bretagne, lui donnant un merveilleux saut. Le Roi d'Angleterre, qui était lui aussi un athlète et un lutteur habile voulut recommencer à lutter mais l'heure du repas vint à point pour rompre un combat lourd de conséquences. »*³²⁷

Manuel de Diéguez précise qu'« *A la fameuse entrevue d'Ardres où vint le roi d'Angleterre Henri VIII, la cour de France avait dressé quatre cents tentes de drap d'or et de toile d'argent : il y eut des concerts, des festins, des cavalcades, des tournois, des joutes, des bals, des mascarades. Les deux rois vêtus de soie et de velours, brillaient de multiples diamants. Soudain Henri VIII dit : « Mon frère, je veux lutter avec vous ». Et il prend son « frère » au collet. François Ier d'un tour de Bretagne – il s'était instruit à l'école des gars de Quimper et de Vannes – le jette à terre. Henri se relève tout bredouillant. On s'interpose et la fête continue.* »³²⁸.

Cet évènement et surtout l'usage qui en est fait jouent un rôle important dans la construction de la renommée des lutteurs bretons qui paradoxalement brillent par leur absence.

³²⁴ Commandés par Godolphin, un ami de Thomas Cromwell, les lutteurs étaient de Helston : « *Thomas Cromwell, le tout-puissant ministre d'Henri VII, s'en faisait envoyer [des lutteurs] de Cornouailles ; son ami Godolphin lui en adressait deux des plus habiles, mais qui ne parlaient guère bien anglais.* » (Jusserand, *op. cit.*, p.176).

³²⁵ Notons que le père de Henri VIII, Henri VII dit Henri Tudor, était gallois, et qu'avant de prendre le trône d'Angleterre, il avait passé une quinzaine d'années en exil en Bretagne, près d'Elven, un pays de lutteurs.

³²⁶ Gwénnolé Le Menn (*op. cit.*, p.65) et d'autres auteurs le décrivent comme un croc-en-jambe similaire au *kliked* prise « classique » du gouren.

³²⁷ De Fleuranges R. (III de La Marck), *Mémoires du Maréchal de Florange, dit le jeune aventureux*, tome I, Paris, Renouard, [1505-1521] 1913-1924, p. 272, (disponible sur <http://books.google.com>).

³²⁸ Diéguez M. (de), *Rabelais par lui-même*, Bourges, Seuil, 1960, p.6-9.

Quelle que soit l'époque, auteurs et tenants du gouren se réfèrent fréquemment aux chroniques mettant aux prises les nobles et les grands personnages de l'histoire, comme pour faire valoir un renom, une noblesse qui ne seraient être validés sans que les hautes sphères y aient prêté intérêt.

Au-delà, ces documents témoignent de l'existence d'échanges, donc probablement d'emprunts, à travers des rencontres de lutte.

D'après Cadiou, au XIV^e siècle, des tournois de lutttes entre Galiciens et Bretons avaient lieu ; dailleurs une forme de lutte existe toujours dans cette région espagnole. Les contacts permis, notamment par le commerce, ont favorisé ces rencontres.

« La littérature du temps se fait aussi l'écho de ces joutes sportives. Ainsi un roman anonyme du XIV^e siècle Ponthus et Sidoine, dont une grande partie de l'action se déroule en Bretagne. Ponthus fils du roi de Galice quitte son pays par la mer. Il aborde la côte vannetaise, à Suscinio [presqu'île de Rhuys dans le Morbihan actuel], où il rencontre Sidoine, la fille du roi de Bretagne. Une grande fête va avoir lieu à Vannes pendant trois jours où il y aura « bouhourdeix (lutttes) et maints estranges jeux (...). »³²⁹

De nombreux tournois avaient aussi lieu entre Britanniques et Bretons³³⁰ comme celles de l'épisode de l'Ordre de la Jarretièrre en 1551.

D'autres extraits de l'histoire indiquent que la diaspora bretonne maintient ses usages. En effet, Barthélémy Pocquet de Haut-Jussé fait remarquer que les Bretons de Rome, réunit en la paroisse Saint-Yves (différente de celle de Saint-Louis des Français), proposaient leur exercice favori lors du carnaval, fête profane faisant suite aux festivités religieuses, au cours duquel se déroulaient courses et jeux divers.

« Il y avait deux lutteurs, la compagnie faisait pour chacun d'eux les frais d'un habillement : pourpoint de toile blanche, chapeau, ceinture de soie, et paire de gants, auxquels s'ajoutaient régulièrement trois chapons, un de plus, sans doute, pour le vainqueur. Une collation champêtre suivait. »³³¹

Mais au milieu du XVI^e siècle des mesures restrictives sont prises par « sagesse » et « par mesure d'économie », le Carnaval perd peu à peu de « son entrain et de sa splendeur ». En 1575, il est abandonné et remplacé par une procession pontificale aux

³²⁹ Cadiou, *op. cit.*, p.7-8.

³³⁰ Jaouen, 2005, p.51 (d'après Pietro Monte).

³³¹ Pocquet de Haut-Jussé B., « La Compagnie de Saint-Yves des Bretons à Rome. L'Ecole française de Rome. », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Tome XXXVII, 1918-1919, p.257-258.

sept églises de Rome. Les Bretons y adhèrent et en 1578 renoncent « à leurs jeux bruyants du Testaccio », dont ne subsistèrent que les collations³³².

Pour conclure, au regard des données disponibles, la lutte bretonne ne peut être réduite à un divertissement de nobles même si ces derniers y participent très largement. Les religieux aussi, malgré les injonctions diocésaines, y prendront part. Ces corps à corps font également la ferveur du peuple qui va en perpétuer l'héritage. La mémoire retiendra désormais l'histoire d'une tradition de jeu rural populaire.

*« Mais le gouren connaît ensuite un certain déclin durant les derniers temps de l'Ancien Régime. Sans doute est-ce dû au fait que seul le peuple s'adonne à ce type de sport, les bourgeois et les nobles le dédaignant. Puis arrive la fougue zélée des révolutionnaires de 1789, qui essayent, au nom d'une ère nouvelle, d'abolir tout ce qui rappelle l'Ancien Régime : des coups qui auraient pu être fatals au gouren. »*³³³

2.3. Le combat et ses règles.

Même si les archives ne sont pas complètes quant aux conditions et au déroulement des luttes – c'est d'ailleurs un constat global pour les jeux – des éléments redondants ou ponctuels renseignent pourtant sur les usages en vigueur.

2.3.1. Temps et espaces des luttes.

Qu'ils soient issus de la noblesse ou roturiers, les lutteurs font démonstration de leurs talents lors de grands événements et cérémoniaux. Mais si les luttes sont souvent décrites à l'occasion de festivités seigneuriales, en réalité la plupart des rassemblements semblent prétextes à des parties de luttes. Cela est particulièrement vrai pour les grands travaux collectifs ruraux : fenaisons, confections des aires neuves, réfections de talus (etc.). Pas de festivité sans lutte, des joutes parfois même observables lors des noces. D'autres fois les défis pouvaient même être lancés pour des occasions plus exceptionnelles, ou dans les plus simples instants du quotidien. Ces combats

³³² Le Menn, *op. cit.*, p.65-66.

³³³ Jaouen, 1998, p.5.

nourrissaient également les conversations des longues soirées d'hiver, les veillées, ou étaient sujets de discussion dans les foires et sur les marchés.

En 1337, « *Un jour on fait crier par la ville qu'une lutte solennelle doit avoir lieu sur la grande place le dimanche suivant (...).* »³³⁴

« *Le Mercredy 13 May audit an [1598], le Roi [Henri IV qui séjournait à Rennes] (...) alla à la chasse à la Prevallaye, où fut prit un loup, puis faict des luites ; (...).* »³³⁵

En 1721, Jacques Menguy, 56 ans, ménager, « *se rendit au village de La Congraie, en Saint-Martin-des-Prés, à l'assemblée qui s'y faisait pour une aire neuve, par Gilles Morvan ; à l'issue de laquelle il s'y fit une lutte, environ les 5 à 6 heures de l'après-midi ; (...).* »³³⁶

Au cap Sizun en 1725, « *chaque paroisse amenait ses meilleurs lutteurs. (...) Des centaines de pèlerins venaient des extrémités du diocèse de Quimper, Morlaix, Carhaix, Quimperlé, et même un certain nombre des diocèses voisins (Vannes et St Briec).* »³³⁷

Les B.D.H.A. marquent l'importance et la régularité de ces réjouissances lors des pardons. Le mot *pardon* qui figure dans le plus ancien dictionnaire (*Le catholicon*, 1499), s'entend d'abord dans le sens de pardonner mais aussi comme célébration d'une fête patronale. L'origine de certains d'entre eux est floue, liée à une histoire incertaine ou à la légende³³⁸. Aux XIII^e et XIV^e siècles, ce sont les bulles d'indulgences qui attirent les foules dans les sanctuaires ainsi que les édits de création de foires se déroulant par la même occasion. Puis au XVII^e siècle des indications précisent que ces assemblées sont très fréquentées, et que foires et fêtes religieuses ne font plus qu'un.

En Basse-Bretagne, au début du XIX^e siècle, le titre de pardon est attribué à des fêtes patronales ordinaires, où l'on honore le saint local, en assistant à une procession et à une messe, en de très nombreuses petites chapelles. Foires et marchés font alors toujours partie intégrante du rassemblement communautaire.

Les manifestations religieuses ont lieu les premiers jours. Habituellement, les pardons durent trois jours et, le dernier, dit *adpardon*, prend un caractère profane. Des réminiscences païennes ressurgissent, des jeux en tous genres, des danses, des courses, des luttes (etc.) s'y déroulent. Ces rassemblements regroupent donc la grande majorité de la population locale et celles des paroisses environnantes. C'est alors logiquement

³³⁴ Luce, *op. cit.*, p.14.

³³⁵ Dom Morice, *op. cit.*, p.63.

³³⁶ AD 22, B412.

³³⁷ Jaouen, 2005, p.35.

³³⁸ Cariou A., Le Stum P., *Pardons et pèlerinages de Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1997.

que les tournois qui s'y déroulent soient les plus suivis ; D'autant que les fabriques, gestionnaires de l'argent des paroisses, proposaient des prix susceptibles d'attirer des lutteurs réputés. A Plogonnec³³⁹, par exemple, des luttes sont organisées sans interruption au moins jusque l'an 1678. Il est dit que de 1604 à 1678, le pardon était publié et annoncé dans les rues de Quimper, avec les luttes et le prix réservé au vainqueur. Les sonneurs étaient également invités³⁴⁰.

« En 1509, un dimanche d'août précédant la St Barthélemy, des luttes sont organisées le jour du pardon de la chapelle Sts Pierre et Paul, à Kerlagadnoz, en Rédéné. Les luttes étaient prévues après les vêpres, comme toute la partie profane de la fête. Deux champions devaient se mesurer pour savoir qui emporterait le maout (bélier, symbole de la victoire), Le Beuz représentant les paroisses de Cornouaille et Le Poulain celles du Vannetais. Un gentilhomme de Lesbin, paroisse ancienne de Pont-Scorff, Mr Bizien de Kermorvan, et un autre de Quimperlé, Yvon Denoualen, étaient venus en pèlerinage au pardon. Après avoir gagné les indulgences du pardon, ils se rendirent sur le champ de luttes. Bizien s'était fait tout de suite le héraut des gens de Lesbin et de Cléguer, et Denoualen, celui de Rédéné, Guidel, Quéven (trois communes du canton de Pont-Scorff, au Sud-Ouest du Morbihan, limitrophe du Finistère) et de la Cornouaille. »³⁴¹

Jusqu'au XX^e siècle, quel que soit le tournoi, la lutte apparaît inséparable d'autres jeux et réjouissances, jeux de force, d'adresse mais aussi des concours divers (ex. : fumeurs de lenteur, buveurs, etc.)³⁴² ou encore « *maints estranges jeux.* »³⁴³

Si les combats se déroulent à même le sol, généralement sur des prairies ou des pâtures souples, le cadre des ébats varie en fonction des occasions.

En 1644, à Corlay, au tournoi du pardon de Sainte-Anne, les luttes « *se faisaient sur le placître du marché aux bestiaux* »³⁴⁴. En 1505, lors de la réception à Guingamp d'Anne de Bretagne – qui accomplissait un Tro Breizh pour demander la guérison du Roi Louis XII en allant faire brûler des cierges à Notre Dame du Folgoët – un spectacle de luttes lui est offert au cloître des Cordeliers : « *Et environ deux ou troys heures après mydy d'icelui jour, pendant que nostredite compagne estoit allée veoir quelques lutes qui se*

³³⁹ Comptes de la chapelle de Saint-Théléau.

³⁴⁰ B.D.H.A. 29, 1940, p.150.

³⁴¹ D'après La Borderie A., *op. cit.*, version modernisée par Jaouen, 2005, p.33.

³⁴² Cf. annexes pp.438-441.

³⁴³ Cadiou, *op. cit.*, p.8.

³⁴⁴ AD 22, B393.

faisoient iceluy jour au cloaistre des Cordeliers dudit Guingamp. »³⁴⁵ Sur ce lieu réputé des luttes, aujourd'hui encore se tient, chaque année, le tournoi de la Saint-Loup.

« *Plus tard, à Hennebont [dans le Morbihan], de grandes luttes furent organisées sur la place Notre-Dame, avec l'agrément de la Révérende Mère Guillemette Rivalen, dont c'était une des prérogatives.* »³⁴⁶

D'autre part, la lice, aire où se déroulent les combats, n'a pas de limites fixes ou précises. Néanmoins, des hommes, chargés de « garder » cet espace, usent de baguettes ou batôns de bois pour faire place et lice aux lutteurs. Ainsi, au pardon de Sainte-Anne, en 1644, à Corlay, le curé chargé de faire lice « (...) *ayant une baguette à la main, (il) se mit à faire place et lice aux lutteurs (...)* »³⁴⁷. C'est également le cas en 1721 « *Au village de La Congraie, en Saint-Martin-des-Prés, à l'assemblée qui s'y faisait pour une aire neuve (...) la lice se faisait par le sieur de la Cochardière ; lequel, arrivant près du plaignant, lui appliqua deux ou trois coups d'une baguette qu'il tenait en mains.* »³⁴⁸

L'aire de combat est donc dépendante de l'ampleur du tournoi, de la masse des spectateurs et de la réussite des hommes chargés de faire *police*.

2.3.2. Conventions locales du jeu.

Si les temps et les espaces de la pratique ne sont pas standardisés, il n'existe pas non plus de règlement. Malgré tout, les usages en vigueur mettent en avant quelques principes de jeu.

Outre les combats gagés, les tournois s'organisent autour du principe du défi. Il semble que des rituels aient présidés à l'entrée en lice des protagonistes. Ainsi, dans ses *Mémoires*, le Comte de Souvigny (1526) raconte que les lutteurs « (...) *se faisoient civilités l'un à l'autre en disant que c'étoit beaucoup d'honneur à lui d'avoir affaire à un homme qui fût en si bonne estime. L'autre répondoit à propos, et promettoient tous deux, touchant à la main l'un de l'autre, de ne point user des supercheries et ne se*

³⁴⁵ La Borderie A. (Le Moyne de), *Mélanges d'histoire et d'archéologie bretonnes*, tome I, Rennes, Imprimerie C. Catel, 1855, p.107-108 (Musée de Bretagne, Rennes : B944.02 MEL).

³⁴⁶ Jaouen, 2005, p.33.

³⁴⁷ AD 22, B393.

³⁴⁸ AD 22, B412.

prendre point par aucune partie du corps qui fût défendue. »³⁴⁹ Dans *Les Baliverneries d'Eutrapel* (1548), un des lutteurs refuse de saluer son adversaire avant l'affrontement, il semble pourtant que le principe de conclure un pacte singulier ait présidé à nombre de rencontres :

« De ce pas il se baisse, prends de l'herbe et s'en frotte les mains par une singulière façon de faire ; s'en vient à Pasquier les bras tendus avec un élargissement de main disant : « Donne-toi garde de moi, si tu veux ». Siclère, l'un des juges commis, se leva, son chapeau sous son aisselle, disant que le jeu devait être sans vilénie, et qu'ainsi il était pratiqué dans tout le pays, et qu'il ne gagnerait rien à lui rompre un bras ou autre chose et autres cas [choses] qu'il promettait de dire, à moins, qu'il eût été vu favori. Le galant n'en fait pas grand compte et en tout et pour tout lui dit que c'était un habile homme et qu'il se mêlat de frotter ses couilles au soleil. Pasquier pâlisant -- en partie pour abaisser la gloire de ce jeune homme et vivement l'aborder, en partie aussi (puisqu'il faut dire le vrai) d'un petit peu de peur que lui faisait ce grand mangeur d'honneur -- va à lui sans daigner ou toucher la main ou faire autres politesses qu'on fait au commencement. »³⁵⁰

Une fois, les ébats lancés, Pietro Monte précise « (...) qu'en Bretagne il faut projeter son adversaire sur le dos, et que les combats doivent toujours être en trois tombés. »³⁵¹ A Nozeroy en 1519, c'est aussi en « trois prises » que s'obtient le gain de la rencontre³⁵². Noël du Fail en 1548 annonce qu'« (...) il eut quelque controverse pour une cheute, mais il fut décidé que le sault debuoit pour le moins avoir trois quartiers. »³⁵³ La gwerz de Naïg Ar Rousval (XVII^e ou XVIII^e siècle) précise que la jeune paysanne sort victorieuse par trois *lamm*. Le Menn repère dans le dictionnaire de Le Pelletier que « (...) dans les luites de nos Bretons qui ne comptent point avoir vaincu leur adversaire, s'ils ne l'ont enlevé en l'air et fait tomber sur le dos, en sorte que ses épaules touchent à terre. »³⁵⁴ A la même époque, à Saint Julien près de Redon, « Pour

³⁴⁹ Souvigny, *op. cit.*, p.155.

³⁵⁰ Du Fail, *op. cit.*, p.133.

³⁵¹ En 1509, Giovanni Angelo Scinzenzeler, expert des luttes et renommé dans les cours royales, publia sous le nom de Pero ou Pietro Monte, *Exercitiorum atque militaris Collectanea*. Cette méthode de combat repose sur le développement de la souplesse et de la vitesse, délaissant le système de la force qui était valorisé jusque là dans les académies militaires (Jaouen, 2005, p.51).

³⁵² Jusserand, *op. cit.*, p.172.

³⁵³ « (...) il y eut quelque controverse pour une chute, mais il fut décidé que le saut devait pour le moins avoir trois quarts d'aune. », texte arrangé par Le Menn, *op. cit.*, p.73-76.

³⁵⁴ Dom Le Pelletier, *op. cit.*, p.595-596.

être proclamé vainqueur, il fallait terrasser de suite trois adversaires en les renversant sur le dos et non sur le côté, et sans tomber avec eux. »³⁵⁵

Guy Jaouen propose une interprétation cohérente de ces « règles de trois ». « *Il est très intéressant de noter un point répétitif dans tous ces styles de lutte, la règle des trois tombés, un peu comme si l'on était dans une comptine enfantine. Un, deux, trois... Il est vrai que les chaises ont toujours au moins trois pieds. (...) Au Cornwall comme en Bretagne le combat n'était pas limité par un temps chronométré, mais souvent par l'obtention de trois tombés, ou au meilleur des trois tombés. Au Cornwall ce tombé s'appelle un Back. Pour le voir compté, il fallait obtenir une chute où trois pins (les points d'impact) devaient toucher : une épaule et deux fesses, ou deux épaules et une fesse. Trois minutes de repos étaient également accordées entre deux prises. Pour les finales, la règle des trois tombés vainqueurs était appliquée, comme en Bretagne pendant longtemps. La règle du best of three, c'est-à-dire le meilleur score sur un maximum de trois tombés, est toujours appliquée en lutte Cumberland. Jusqu'en 1970 en Bretagne, les tournois se terminaient toujours par une finale triangulaire. Il est étonnant qu'au Cornwall, au début du 19^{ème} siècle, la même règle compliquée ait été également appliquée, le 3^{ème} du tirage au sort devenant Odd man, c'est-à-dire qualifié directement pour la finale. En Bretagne, au 19^{ème} siècle, les lutteurs se signaient trois fois avant de lutter, les tournois ayant lieu par défi, ils devaient également effectuer trois tours de lice avant de pouvoir considérer que le prix leur appartenait. Jean Julien Le Maguerze, dans son ouvrage Ethologie Bas-Bretonne, nous dit que « les liceurs, hommes chargés de maintenir l'ordre et d'agrandir le cercle, frappaient trois fois la terre de leurs longs bâtons, et criaient « Lice » le même nombre de fois.*

Le chiffre trois revient donc très souvent dans la structure interne du jeu, la structure logique. Le chiffre trois est un chiffre sacré chez les Celtes, c'est mathématiquement « le plus petit chiffre qui ait un centre » dit Donatien Laurent dans La Nuit Celtique³⁵⁶. Est-ce la logique mathématique qui influença les symboles comme le Triskell, ou est-ce l'inverse les puissants thèmes du Triskell – eau, terre et feu (soleil) -, soit les éléments de la renaissance de la vie chaque année, qui ont donné force au chiffre trois ? Difficile à dire, toujours est-il que l'on trouve cette logique dans les Triades de l'Ile de Bretagne

³⁵⁵ Jaouen, 2005, p.54.

³⁵⁶ Donatien L, Tréguer M., *La Nuit Celtique*, Dinan, Terre de Brume, 1996.

*des Gallois médiévaux. N'oublions pas la force de la Trinité dans la chrétienté, symbole divin du Père, du Fils et de l'Esprit. En Asie, les bergers-lutteurs mongols font eux aussi référence au chiffre trois, représentant le Passé, le Présent et l'Avenir, soit la sagesse peut-être ! (...) Cette redondance pourrait avoir un rapport avec des procédés mnémotechniques d'une population qui n'a pas l'écriture. »*³⁵⁷

Toujours est-il que les lutteurs « (...) demeuroient quelquefois d'accord d'une petite trêve pour prendre haleine. Mais enfin ils ne se quittoient point que l'un ne fut victorieux. »³⁵⁸

Si certaines données sont redondantes quant au gain du combat – au meilleur des trois tombés ou faire chuter trois fois son adversaire sur les dos, ou pour emporter le prix, gagner trois rencontres de suite – nous avons peu de renseignements concernant les conditions pour y parvenir.

Le bulletin diocésain du Morbihan précise seulement, toujours à Saint Julien, qu'il faut « saisir au-dessus des hanches sans se serrer corps à corps. »³⁵⁹, que la chute se fasse sur le dos et non sur le côté mais aussi que celui qui projette ne tombe pas avec son adversaire. Le comte de Souvigny suggère qu'on peut « (...) ne se prendre point par aucune partie du corps qui fût défendue. »³⁶⁰ sans plus de précision.

Jacques de Villamont, vers 1590, annonce que « (...) la règle pour les Bretons, est que si le vaincu n'est pas jeté sur le dos, le saut est nul. »³⁶¹ Il est alors entendu que les chutes sur une quelconque autre partie du corps ne sont pas prise en considération.

Par contre, le jeu ne se poursuit pas au sol, règle qui pourrait « (...) provenir du code de la chevalerie qui interdisait de frapper un adversaire à terre. »³⁶²

L'affrontement est « arbitré », encadré, par un représentant de la communauté, donc admis et encouragé. Il s'agit d'un duel au corps à corps régi par un contrat préalable auquel les protagonistes ont souscrit. Dans *Les Baliverneries d'Eutrapel*, Du Fail mentionne des juges pour diriger la lutte. En début de combat, ces derniers rappellent les règles du jeu et la conduite à tenir : « Il y eut Siclere qui se leva son

³⁵⁷ Jaouen, 2005, p.54-55.

³⁵⁸ Souvigny, *op. cit.*, p.155.

³⁵⁹ Jaouen, 2005, p.54.

³⁶⁰ Souvigny, *op. cit.*, p.154.

³⁶¹ Villamont J. de, *Les voyages du Seigneur de Villamont, chevalier de l'ordre de Jérusalem*, Arras, G. Bauduyn, 1598 (B.M. de Rennes : 88502 Rés).

³⁶² Jaouen, 2005, p.22.

chappeau sous son aisselle, l'un des Juges commis, disant que le jeu devoit estre sans villannie, et qu'ainsi estoit practiqué par tout le pais, et qu'il ne gaingeroit rien à luy rompre un bras ou aultre chose (...). »³⁶³ Ces paroles prononcées par un juge commis témoignent de l'existence de valeurs et de règles qui ne permettent pas les atteintes physiques de l'adversaire pour le mettre sur le dos.

Par ailleurs, les protagonistes luttent dans leur appareil quotidien. En 1543, Ambroise Paré mentionne qu'un des lutteurs « (...) *entre en lice, ayant osté sa longue jaquette, en chausse et en pourpoint (...).* »³⁶⁴ L'un des personnages de Noël Du Fail, en 1548, se présente « (...) *avec son pourpoint étroit, sa chemise attachée entre les jambes avec une aiguillette, parce qu'il n'avait pas su trouver de braies à emprunter.* »³⁶⁵ La riche description du déroulement de l'affrontement que Du Fail met en scène montre aussi l'importance de la chemise pour les saisies.

Enfin, Jaouen relève, dans un bulletin diocésain du Morbihan, qu'à Saint Julien, près de Redon aux XVII^e et XVIII^e siècles, « *Les combattants ne conservaient que la chemise et la culotte à larges braies.* »³⁶⁶

2.3.3. Prix et récompenses.

Les documents nous renseignent relativement bien sur les prix mis en jeu. Les luttes n'étaient, en général, récompensées que par des prix en nature. Il s'agit surtout de pourpoints, d'aiguillettes, de gants et de bonnets, mais aussi de ceintures ou plus rarement d'argent.

A Rome, au XV^e siècle, « *Il y avait deux lutteurs, la compagnie faisait pour chacun d'eux les frais d'un habillement : pourpoint de toile blanche, chapeau, ceinture de soie, et paire de gants, auxquels s'ajoutaient régulièrement trois chapons, un de plus, sans doute, pour le vainqueur. Une collation champêtre suivait.* »³⁶⁷ A Nozeroy en 1519, un gentilhomme breton promet un pourpoint de satin. En Bretagne en 1337, un

³⁶³ Du Fail, *op. cit.*, p.133.

³⁶⁴ Bonnemère L., « Ambroise Paré et les luttes bretonnes. », *Revue des Traditions Populaires*, tome IV, juillet 1889, pp.402-421 : p.402.

³⁶⁵ Du Fail, *op. cit.*, p.132.

³⁶⁶ Jaouen, 2005, p.54.

³⁶⁷ Pocquet de Haut-Jussé, *op. cit.*, p.257-258.

beau chapeau d'or et d'argent constituait la récompense du tournoi que dispute Bertrand Du Guesclin, mais peut-être ne s'agissait-il que d'un chapeau orné d'aiguillettes. En 1543, le chirurgien, Ambroise Paré parle de prix sans plus de détail. Noël du Fail décrit un combat où deux gentilhommes ont misé sur leur champion (1548). C'est aussi vers 1530 que, les aveux de la sergentise féodée de Kernabat, près de Guingamp, nous apprennent que le seigneur des lieux « (...) était en droit d'exiger de la fabrique de la chapelle de Saint Jean de Kergrist, le 24 juin, date du pardon, outre la fourniture de douze aiguillettes pour les lutttes, une paire de gants ; la levée était faite à cette époque au nom de la duchesse-reine. »³⁶⁸

Les comptes des paroisses de l'actuel Finistère apportent quelques autres témoignages. Ce fut un pourpoint et des aiguillettes à Ergué-Armel de 1563 à 1591³⁶⁹ et à Châteauneuf du Faou en 1572-1573³⁷⁰. Mais il y eut aussi une paire de gants à Hanvec en 1622, au pardon et à la foire Sainte-Madeleine³⁷¹, ou encore à Saint-Mayeux en 1701, des aiguillettes et des gants à Marzan, canton de la Roche Bernard (1658) et à la chapelle de La Trinité à Châteauneuf du Faou de 1616 à 1627. Les dépenses de cette fabrique mentionnent aussi des rubans et épingles pour les jeunes filles³⁷².

En 1590-1591, toujours à Châteauneuf³⁷³, les lutteurs laisseront même parfois leur pourpoint pour réclamer du vin à la place : « Aux lutteurs pour leur vin, parce qu'ils ont laissé le porpoinct à l'église, 8 sols, 4 deniers. »³⁷⁴

A Plogonnec, « (...) le compte de 1601 signale que l'on dépense 5 sous pour acheter un bonnet aux lutteurs, aux fêtes de Notre-Dame et de Saint Denys. »³⁷⁵ Trois ans plus tard, il leur est octroyé des ceintures de cuir. Après 1607, certaines années, les lutttes avaient lieu à trois reprises, près de la chapelle lors des pardons de N.-D. de Pitié, de N.-D. de Tréguron et de Saint Denis. Comme il y avait aussi le jeu de la soule à occasionner des dépenses, le prix fut réduit à des aiguillettes.

³⁶⁸ Duval M., *Foires et marchés en Bretagne*, Paris, Royer, 2001, p.214.

³⁶⁹ B.D.H.A. 29, 1909, p.27.

³⁷⁰ Les comptes de la chapelle Notre-Dame-des-Portes mentionnent « (...) un porpoinct et aiguillettes pour les luitteurs, le jour du pardon [le dernier dimanche d'août], 11 sols, 7 deniers. » (B.D.H.A. 29, 1905, p.177).

³⁷¹ B.D.H.A. 29, 1912, p.368.

³⁷² B.D.H.A. 29, 1905, p.187.

³⁷³ Comptes de la chapelle Notre-Dame-des-Portes.

³⁷⁴ B.D.H.A. 29, 1905, p.177.

³⁷⁵ B.D.H.A. 29, 1940, p.152-153.

En 1623, aux jours des pardons de Saint Thurien et de Saint Etienne, les comptes de l'église paroissiale de Plogonnec signalent des aiguillettes et de l'argent à distribuer aux lutteurs³⁷⁶. De 1634 à 1644, 38 sols étaient dépensés pour des aiguillettes et des gants comme prix pour les luttes « *des jeunes gens* », et il est précisé qu'il y avait aussi des luttes pour les enfants.

Les habitants de la paroisse de Plouaret s'assemblaient sur le chemin allant du village à la chapelle Sainte-Barbe où ils assistaient à des combats de lutte et à des courses. En 1640, les prix étaient deux gâteaux fournis par les marguilliers³⁷⁷ de la paroisse³⁷⁸. Un aveu de la baronnie de Rostrenen datant de 1682 mentionne « (...) *deux paires de gants et un pourpoint de tabis [éttoffe de soie ondée] blanc avec ruban et esguillettes.* »³⁷⁹.

En 1748, l'évêque de Vannes lors de sa tournée pastorale constata qu'à Kernascléden, la chapelle avait besoin de réparations. Le trésorier de la fabrique avoua qu'il s'était servi des fonds pour subventionner des tournois de lutte, organiser des jeux de soule, et que les caisses étaient vides. En 1769 à la chapelle Sainte Brigitte du Quillimadec, en Ploudaniel, l'intendant du Comte Barbier de Lescoët remet six livres aux marguilliers pour les frais des luttes et la collation qui aura lieu le dimanche.

Aux luttes du pèlerinage de Saint Julien, près de Redon, au XVIII^e siècle, le prix de la lutte, offert et décerné par le seigneur de la Motte Glain, consistait en une paire de gants blancs, un louis de 24 francs et un certificat à présenter au seigneur du pays qui exemptait d'ordinaire le vainqueur de presque toutes les redevances seigneuriales de l'année. De plus il était proclamé et accepté comme Roi du pèlerinage par tous ses compagnons³⁸⁰.

Rares sont donc les luttes où de l'argent est mis directement en jeu, même dans les tournois comme celui décrit par Noël du Fail où les deux gentilshommes avaient misé sur leur champion.

A cette époque (XIV^e-XVII^e siècle), semble-t-il, pas d'animaux remarque Le Menn : « *On ne trouve pas (...) mention du fameux bélier qui était donné au vainqueur*

³⁷⁶ B.D.H.A. 29, 1940, p.145-146.

³⁷⁷ Sous l'Ancien Régime, l'église est entretenue et ses biens gérés par la fabrique. Ce mot désigne à la fois tout ce qui appartient à une église paroissiale et le corps de ceux qui administrent les biens qu'on appelle les marguilliers. Un marguillier est un laïc, membre du conseil de la fabrique, chargé de l'administration des biens de la paroisse.

³⁷⁸ Minois, *op. cit.*.

³⁷⁹ La Borderie, 1888, p.471.

³⁸⁰ Jaouen, 2005, p.54.

et qui explique l'expression bretonne : « Aet eo ar maout gantañ ! » / « Le mouton est allé avec lui ! », c'est-à-dire, il a remporté la victoire, expression qui s'applique à toute compétition. »³⁸¹ Pourtant, Jaouen dans sa version modernisée d'une lettre de rémission du roi Louis XII, donnée en janvier 1510, note qu'un maout récompense le vainqueur : « En 1509, un dimanche d'août précédant la St Barthélemy, des luttes sont organisées le jour du pardon de la chapelle Sts Pierre et Paul, à Kerlagadnoz, en Rédéné. Les luttes étaient prévues après les vêpres, comme toute la partie profane de la fête. Deux champions devaient se mesurer pour savoir qui emporterait le maout (béliet, symbole de la victoire). »³⁸² Par contre, dans la version produite par Arthur de La Borderie³⁸³, il n'y a pas mention du béliet. On sait par ailleurs que des moutons étaient fournis dans le cadre d'autres jeux et réjouissances. En effet, Gougard³⁸⁴ note que pour la soule, le seigneur devait fournir la balle, et souvent un mouton pour le festin de fin de journée. D'autre part, Jaouen³⁸⁵ indique qu'en 1735, à Lorient, le vainqueur, un marin, est récompensé par un cheval.

Les prix délivrés dépendent vraisemblablement du statut de la lutte propre à chaque contexte, des tournois et de l'appartenance sociale des protagonistes. Gants, pourpoints et aiguillettes appartiennent à la tradition nobiliaire, et démontrent la haute valeur donnée à la victoire, et en cela le niveau de représentation sociale de la lutte. Face aux combats menés et à la difficulté à s'imposer (gagner trois combats de suite), ces prix peuvent paraître dérisoires. Mais si nous considérons l'humble statut de certains lutteurs – pour la plupart paysans, meuniers (etc.) – ces récompenses ne sont pas négligeables. Ils ne pourraient se procurer ces lots qu'aux prix d'intenses et pénibles labeurs de plusieurs jours, voire de plusieurs mois pour les meilleures dotations. Les références aux dépenses faites par les fabriques des chapelles pour organiser des luttes lors des pardons portent à penser que le petit peuple s'était approprié l'ancien jeu seigneurial, au moins en Basse Bretagne, comme ce fut le cas pour les danses³⁸⁶. En

³⁸¹ Le Menn, *op. cit.*, p.78.

³⁸² Jaouen, 2005, p.33.

³⁸³ La Borderie, 1888, p.470-472.

³⁸⁴ Gougard, *op. cit.*.

³⁸⁵ Jaouen, 2005, p.56.

³⁸⁶ *Idem*, p.33.

revanche, les extraits des B.D.H.A. ne fournissent aucun détail quant à la façon dont se déroulaient ces tournois, à l'ambiance qui y régnait.

2.3.4. Motricités, formes et « techniques du corps »³⁸⁷.

Si Rabelais, dans *Pantagruel* (1532), mentionne la « (...) jambette, collet à collet, à la mode de Bretagne (...) »³⁸⁸, ce sont les expressions *sault*, *tour de breton* ou *tour de Bretagne* qui reviennent fréquemment dans les références relevées.

« Toutesfois, la monarchie
Subtile en tours de Breton,
Sera bien-tost, ce dit-on,
Des bras de l'autre affranchie (l'Albion). »³⁸⁹

Henri VIII bat son homologue François I^{er} par un « *tour de Bretagne* »³⁹⁰. Selon La Curne de Sainte-Palaye, dans son *Dictionnaire historique de l'ancien françois ou glossaire de la langue française depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*³⁹¹ et Le Roux de Lincy dans *Le livre des proverbes français*³⁹², le *tour de Bretagne* serait un *croc-en-jambe*. « *Croc en jambe. Crocq-gouren. An éncloch. Donner le croc en jambe, luitier et donner le saut.* »³⁹³ Les dictionnaires bretons du début du XVIII^e siècle définissent aussi « *krog-gouren, croc-en-jambe, enkloch croc-en-jambe.* »³⁹⁴ Cette prise que certains appellent « *jambette* », d'autres « *croc-en-jambe* », Le Menn³⁹⁵ l'apparente au *klied* prise « classique » du gouren.

³⁸⁷ Mauss, *op. cit.*

³⁸⁸ Rabelais F., *Pantagruel*, Paris, POL, [1532] 1991.

³⁸⁹ Girard., *op. cit.*, p.23.

³⁹⁰ Maréchal de Fleurange, *op. cit.*, p.272.

³⁹¹ La Curne de Sainte-Palaye J.-B., *Dictionnaire historique de l'ancien françois ou glossaire de la langue française depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, 1877, tome 3, p.118 (disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

³⁹² Le Roux de Lincy A., *Le livre des proverbes français*, Paris, Hachette littérature, [1842] 1996, tome I, p.327 (2^e éd. 1859 disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

³⁹³ Grégoire de Rostrenen, *Dictionnaire françois-celtique ou françois-breton*, Rennes, Julien Vatar, 1732 (Les Champs Libres, Rennes : Magasin 1-10177), p.236 a.

³⁹⁴ Le Menn, *op. cit.*, p.82-83.

³⁹⁵ *Idem*, p.65.

Si ces termes désignent une technique de corps, le « sault » ou « saut de Breton », donné dans le dictionnaire français-breton de Grégoire de Rostrenen³⁹⁶, est plutôt le résultat de la projection, autrement nommé « lamm » dans la gwerz de Naïg Ar Rousval (XVII^e ou XVIII^e siècle).

Mais ces mots n'informent pas sur les motricités et les manières de faire qui guident l'exercice des luttes. Par contre, au XVI^e siècle, le témoignage de Noël du Fail offre une approche technique, c'est même le seul texte qui en propose une jusqu'au XIX^e siècle précise Jaouen³⁹⁷. Du Fail juriste éminent et conseiller au Parlement de Bretagne, se révèle un fin observateur, parfois ironique, des mœurs rurales. Il dépeint une lutte, en pleine transition entre Moyen Age et Renaissance, période où la lutte perd sa signification militaire, mais garde un prestige populaire. « *L'œuvre apparaît comme un tableau de la campagne rennaise au XVI^e siècle, et chaque détail y est méticuleusement décrit : paysages en référence à une géographie réaliste, mentions de danses, de costumes qui ravissent le folkloriste comme l'ethnologue, le tout dans un style et une construction romanesques inspirés de la veine rabelaisienne.* »³⁹⁸ Dans le chapitre intitulé « *Eutrapel ayant assisté à une lutte désespère de faim.* »³⁹⁹, le protagoniste, sorte de Gargantua bavard et curieux, accompagné de ses amis Plygame et Lupolde, est témoin d'un combat de lutte.

Dans sa représentation, après le jeu d'intimidation – « *L'autre [lutteur], très entreprenant, entra par un autre côté, bien échauffé et avec un air de défi, protestant par son grand Dieu qu'il ne lui résisterait pas plus qu'un grain de mil dans la gueule d'un bélier.* »⁴⁰⁰ – l'auteur fixe son attention sur des gestes, des attitudes révélatrices d'un milieu et d'habitudes. La description prend ainsi une dimension de vécu, empreinte de vérité : « *De ce pas il se baisse, prend de l'herbe et s'en frotte les mains par une singulière façon de faire* »⁴⁰¹. Kerdraon⁴⁰² souligne justement que ce geste n'est pas

³⁹⁶ Grégoire de Rostrenen, *op. cit.*, p.848 ; « *Faire le saut de breton. Cahout ul lamm caër ê plaçz ar gourénnou. Pr. Bet.* », « *Ce qui est à traduire : avoir un beau saut à la place des luttes.* » (Le Menn, *op. cit.*, p.82).

³⁹⁷ Jaouen, 2005, p.53.

³⁹⁸ Kerdraon, *op. cit.*, p.18.

³⁹⁹ Du Fail, *op. cit.*.

⁴⁰⁰ *Idem*, p.132.

⁴⁰¹ *Idem*, p.133.

⁴⁰² Kerdraon, *op. cit.*, p.20.

anodin puisqu'il permet de déshumidifier les mains moites pour avoir de meilleures saisies.

Puis, Du Fail met en lumière le moment où les lutteurs, sur leurs gardes se mesurent et se cherchent : « *Vous avez autrefois vu deux chiens qui n'osant s'attaquer se tournent l'un vers l'autre en grondant n'attendent que le coup. Tels étaient ces gens de bien tournant à l'entour du cercle, tachant de toutes les manières de se happer chacun à son avantage (...).* »⁴⁰³

Après cette première phase d'observation, le combat se débride, laissant entrevoir des attaques et des prises : « *Pasquier [un des lutteurs], fin et rusé, prend mon homme par le bras droit, le charge du croc dedans (...).* »⁴⁰⁴

Comme Le Menn, Kerdraon⁴⁰⁵ avance que le « *croc dedans* » est probablement ce que l'on nomme aujourd'hui le *kliked*, prise où le lutteur vient enrrouler la jambe de l'adversaire avec la sienne et en verrouiller le contact à l'aide du gros orteil. Est-ce le même croc-en-jambe ou tour de breton auquel font références les autres documents ? Toujours est-il que son efficacité en a fait sa réputation.

Plus loin, le texte évoque le « *crocq dehors* ». Une fois de plus, Kerdraon émet l'hypothèse qu'il s'agit d'une des variantes du *kliked* dont la forme ne peut être identifiée ici. En effet, le *kliked* n'est pas une prise unique, il est aujourd'hui classé dans une famille de prises appelées les *klikedoù*. Il en existe donc plusieurs formes : *kliked araok*, c'est-à-dire *avant* (rapide, vrillé ou en repoussant), le *kliked a-dreñv* ou *arrière* (vrillé en force, à l'ancienne ou dit *mod-khoz*) et le *krog da zont* qui est le *kliked de côté* (et ses multiples variantes). Ce qui les caractérise est l'enroulé de la jambe autour de celle du partenaire dont le bon contact est assuré par le verrouillage de l'orteil. Pour lancer la prise, à l'impulsion, il est nécessaire d'effectuer un quart de tour autour du pied d'appui.

Une autre phase de combat se révèle intéressante par sa précision et son réalisme. « *Pasquier fait si bien par ses efforts qu'il gagne l'épaule gauche et sur celle-ci avec courtoisie lie sa main, tachant à toute force lui mettre le bout de l'orteil au jarret. L'autre voyant la prise être dangereuse défaite, lui met les deux mains par*

⁴⁰³ Du Fail, *op. cit.*, p.133.

⁴⁰⁴ *Idem*, p.134.

⁴⁰⁵ Kerdraon, *op. cit.*, p.16-21.

dessous la poitrine, tint raide le jarret se forçant le lever mais rien !»⁴⁰⁶ Le protagoniste passe sa main par-dessus l'épaule de son adversaire pour l'accrocher dans le dos. Il tente aussi d'enrouler son orteil autour du mollet de son adversaire comme pour lui faire un *kliked a-dreñv*. L'autre lutteur, se sentant en danger, réagit immédiatement pour contrer l'offensive, et propose une contre-prise le « *taol Peron dre-zindan* »⁴⁰⁷, c'est-à-dire en se tenant bien droit, les deux mains sous la poitrine de l'adversaire, en tentant de le faire plier, pour éventuellement le soulever, le retourner en l'air et le déposer au sol ensuite.

*« Pasquier qui entendait la ruse, laissant l'épaule, saisit seulement le bras, tournant pour voir s'il le pourra quelque peu ébranler ; il le croche ; tantôt il lui donne le coup de biais, tantôt lui donne la jambe, toujours le pied en l'air tachant s'il peut (mais non) lui mettre cul en giron, une fois l'ébranlant d'un côté, pour rapidement le détourner de l'autre d'un tour de bras. L'autre, de la même façon l'empoigne au travers du corps en le levant et en se voulant se soustraire de lui par une ruse le laissa aller ; néanmoins il ne veut tomber, il en a fait serment. Il ne trouve cela ni beau ni honnête. Il aimerait mieux avoir perdu un bon liard barré. (...) Ils s'empoignent et de plus belle recommencent à escrimer des pieds. »*⁴⁰⁸

Contré dans son attaque, Pasquier tente autre chose en changeant de positions : il lâche sa saisie main droite dans le dos, pour accrocher à la manche ou à l'encolure. Mais au lieu de chercher à projeter derrière lui, il tourne autour de son adversaire en tentant un barrage ou un fauchage pour le faire chuter vers l'avant et provoquer un « *kliked araok* » en « *cassant* » son adversaire pour le mettre dans une position de déséquilibre, défavorable : « *le cul en gyron* », c'est-à-dire le postérieur plus haut que la tête d'après une ligne horizontale imaginaire.

Les difficultés à saisir le tableau des luttes résident dans la prise en compte des aspects statiques, sans ôter la dynamique et les mouvements. L'auteur parvient à immortaliser cet épisode, en donnant une représentation cohérente du jeu tant le document est riche de détails et la description vivante, en décrivant les formes en mouvement où aux phases d'extrême lenteur (mais où se jouent des forces contraires), succèdent des prises rapides, des envolées presque insaisissables à l'œil. Ce chapitre s'installe comme un document intéressant tant sur le plan ethnologique que sur le plan

⁴⁰⁶ Du Fail, *op. cit.*, p.135.

⁴⁰⁷ Kerdraon, *op. cit.*, p.19.

⁴⁰⁸ Du Fail, *op. cit.*, p.135.

anthropologique. Les « (...) *phases de combat* [sont] *si précises, si bien commentées techniquement, que tout connaisseur peut se les représenter mentalement, les apprécier tel un spectateur.* »⁴⁰⁹, à tel point que Kerdraon⁴¹⁰ les identifie et en propose une équivalence avec le vocabulaire de l'initié contemporain. Ces détails – décors, ambiances, principes de jeu, attitudes, prises – permettent d'avoir des points d'ancrage satisfaisants pour la période considérée.

Le manque d'éléments qui décrivent ou représentent visuellement les différentes formes de luttes participent bien souvent, semble-t-il, à installer le mythe d'un style unique comme tel est le cas avec les humanistes et l'image de la lutte antique et des jeux olympiques. Pourtant des indices techniques existent, même s'ils sont difficiles à trouver et à interpréter. Jaouen⁴¹¹ a cherché, en Angleterre, ces représentations dans les églises, sur du mobilier construit avant la Réforme du XVII^e siècle, car par la suite ces figurations seront interdites et même parfois détruites. C'est sur les sablières, montants latéraux des bancs d'églises, certaines décorations extérieures, les stalles et surtout les miséricordes que s'exprime l'imagerie profane populaire, en retrait des lieux réservés au sacré.

*« C'est particulièrement vrai en Angleterre pour les stalles, servant parfois à commémorer un instant historique, comme à Windsor où la rencontre entre Edouard IV et Louis XI fut fixée dans le bois par William Berkeley, maître sculpteur. Faites en bois, considérées comme un art mineur, elles n'avaient pas la même valeur symbolique que la pierre ou les vitraux pour la hiérarchie ecclésiastique. C'est cette non-importance qui paradoxalement a permis aux menuisiers-sculpteurs de s'exprimer plus librement sur des thèmes plus libres par rapport à l'iconographie religieuse. »*⁴¹²

2.3.5. Des accidents aux violences physiques et symboliques.

Si les sources décrivent l'intensité, la rudesse et l'opiniâtreté des combats, peu d'entre elles signalent des blessures, des accidents ou des violences graves. Nous n'irons pas jusqu'à en conclure unanimement comme l'avance Kerdraon⁴¹³, que la mort est plus exceptionnelle dans l'histoire du gouren que dans celles d'autres pratiques

⁴⁰⁹ Kerdraon, *op. cit.*, p.21.

⁴¹⁰ *Idem*, p.16-21.

⁴¹¹ Jaouen, 2005, p.43.

⁴¹² Jaouen, 2005, p.44.

⁴¹³ Kerdraon, *op. cit.*, p.13.

comme la soule, puisque nous ne disposons pas de sources matériellement et proportionnellement comparables.

Dans l'histoire de Du Guesclin, en 1337, le héros se blesse accidentellement en chutant : « *En tombant sur son champion, le jeune Du Guesclin se heurte contre un caillou pointu ; il a le genou à moitié coupé, et on est obligé de le relever en le proclamant vainqueur.* »⁴¹⁴ Le Comte de Souvigny décrit lui un combat « *si opiniâtre que les champions perdoient l'haleine et ruisseloient de sang.* »⁴¹⁵

Certains principes de jeu ne favorisent pas la conservation de l'intégrité physique des protagonistes. Par exemple, au début du XVIII^e siècle, à Saint Julien près de Redon, « *Pour être proclamé vainqueur, il fallait terrasser de suite trois adversaires en les renversant sur le dos et non sur le côté, et sans tomber avec eux.* »⁴¹⁶ Cette dernière condition oblitère l'accompagnement dans la chute qui permettrait de limiter les mauvais chocs.

D'autre part, il peut être risqué d'avoir à départager les compétiteurs. En 1701, lors d'un combat entre un lutteur de Saint-Mayeux et un lutteur de Plussulien, un écuyer Tanguy Gourdel, de Kériolet, ne sait à qui remettre les gants du vainqueur car aucun des deux concurrents n'a réussi à « *donner le saut* » à l'autre. Il se met le public à dos lorsqu'il décide d'en donner un à chacun.

« *Au village de Cramposic, en Saint-Mayeux, le jeune Ecuyer Tanguy Gourdel, Sieur de Kériolet, trouva une grande assemblée de monde au sujet d'une aire neuve que faisait faire ledit Coëdic, où il fut calomnieusement attaqué par René Guyomarc'h, Sylvestre Chénic, Vincent Ganivet, et autres, tous de la paroisse de Saint-Mayeux, lesquels eurent l'audace de saisir la garde de son épée, et de le prendre aux cheveux, et par ce moyen le terrassèrent et le traînèrent, ce qui est d'autant plus sensible au suppliant qu'il a l'honneur d'être gentilhomme, et que l'affront lui a été fait par des gens de bas aloi et de condition commune.* »⁴¹⁷

De même, à Lorient, en 1735, les luttes sont marquées par une course poursuite des paysans de Ploëmeur contre des habitants de la ville, parmi lesquels le marin accusé d'avoir gagné le premier prix, un cheval, sans combattre⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Le Menn, *op. cit.*, p.62-63.

⁴¹⁵ Souvigny, *op. cit.*, p.155.

⁴¹⁶ Jaouen, 2005, p.54.

⁴¹⁷ Le Tallec J., « Loisirs paysans au XVII^e siècle dans la seigneurie de Corlay. », *MSHAB*, 1994, pp.87-115.

⁴¹⁸ Jaouen, 2005, p.56.

Dans la lettre de rémission de Louis XII, en janvier 1510, reproduite par de La Borderie⁴¹⁹, on apprend qu'en 1509, un dimanche d'août précédant la Saint Barthélemy, des luttes sont organisées le jour du pardon de la chapelle Saints Pierre et Paul, à Kerlagadnoz, en Rédéné⁴²⁰. Deux champions devaient se mesurer, Le Beuz représentant les paroisses de Cornouaille et Le Poulain celles du Vannetais. Un gentilhomme de Lesbin⁴²¹, paroisse ancienne de Pont-Scorff, Bizien de Kermorvan, et un autre de Quimperlé, Yvon Denoualen, étaient venus en pèlerinage au pardon. Après avoir gagné les indulgences, ils se rendirent sur le champ de luttes. Bizien s'était fait tout de suite le héraut des gens de Lesbin et de Cléguer, et Denoualen, celui de Rédéné, Guidel, Quéven et de la Cornouaille. « *En laquelle lutte celui de Poulain se trouva le plus fort et abatit ledit Le Beuz ; et sur ce que Bizien dit audit Denoualen qu'il en eut mis une autre et que Le Poulain avoit abatu ledit Beuz, sourdirent paroles injurieuses entre eux, et dist Denoualen audit Bizien : « Vilain ventrier, par le sang de Dieu, je te monstreray bien que tu as gagné, et te tueray au premier lieu que te trouveray ! »*⁴²². Jaouen ajoute « *Sans doute que le cidre et l'eau de vie avaient trop coulé car, en voyant ceci, Denoualen et ses supporters se mirent à chercher querelle à Le Bizien et ses partisans. Ce jour là il n'y eut que bataille de mots, avec aussi des menaces, mais quelques temps plus tard, Denoualen et Le Bizien se retrouvèrent à Quimperlé et là Denoualen reçut un coup d'épée.* »⁴²³ La Borderie commente lui : « *De là une grosse querelle qui ne finit point sans mort d'homme et qui est curieuse surtout pour montrer quelle importance les gentilshommes attachaient à triompher dans ces luttes, combien cet usage était en faveur chez toutes les classes de la nation bretonne et profondément enraciné dans ses mœurs.* »⁴²⁴

Si la longueur de cette lettre marque l'attrait et la curiosité de Louis XII à suivre ces luttes, elle atteste aussi de l'ardeur et de l'intérêt porté à la lutte. Le roi de France s'y

⁴¹⁹ La Borderie, 1888, p.470-472.

⁴²⁰ Aujourd'hui Rédéné, commune du canton d'Arzano, arrondissement de Quimperlé dans le Finistère.

⁴²¹ L'ancienne paroisse de Lebin ou Lesbin n'est plus aujourd'hui qu'un village qui forme la commune de Pont-Scorff, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Lorient. Cléguer, Quéven et Guidel également référées ici sont trois communes du canton, situées à l'extrémité sud-ouest du Morbihan, et donc limitrophes du Finistère.

⁴²² La Borderie, 1888, p.472.

⁴²³ Jaouen, 2005, p.33.

⁴²⁴ La Borderie, 1888, p.472.

attarde sans doute surpris par la passion et la notion d'honneur qui animent ces Bretons pour qui la défaite est inacceptable⁴²⁵.

En 1543, c'est le célèbre chirurgien Ambroise Paré (1509-1590) qui est le témoin d'un décès. Ce passage maintes fois repris⁴²⁶, décrit le déroulement du combat, dont la scène se déroule en Basse-Bretagne :

« Monsieur d'Estampes, pour donner pasetemps et plaisir à mes dits seigneurs de Rohan et de Laval, et autres gentilhommes, faisoit venir aux festes grande quantité de filles villageoises pour chanter des chansons en bas-breton, où leur harmonie estoit de coacer comme des grenouilles, lorsqu'elles sont en amour⁴²⁷. Davantage leur faisoit dancier le triori de Bretagne et n'estoit sans bien remuer les pieds et fesses. Il les faisoit moult bon ouyr et voir. Autres fois faisoit venir les luitteurs des villes et villages où il y avoit prix. Le jeu n'estoit point achevé qu'il n'y eust quelqu'un qui eust un bras ou jambe rompue, ou l'espaule ou hanche démises.

Il y eut un petit Bas-Breton bien quadraturé, fessu et matériel, qui tint longtemps le berlan, et par son astuce et par sa force en jetta cinq ou six par terre. Il survint un grand Dativo, magister d'eschole, qu'on disoit estre l'un des meilleurs luitteurs de toute la Bretagne. Il entre en lice, ayant osté sa longue jaquette, en chausse et en pourpoint, et, estant pris, le petit homme il sembloit que s'il eust été attaché à sa ceinture, il n'eust pas laissé de courir. Toutes fois quand ils se prindrent collet à collet, ils furent longtemps sans rien faire, et pensoit on qu'ils demeureroient esgaux en force et astuce ; mais le petit fessu se jetta en sursaut et d'emblée sous ce grand Dativo, le chargea sur son espaule, et le jetta en terre sur les reins tout estendu comme une grenouille, et alors tout le monde commença à bien rire de la force et astuce du petit fessu. Ce grand Dativo eut un grand despit d'avoir esté ainsi jetté par terre par un si petit homme : il se releva tout en cholère, et voulu avoir sa revanche. Ils se prindrent de rechef collet à collet, et furent encore un bien long temps à leurs prises, ne se pouvant mettre à terre : enfin ce grand homme se laissa tomber sur le petit, et tombant mis son coude au creux de l'estomach, et luy creva le cœur et le tua tout mort. Et sachant luy avoir donné le coup de la mort reprint sa longue jaquette, et s'en alla la queüe entre les jambes, et s'éclipsa voyant que le cœur ne revenoit point au petit homme pour vin, vinaigre, n'y autres choses qu'on luy présentast. Je m'approchay de luy, tastay le poulx qui ne battoit nullement, alors dis qu'il étoit mort. A donc les Bretons qui assistoient à la luitte dirent tout haut en leur baragouyn : An draze

⁴²⁵ Kerdraon, *op. cit.*, p.12.

⁴²⁶ Bonnemère, *op. cit.*, p.402-403 ; Moricet A., « Les luttes de Basse-Bretagne au XVI^e siècle. », *Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou*, tome I, 1889, pp.209-212 ; Trévédry J., « Les luttes au XVI^e siècle. », *Bulletin de la Société d'Archéologie du Finistère*, tome 17, 1890, pp.9-16.

⁴²⁷ Le Menn (*op. cit.*, p.72) commente ainsi ce passage : « Ce jugement péjoratif semble contredit par la phrase « Il les faisoit moult bon ouyr ». Les étrangers utilisent souvent des comparaisons peu flatteuses pour les langues qu'ils ne comprennent pas. Voir mon article « Les Bretons bretonnants... » dans les *Mémoires de la Sociétés d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, tome 61, 1984, pp.119-122. ».

*men raquet. Enes rac ur bloa so abeudeux henelere barzan gouremon enel mamoa en goustoum. C'est-à-dire, « cela n'est pas du jeu. »*⁴²⁸

Et quelqu'un dit que ce grand Dativo estoit coustumier de ce faire, et qu'il n'y avoit qu'un an qu'il avoit fait le semblable à une lutte.

*Je voulus faire ouverture du corps mort, pour sçavoir qui avoit esté cause de cette mort subite ; je trouvai beaucoup de sang expandu au thorax et au ventre inférieur, et m'efforçay de cognoître quelque ouverture du lieu d'où pouvoit estre sorty telle quantité de sang, ce que je ne sceu, pour quelque diligence que sceu faire. Or je croy que c'estoit per diapedesin ou anastomosin, c'est-à-dire par l'ouverture des bouches des vaisseaux, ou par leurs porosités. Le pauvre petit luiteur fut enterré. »*⁴²⁹

Intimidations, accidents, violences volontaires et involontaires, symboliques ou physiques n'émergent pourtant pas de manière redondante. A ces époques où l'on répète souvent que les seuils de tolérance face aux violences sont importants, le rapport au corps est également différent. La mutation des pratiques corporelles interprétée comme un « *processus de civilisation* » par Elias⁴³⁰, tend à développer une maîtrise des pulsions agressives par l'intériorisation des règles et des valeurs sociales.

Cette « *pacification* » des mœurs s'observe dans les manières de duel et la mise à distance des corps. Mais si les luttes connaissent d'indiscutables pertes de notoriété, le gouren reste populaire jusqu'au XX^e siècle.

Au-delà des variations temporelles et sociales, les différents témoignages attestent d'un style de lutte propre à la Bretagne armoricaine, réglé par des conventions temporaires et locales. Ils montrent aussi la place qu'occupent les luttes dans la vie sociale. Cette première approche décrit par ailleurs plusieurs processus d'assimilation et de reconstruction où la lutte connaît diverses fortunes : pratique accompagnant des exercices martiaux ou jeu de divertissement. Si bien que cette historicité et la popularité

⁴²⁸ La phrase en breton a été étudiée par Emile Ernault, « Une phrase en moyen breton. », *Revue celtique*, tome XV, 1894, p.149-154 ; voir aussi tome XVI, 1895, p.181. D'après Le Menn (*op. cit.*, p.73) « Cette phrase est fautive. Si l'on en croit la traduction, elle contient des lacunes et des transpositions. Ernault, dans son étude, propose de lire : *An dra-se ne ra ket ! – Hennezh (en deus graet) evel ma oa en gustume, rak ur bloaz zo ab'en deus (graet) hevelep e-barzh ar gourenou (orthographe modernisée), c'est-à-dire : Cela ne fait rien ! – Celui-là a fait comme d'habitude, car il y a un an depuis qu'il a fait de même aux luttes. »*

⁴²⁹ Cité d'après Trévédry, *op. cit.* : Paré A., *Voyage en Bretagne*, 1543.

⁴³⁰ Elias, Dunning, *op. cit.* ; Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

Chapitre I : « La tradition n'est plus ce qu'elle était... ? »

de la pratique, bien avant l'annexion française, amènent des auteurs comme Le Menn⁴³¹ à parler de « *sport national breton* ».

⁴³¹ Le Menn, *op. cit.*, p.85.

3. Du jeu au sport⁴³² ?

Dans ce troisième temps de la construction de l'objet, l'étude mérite de ré-interroger les termes de jeu et de sport dont les utilisations demeurent souvent confuses tant les réalités qu'ils recouvrent s'avèrent finalement variables. Effectivement, jeux et sports peuvent être caractérisés d'après divers procédés : historicités, formes et modalités de pratiques, sens ou encore fonctions, finalités (etc.). A un premier niveau, une acception large des termes inclut toutes les activités physiques pratiquées de manière formelle ou informelle, organisées, institutées et/ou compétitives ou non. Le débat sous-jacent tient en fait à ce que l'on n'entend pas la même chose sous les mêmes mots et que les arguments ne se s'appuient pas sur les mêmes indices et critères d'énonciation, tant chez les théoriciens que dans la population.

Un point important de l'analyse est de rompre avec le sens commun ainsi que de maîtriser les conceptions, de « saisir le point de vue de l'indigène (...), de comprendre sa vision de son monde »⁴³³.

« La fonction de rupture que Durkheim conférerait à la définition préalable de l'objet comme construction théorique "provisoire" est destinée, avant tout, à "substituer aux notions du sens commun une première notion scientifique" [L. Mauss, texte n° 5]. En fait, dans la mesure où le langage ordinaire et certains usages savants des mots ordinaires constituent le principal véhicule des représentations communes de la société, c'est sans doute une critique logique et psychologique du langage commun qui apparaît comme préalable le plus indispensable à l'élaboration contrôlée des notions scientifiques. »⁴³⁴

Le sens commun impose la diversité de ses interprétations aux spécialistes des sciences sociales. Le corps est au centre des représentations de ceux qui entendent le terme sport au sens large. La compétition n'est alors qu'un cas particulier. Lors de son enquête en 1987-1988 sur les pratiques sportives des Français, l'Institut National des Sports et de l'Éducation Physique (I.N.S.E.P.), paraphrasant la définition du jeu de Jean Piaget pour qui le jeu est ce que l'enfant fait lorsqu'il dit qu'il joue, ira même jusqu'à poser comme principe que le sport est ce que font les personnes interrogées quand elles

⁴³² Pour reprendre le titre de l'ouvrage de During, *op. cit.*.

⁴³³ Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, [1922] 1963, p.71.

⁴³⁴ Bourdieu P., Chamboredon J.-C. et Passeron J.-C., *Le métier de sociologue*. Berlin, Mouton de Gruyter Edition, [1968] 2005, p.28.

disent faire du sport⁴³⁵. D'autres, comme Brohm⁴³⁶, entendent le mot sport en un sens plus étroit, plus spécifique : la compétition cette fois-ci représente un élément de premier plan. Pour d'autres, le sport intègre les pratiques d'entretien (gymnastique, jogging). Certains auteurs comme Parlebas l'associent à l'idée d'institution. Des valeurs sont là implicites. Tout le problème est celui de l'interprétation des faits. En effet certains auteurs, à l'image de Pierre Arnaud, ont le souci de voir dans le sport des pratiques relevant avant tout de la société globale. Ils mettront donc le sport en liaison avec les objectifs de la société dans le contexte historique considéré. On parlait autrefois de santé, d'éducation physique, de préparation militaire en incluant éventuellement le sport aux préoccupations sociales, comme adjuvant ou comme obstacle à ces horizons socio-politiques. On parle plus volontiers aujourd'hui d'esthétique et de loisirs. D'autres auteurs, comme Bernard Jeu⁴³⁷, en revanche, plus attentifs aux permanences, aux continuités, insistent sur la pérennité d'un rapport au corps et cherchent à montrer que les vagues du changement sont plutôt des phénomènes de surface. Pour eux, les réalités profondes demeurent. Ainsi le médiéviste Georges Duby⁴³⁸ suggère que les traits dominants de la « mentalité sportive » d'aujourd'hui trouvent quelques ressemblances avec les comportements et attitudes des chevaliers du XII^e siècle. Il établit alors une filiation entre le *fair-play* contemporain et l'éthique de loyauté de la chevalerie moyenâgeuse.

Bien souvent, les représentations collectives assimilent l'ensemble des pratiques physiques au *Sport* – au sens générique du terme – perçu et véhiculé comme vertueux : sanitaire, éducatif, intégrateur (etc.). Il ne l'est pourtant, pas en soi puisqu'il peut être tout autant décrié pour ses dérives et déviances⁴³⁹. Tout dépend du sens et des valeurs qui lui sont attribués ainsi que des usages sociaux qui en sont faits⁴⁴⁰. Le point central

⁴³⁵ Irlinger P., Louveau C., Métoudi M., *Les pratiques sportives des Français*, Paris, INSEP, 1988.

⁴³⁶ Brohm J.-M., *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976.

⁴³⁷ Jeu B., *Analyse du sport*, Paris, PUF, 1987.

⁴³⁸ Duby G., *Guillaume le Maréchal ou Le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984.

⁴³⁹ Bodin D., Robène L., Héas S., *Sports et violences en Europe*, Strasbourg, Ed. du Conseil de l'Europe, 2004.

⁴⁴⁰ Gasparini W., « Sport, performance et santé, perspectives éthiques. », *Actes de la journée d'études de Strasbourg*, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2004 ; Gasparini W., « Les contradictions de l'intégration par le sport. », *Actes du colloque international sur l'intégration par le sport*, Sale, 2004, pp.103-111.

de notre travail ne réside pas dans ce débat même si les positions respectives des septiques et pro-sportifs se jouent également sur ce terrain en gouren.

Ainsi les défenseurs d'un sport vertueux, dans la lignée et la tradition coubertinienne proposent une analyse du monde sportif que d'autres considèrent comme inappropriée voire utopique. À l'autre extrême, des auteurs adoptent une position critique et désillusionnée d'un sport « *opium du peuple* »⁴⁴¹ et appareil idéologique d'état⁴⁴². Les analyses oscillent donc entre ces deux postures extrêmes pour analyser le sport au regard des multiples fonctions qui lui sont attribuées : moyen éducatif, lieu de culture, espace toléré de débridement des émotions par la pratique ou sa mise en spectacle, euphémisation et contrôle de la violence, sans oublier ses effets pervers⁴⁴³ ou inattendus : tricheries, dopages, blessures, violence des foules sportives, lieu d'exclusions diverses (etc.).

En ne s'intéressant qu'à l'un ou à l'autre des points de vue, le risque est de déformer l'analyse et l'interprétation en occultant des effets que la polysémie du terme cache. En effet, une vision globale d'un espace social qui est en fait un système global où se jouent des interrelations et interactions fines et complexes ne peut être limitée à l'un ou l'autre des points de vue⁴⁴⁴. Finalement l'une des principales caractéristiques du sport s'inscrit peut-être dans une logique plurielle : « *Plusieurs « définitions sociales » du sport sont données, de rigueur inégale, parfois contradictoires, en générale flottantes, c'est-à-dire variant avec les situations pratiques dans lesquelles elles sont formulées.* »⁴⁴⁵

Autrement dit, « (...) aucune définition savante ne s'est clairement imposée, et [que] les bornes du sport varient sensiblement d'un pays à l'autre, si bien qu'on ne dispose pas d'une définition internationalement reconnue comme pertinente. »⁴⁴⁶

Poussée à son paroxysme relativiste la réflexion pose la question de son indéfinition : il existe autant de définitions du sport qu'il y a d'objets d'étude. Chacun en retire des objectifs, un sens et des intérêts différents.

⁴⁴¹ Brohm J.-M., *La tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple*, Paris, Editions Beauchesne, 2006.

⁴⁴² Brohm, 1976.

⁴⁴³ Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

⁴⁴⁴ Bodin, Robène, Héas, *op. cit.*.

⁴⁴⁵ Defrance, *op. cit.*, p.94.

⁴⁴⁶ Defrance, *op. cit.*, p.95.

Aussi, sur le terrain, les acteurs privilégient ou rejettent telle ou telle forme d'investissement, formant des obstacles évidents à l'homogénéité. S'il convient de perdre toute illusion de consensus, sans pour autant échapper au nécessaire cadrage de l'objet, on peut admettre à la faveur de la perspective culturaliste que jeu et sport peuvent être considérés comme des *faits sociaux totaux*.⁴⁴⁷

Le projet n'est pas d'imposer des définitions stables ou restrictives, il ne s'agit pas non plus de tomber dans le piège de définitions trop « molles »⁴⁴⁸ ou d'une acception commune des jeux et sports. Définir c'est inclure et exclure rappelle d'ailleurs Defrance⁴⁴⁹. Par conséquent, c'est davantage pour cerner les contours de ces notions, afin de les limiter dans les temps, dans les espaces et dans les contextes propres à l'étude qu'il est nécessairement pertinent d'éclairer ces polymorphismes afin de préciser comment nous les considérons dans le cadre de notre réflexion. Mais, l'enjeu que soulève particulièrement l'énoncé « Du jeu au sport » réside dans l'inscription de la réflexion dans celles des historicités des pratiques corporelles. Les parentés ou nouveautés peuvent être analysées sous plusieurs perspectives, elles-mêmes souvent éclairées par des traditions disciplinaires et théoriques de référence. Notre travail participe aussi à ces débats en positionnant l'histoire du gouren au regard de ces approches.

C'est pourquoi tout en étudiant les caractéristiques respectives des jeux et des sports, ainsi que les modèles auxquels ils sont communément associés, un retour sur les contextes socio-historiques de leurs « naissances », de leurs développements et de leurs usages s'avère incontournable.

3.1. Retours et positionnements épistémologiques : dépasser les hypothèses généalogiques.

Force est de reconnaître que dans le domaine des jeux la recherche produit peu à peu des travaux ancrés sur le terrain. Nous sommes cependant en difficulté non pas tant sur le plan de la signification des termes que ce qu'ils révèlent dans les pratiques et

⁴⁴⁷ Mauss, *op. cit.*.

⁴⁴⁸ Parlebas, 1999, p.355.

⁴⁴⁹ Defrance, *op. cit.*.

suscitent chez les enquêtés, ou encore dans les sources archivistiques : jeux, jeux traditionnels, jeux sportifs, sports traditionnels (etc.). Ils sont polysémiques et recouvrent des réalités aussi diverses que riches, entretenant les confusions dans les discours.

Chacun conçoit le jeu comme une activité plaisante et divertissante. C'est apparemment une notion simple, pourtant elle se révèle complexe lorsqu'on tente d'en saisir les différentes facettes. Les usages anciens accentuent la confusion. Ainsi, les Latins distinguent le terme *jocus* qui incorpore de multiples formes, y compris le badinage et la plaisanterie, et le terme *ludus*, avec une dimension plus scolaire, qui englobe des activités tel que le théâtre. Nos ancêtres du Moyen Age adaptent ces expressions, la première pour désigner le domaine du jeu, encore que sa délimitation reste délicate, la seconde pour en faire l'adjectif *ludique*. Les Anglais, enfin, nous proposent de prendre en compte, mais la distinction est loin d'être systématique, *game*, ce qui relève de la codification, et *play*, ce qui évoque l'absence de règle. La notion est donc marquée par la diversité.

Les pratiques auxquelles nous nous intéressons sont souvent indifféremment nommées jeux autochtones, populaires, traditionnels, de patrimoine, historiques, régionaux, ethniques ou folkloriques⁴⁵⁰. Malgré les nuances, ces termes recouvrent globalement des pratiques transmises de génération en génération qui pourraient tout aussi bien être appelées sous un même registre jeux minoritaires – ou encore « *anecdotiques* » pour reprendre les propos d'un enquêté – voire jeux disparus pour certains.

Le *jeu autochtone* – jeu originaire, au sens propre, d'un territoire vécu – signifie qu'il n'a pas été altéré par des influences extérieures, né et développé dans un groupe déterminé il ne doit pas avoir été conditionné par une autre pratique. Nous nous accorderons pour reconnaître qu'il est particulièrement rare à cause des processus d'échanges interculturels auxquels se trouvent soumis les sociétés.

Le *jeu traditionnel* entendu comme pratique ludique qui, autochtones d'un lieu ou non, s'est établie en se transmettant de génération en génération. Ces jeux contiennent

⁴⁵⁰ Barreau., Jaouen, 1998 ; Barreau J.-J., Jaouen G. (dir.), *Les jeux traditionnels en Europe. Education, culture et société au XXI^e siècle*, Lesneven, FALSAB, 2001.

généralement une grande valeur culturelle qui met en relation les pratiquants avec le milieu physique, social et culturel dans lequel ils se déroulent.

Le syntagme *jeux populaires* pourrait impliquer qu'ils sont pratiqués par le peuple, en opposition à d'autres groupes ou catégories sociales, ou bien, qu'il s'agit d'activités qui bénéficient d'une grande diffusion et connaissance dans un espace social donné. Les termes *populaire* et *traditionnel* ne se limitent donc pas à une origine sociale ou à un lieu déterminés. Pour autant « *par définition les jeux traditionnels ont une longue tradition, et presque aussi par définition ces jeux ont un caractère régional, aussi bien en ce qui concerne leurs formes et règlements que par leur diffusion géographique.* »⁴⁵¹

Les relations d'inclusion, d'intersection, de correspondance ou d'implication entre les diverses appellations existent et sont d'ailleurs très souvent prégnantes.

Les activités transmises pendant des générations conserveraient une part importante de la culture de la société où elles se manifestent. Il n'existe pas un règlement strict et les règles, qui sont simples, se sont diffusées oralement. Dans ces jeux se manifeste une symbolique en relation avec la culture de l'environnement où ils sont pratiqués. Dorénavant nous parlerons de *jeux de tradition culturelle* et de « *jeux sportifs de tradition culturelle* »⁴⁵² ou *sports traditionnels* pour ces pratiques arrivées jusqu'à nous en ayant adoptées quel qu'en soit le degré (règlement, structuration, institution) des caractères sportifs modernes.

Mais de quoi parle t-on lorsque l'on use du mot *sport* ? Comme nous l'avons déjà précisé, « *C'est peu de dire que le terme sport est polysémique : il devient pansémique. Mais, s'appliquant à tout, il perd toute valeur distinctive et ne signifie plus rien.* »⁴⁵³

En fait, la question de la définition du sport a alimenté les débats théoriques des années 1960 et 1970 sans jamais être totalement close. Tandis que Joffre Dumazedier scrutait les contours de ce *loisir* devenu objet légitime de la sociologie⁴⁵⁴, que le *jeu* avait fait l'objet de classifications philosophiques et anthropologiques distinguant l'activité

⁴⁵¹ De Vroede E., « Un bilan des activités en Flandre pour la sauvegarde et le maintien des jeux traditionnels. », dans Barreau, Jaouen, 2001, p.117.

⁴⁵² Jaouen, 2005, p.15.

⁴⁵³ Parlebas, 1999, p.355.

⁴⁵⁴ Dumazedier, *op. cit.*.

ludique – libre, indépendante, amusante – et ses formes plus ou moins organisées⁴⁵⁵, que le monde anglo-saxon développait au même moment la différence entre *play* et *game*⁴⁵⁶ – les deux termes sont traduits en français par le même mot : jeu –, les « pionniers » de la réflexion sur le sport tentaient d'identifier ce qui caractériserait le sport, au delà du jeu et du loisir. Les inspirations théoriques de ces définitions et classifications puisent alors aussi bien dans la philosophie que dans la psychologie ou la sociologie⁴⁵⁷.

Les historiens observent, de leur côté, que le terme de *desport* ou *disport* est utilisé au Moyen Age, tant en Angleterre qu'en France. En Angleterre, le terme recouvre à la fois distraction, amusement, « loisir », passe-temps et jeu compétitif. Au XIX^e siècle, Le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Pierre Larousse⁴⁵⁸ définit encore le sport comme un « ensemble d'amusements, d'exercices et de simples plaisirs qui absorbent une portion assez notable du temps des hommes riches et oisifs ». Louis Barron, vers 1890, note également que le mot sport « (...) signifie jeu d'exercice, plaisir actif. Les privilégiés de la fortune, en l'adoptant, lui ont donné un certain air d'élégance. Il est de bon ton, tandis que le jeu est décidément vieux jeu. »⁴⁵⁹ Ces dernières conceptions insistent par ailleurs sur la distinction sociale des pratiques en valorisant le sport moderne et noble face aux jeux qui seraient des pratiques du peuple « passées de mode ». (Encore faudrait-il préciser quelles activités chacun des termes recouvrent.)

D'autre part, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, *le sport* commence à désigner des pratiques plus codifiées, plus institutionnalisées – créations des premiers clubs, mais aussi de fédérations nationales et internationales – donnant généralement lieu à compétitions. Le sport s'oppose alors à d'autres pratiques dont il se distingue par ses finalités et sa légitimité, qu'il s'agisse des jeux traditionnels ou des gymnastiques à but commercial ou militaire.

⁴⁵⁵ Huizinga J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951 ; Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958] 1967.

⁴⁵⁶ Roberts J.M., Arth M.J., Bush R.R., « Games in Culture. », *American Anthropologist*, n°61, 1959, p.597-605.

⁴⁵⁷ Bouët M., *Signification du sport*, Paris, Éditions universitaires, 1968 ; Magnane G., *Sociologie du sport*, Paris, Gallimard, 1966 ; Jeu B., *Le sport, l'émotion, l'espace*, Paris, Vigot, 1977.

⁴⁵⁸ Larousse P., *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique...*, 17 vol., Paris, Administration du Grand dictionnaire universelle, 1866-1877 (diponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

⁴⁵⁹ Barron L., *Les Jeux*, Paris, Henri Laurens éditeur, 1891.

Fort de ces constats, c'est d'ailleurs le poids de l'institution qui amène Jean-Marie Brohm à définir le sport comme « *un système institutionnalisé de pratiques compétitives à dominante physique, délimitées, codifiées, réglées conventionnellement dont l'objectif avoué est, sur la base d'une comparaison de performances, d'exploits, de démonstrations, de prestations physiques, de désigner le meilleur concurrent (le champion) ou d'enregistrer la meilleure performance (record).* »⁴⁶⁰ Partant de bases théoriques très différentes, Pierre Parlebas en arrive à une formulation proche, quand il présente le sport comme « *l'ensemble des situations motrices codifiées sous formes de compétition et institutionnalisées.* »⁴⁶¹ Plus récemment, Donald Guay analyse l'ensemble des discours *sur et dans* le sport pour le définir comme « *une activité physique compétitive et amusante, pratiquée en vue d'un enjeu selon des règles écrites et un esprit particulier, l'esprit sportif, fait d'équité, de désir de vaincre et de loyauté.* »⁴⁶² Mais la définition souvent sollicitée dans la communauté internationale semble celle d'Allen Guttmann⁴⁶³ qui, s'appuyant sur un cadre wébérien, définit le sport comme une activité physique réunissant simultanément sept critères : sécularisation, égalité (opportunité de s'opposer dans les conditions de la compétition), spécialisation des rôles, rationalisation, bureaucratie, quantification et quête du record. Pourtant, la validité théorique et la pertinence empirique de ce modèle ont fait l'objet de critiques et de vifs débats entre autre parce que Guttmann donne du sport une définition qui n'intègre pas, par exemple, les pratiques dites « de loisir » ou « d'entretien ».

Sans doute serait-il alors préférable d'envisager un élargissement des contours de la définition et d'y inclure « *tout type d'activité physique réalisé dans un but récréatif, hygiénique ou compétitif et dans un cadre réglementaire minimum. En ce cas, seule une définition par forme de pratique et signification sociale (de l'Olympisme aux jeux traditionnels, de la Formule 1 aux échecs, de la compétition aux pratiques d'entretien...) permet de dépasser les contradictions d'une formulation trop extensive.* »⁴⁶⁴ Faire du sport un terme générique ne se réduit pas à des pratiques

⁴⁶⁰ Brohm, 1976, p.45.

⁴⁶¹ Parlebas P., *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, INSEP, 1981.

⁴⁶² Guay D., *La culture sportive*, Paris, PUF, 1993.

⁴⁶³ Guttmann A., *Du rituel au record la nature des sports modernes*, Paris, L'Harmattan, [1978] 2006.

⁴⁶⁴ Terret T., « Sport », dans Andrieu B. (dir.), *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, éditions du CNRS, 2006.

compétitives, mais permet, au contraire, d'aborder les pratiques au joug des différents contextes socio-historiques sous toutes leurs formes et sens.

Mais, du choix d'une définition plus ou moins ouverte dépend la conception de la périodisation de l'histoire des jeux, des sports, « *des jeux aux sports* »⁴⁶⁵, de la transformation des finalités qui leur sont attachées⁴⁶⁶, du sens « caché » des jeux et des sports⁴⁶⁷. Alors, depuis quand parle-t-on de « sport » ?

Si les jeux sont « de tous les temps », on ne saurait en déduire leur stabilité. Il suffit de noter que des pratiques déclinent alors que d'autres progressent, tout en soulignant que ces mouvements ne sont pas définitifs. Des spécialités sont parfois moins vivaces pendant un temps et repartent ensuite de plus belle. Certaines disparaissent tandis que d'autres, tout en conservant leur appellation et leurs caractéristiques essentielles, se transforment.

Une même appellation ne signifie pas une pratique identique. Il est impératif de tenir compte des métamorphoses du jeu, non seulement techniques mais également sociales et culturelles. Il est tout autant nécessaire d'en saisir les dynamiques de renouvellement. Il s'agit, en la matière, de se prémunir de l'illusion du « *toujours pareil* » ou, à l'inverse, du « *jamais vu* »⁴⁶⁸. Tout en prenant en compte des différences, certains auteurs, et non des moindres, insistent, il est vrai, sur les continuités en avançant que le jeu serait au cœur même de la civilisation⁴⁶⁹, qu'il serait d'une influence fondamentale sur la vie sociale⁴⁷⁰ ou qu'il exprimerait une forme constante de religiosité. Sans nier des ressemblances entre formes anciennes et formes modernes, « *les parentés (en fait relatives) de certains gestes de l'exercice corporel collectif ont pu faire hâtivement reconnaître l'existence du sport, ou des sports, dans presque toutes les sociétés, à toutes les époques historiques.* »⁴⁷¹ L'examen attentif permet de nuancer les héritages entre

⁴⁶⁵ During, *op. cit.*.

⁴⁶⁶ Vigarello G., *Du jeu ancien au show sportif. La naissance d'un mythe*, Paris, Seuil, 2002.

⁴⁶⁷ Jeu B., *Le sport, l'émotion, l'espace*, Paris, Vigot, 1977 ; Jeu B., *Le sport, la mort, la violence*, Lille, PUL, 1975.

⁴⁶⁸ Passeron J.-C., « Attention aux excès de vitesse ! », *Esprit*, n° spécial, avril 1987, pp.129-134 ; Veyne P., *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

⁴⁶⁹ Huizinga, *op. cit.*.

⁴⁷⁰ Caillois, *op. cit.*.

⁴⁷¹ Chartier R., Vigarello G., « Les trajectoires du sport – Pratiques et spectacle », *Le débat*, n°19, 1982, pp.35-58.

épreuves *athlétiques* des anciens, jeux traditionnels et manifestations sportives modernes.

L'ordre sportif a donc régulièrement présenté, à lui-même comme à son public, son histoire sous la forme historicisante du produit singulier d'un ensemble de pratiques corporelles, elles-mêmes mises en scènes dans l'ensemble plus large encore des jeux⁴⁷². Ainsi, depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui, le sport s'inscrirait dans un continuum de pratiques physiques, dont les jeux traditionnels auraient composé une phase historique déterminante, qui auraient et continueraient d'évoluer progressivement entre autre par l'amélioration des techniques du corps au sens entendu par Mauss⁴⁷³. Sans doute parce que l'histoire de ces techniques offre une prise efficace pour saisir l'évolution manifeste des disciplines. Les acteurs du sport la convoquent aisément pour expliciter la filiation d'une activité avec telle ou telle forme traditionnelle ou ancestrale, à l'image des jeux de soule inspirant le football-rugby, ou du duel, « base originelle » de l'escrime sportive. Aussi l'histoire du sport se présente spontanément comme une histoire des techniques dont le propre est d'occulter les forces créatrices qui les ont rendu possible, comme si elles se trouvaient entièrement indépendantes des conditions de leur production.

Si ce modèle généalogique rend compte des similarités visibles entre le jeu et le sport traditionnel ou jeu sportif, il a aussi pour effet d'évacuer de la perspective historique l'ensemble des questions et des raisons sociales qui déterminent l'émergence des pratiques physiques en essentialisant le sport dans une seconde nature de la condition humaine. Raymond Thomas, dans son entreprise de vulgarisation de l'histoire du sport, affirme d'ailleurs : « (...) *une essence du sport perdue (donc). Celle-ci serait la compétition, qui d'ailleurs fonde notre civilisation. A travers les siècles, le sport change d'aspect mais conserve sa nature profonde.* »⁴⁷⁴ Cela étant dit, et puisque les activités sportives peuvent sublimer tout contexte social ou plutôt transcenderaient les conditions historiques de leur propre émergence, les questions sociales contemporaines ont toutes les chances d'apparaître comme purement circonstanciées, c'est-à-dire

⁴⁷² On songe au point de vue de Roger Caillois selon lequel « *les jeux de compétitions aboutissent aux sports* », dans Caillois, *op. cit.*, p.20.

⁴⁷³ Mauss, *op. cit.*.

⁴⁷⁴ Thomas R., « Histoire et sociologie du sport en France. », *Premières rencontres parlementaires sur le sport, actes du colloque*, Assemblée Nationale, 2000, p.17.

strictement bornées à une conjoncture n'affectant pas la nature supposée trans-historique du sport ou affectant seulement sa forme mais jamais le fond.

En effet au début du XX^e siècle, les premiers travaux plaident en faveur d'une continuité historique entre les pratiques anciennes et modernes et appliquent le terme de sport aussi bien aux jeux de l'Antiquité⁴⁷⁵ qu'à ceux du Moyen Age⁴⁷⁶ ; Pour des raisons peut-être liées à l'implication de leurs auteurs dans le milieu sportif et à la quête de légitimité qui en résulte. Cette acception trouve des défenseurs jusqu'à une période récente⁴⁷⁷. En effet, Grecs et Romains ont développé des activités corporelles tels que la lutte, la course à pied ou le lancer de disque, dont les formes gestuelles, voire même les types d'organisation – et l'on pense notamment aux Jeux d'Olympie, de Delphes ou de Némée –, pourraient suggérer une continuité entre elles et les pratiques contemporaines. Outre la difficulté à expliquer une rupture historique de 1500 ans entre les sports dits antiques et les sports dit modernes, les opposants à cette thèse relèvent que ces activités ne peuvent être détachées de leur contexte et que, en l'occurrence, les jeux de l'Antiquité relèvent fondamentalement de registres religieux, rituels et guerriers et ne peuvent donc être assimilés aux sports modernes. Toutefois, l'histoire des grandes compétitions grecques, du VII^e siècle avant J.-C. jusqu'au IV^e siècle, date de leur interdiction, témoigne par exemple d'un processus manifeste de désacralisation, de professionnalisation et d'institutionnalisation qui rend le débat plus complexe qu'il n'y paraît⁴⁷⁸.

Si certains envisagent une continuité entre les jeux et les sports au fur et à mesure que le degré d'institutionnalisation et de compétition augmente, sans pour autant utiliser le même concept, la plupart des historiens rejettent à la fois la thèse de la continuité et celle de l'identité de concept. Antiquisants, médiévistes, modernistes et contemporanéistes estiment généralement qu'on ne peut assimiler les activités anciennes aux « sports modernes ». Codification du temps et de l'espace, institutionnalisation, mode de sociabilité ou encore signification sont trop différents

⁴⁷⁵ Coubertin P. de, *Pédagogie sportive*, Paris, Vrin, [1922] 1972.

⁴⁷⁶ Jusserand, *op. cit.*.

⁴⁷⁷ Thuiller J.-P., *Le sport dans la Rome antique*, Paris, Errance, 1996 ; Durand M., *La compétition sportive en Grèce*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Merdrignac, *op. cit.*.

⁴⁷⁸ Sartre M., « Sport, gloire, argent : les athlètes dans le monde grec », *L'histoire*, n°111, 1988, p.8-15.

pour que le même terme puisse s'appliquer dans tous les cas⁴⁷⁹. Reste que si les pratiques « anciennes » diffèrent des pratiques « modernes », il demeure possible de conserver le même mot en précisant ce qu'il recouvre dans les différents contextes étudiés.

De fait, au cours des deux siècles considérés dans cette étude, le terme « sport » – tout comme celui de lutte bretonne ou gouren – recouvrent des pratiques différentes parées de symboles et de sens qui leur sont propres, variants au fil des histoires sociales, culturelles, politiques, et dont les diffusions quelles soient sociales, historiques ou géographiques, se sont faites de manière distincte⁴⁸⁰.

Entre le Second Empire et le régime de Vichy⁴⁸¹ s'étend une période fondatrice durant laquelle apparaît puis s'affirme le sport dit moderne. Il conquiert d'abord les élites, c'est l'heure où naissent les premières unions sportives et les premiers clubs, celle où Pierre de Coubertin « réinvente » les Jeux Olympiques. Plus largement, cet olympisme symbolisera l'apport français à l'organisation internationale du sport moderne. C'est l'époque où, pratiques populaires en devenir, le cyclisme et le football connaissent leur première diffusion.

Ainsi Poyer note qu'à l'aube du Second Empire, en France, « *le sport est bien l'apanage de la classe du loisir, de la catégorie dominante de la vie parisienne, et si Eugène Chapus dresse la liste d'une bonne dizaine d'activités parmi lesquelles la boxe, le bâton, la canne, la lutte ou le canotage, deux sont emblématiques : la vénerie et le turf.* »⁴⁸² Ce dernier dans son acception étroite se confond d'ailleurs au début du XIX^e siècle avec le terme sport désignant alors communément les courses de chevaux.

A partir du troisième tiers du XIX^e siècle, le sport dit moderne pénètre puis conquiert peu à peu une France plutôt acquise aux gymnastiques commerciales, associatives ou scolaires. « *Trois décennies plus tard, lorsque s'achève la phase d'introduction du sport et que s'ouvre celle de son institutionnalisation, (...), le*

⁴⁷⁹ Chartier, Vigarello, *op. cit.* ; Elias, Dunning, *op. cit.*.

⁴⁸⁰ Hubscher R. (dir.), *L'Histoire en mouvements - Le sport dans la société française (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Colin, 1992.

⁴⁸¹ Tétart P. (dir.), *Histoire du sport en France, du Second Empire au régime de Vichy*, tome 1, Paris, Vuibert, 2007.

⁴⁸² Poyer A., « La France s'éveille au sport (début du XIX^e siècle-années 1880). », dans Tétart P. (dir.), *op. cit.*, pp.5-23 : p.5.

caractère socialement distinctif du vocable « sport » demeure, mais il est moins restrictif. C'est qu'entre-temps, en augmentant son spectre d'activités, en intégrant par exemple l'alpinisme ou la vélocipédie, en commençant à être touché par la venue des sports dits anglais, encore appelés athlétiques (football, course à pied...), que pratiquent d'abord les lycéens et les étudiants parisiens, le sport ne s'identifie plus seulement aux élites, c'est-à-dire à « cette fraction de la population où se concentrent puissance, autorité et influence ». Progressivement, le sport irrigue des strates de moins en moins élevées de la bourgeoisie, sans toutefois encore infiltrer les couches populaires. »⁴⁸³

Ainsi l'émergence et la première diffusion des pratiques sportives se moulent sur les évolutions mentales et sociales que génèrent les progrès de l'industrialisation, des communications et l'affirmation du capitalisme. Il faut pourtant se garder d'amplifier le phénomène. A la fin des années 1880 – alors qu'à la faveur du développement des stations balnéaires et du tourisme, le *lawn-tennis* et plus modestement le golf rejoignent le turf au rang des passe-temps des élites en villégiature – le sport ne touche qu'une part minime de la population. En effet, la différenciation se fait plus nette dans cette seconde partie du XIX^e siècle entre, d'une part, un sport devenu moderne et réservé aux élites urbaines et, d'autre part, les jeux traditionnels et les gymnastiques dont les assises sociales sont en grande majorité populaires. Qu'il soit élitiste ou bourgeois, le sport ne recouvre d'ailleurs pas l'ensemble du champ des pratiques corporelles alors même que sa définition s'affine et se pare de valeurs telles que l'esprit de compétition et l'individualisme.

Ce panorama d'ensemble est d'ailleurs nuancé au regard des situations géographiques et des pratiques proprement dites.

« Au milieu des années 1880, c'est-à-dire au terme de sa phase d'introduction, le sport français, bien loin de son homologue anglais, n'offre pas encore le visage d'une pratique vigoureusement développée. En effet, si des membres de la moyenne bourgeoisie s'adonnent alors au canotage, à la vélocipédie ou à l'alpinisme, si une partie de l'élite sociale se passionne pour le turf, la vénerie et, depuis peu, pour le lawn-tennis ou le golf, les effectifs concernés restent quantitativement très limités et géographiquement très concentrés. Des pratiques corporelles comme les jeux traditionnels ou la

⁴⁸³ *Ibid.*

*gymnastique attirent plus d'adeptes et quadrillent bien plus efficacement le territoire. »*⁴⁸⁴

La fin des années 1880 constitue un tournant dans le développement du sport en France. Aussi, même si la pratique du sport se développe rapidement outre-Manche et renvoie cette image d'une Angleterre pionnière qui exporte ses usages (football, rugby et tennis notamment), épreuves sportives, clubs et fédérations s'ancrent également en France dès la fin XIX^e siècle.

L'élan annoncé à la suite des créations notamment de l'Union Vélocipédique de France (U.V.F.) en 1881 et celle de l'Union des Sociétés Françaises de Sports Athlétiques (U.S.F.S.A.) en 1889, est suivie par l'érection d'instances locales, régionales et nationales. La myriade de disciplines – réunies sous les vocables de sports athlétiques ou de sports anglais – pénètre progressivement le territoire national en empruntant diverses voies. Certaines structures naissent de l'initiative de britanniques installés en France, d'autres sous le fer de lance d'étudiants ou encore sous l'égide d'anonymes initiés ou de personnalités. Tradition et nouveauté voisinent au sein du champ sportif des élites au travers de trois générations de pratiques qui vont des plus traditionnelles, la chasse et le turf, aux plus innovantes, les sports mécaniques, en passant par certains sports anglais tels le tennis et le golf. Si le sport s'institutionnalise et se structure, son mouvement se diversifie et devient affinitaire. Le sport confessionnel est constitué en 1898 (F.G.S.P.F.), le sport ouvrier se structure en 1908 (F.S.A.S.), le sport féminin se met en place entre 1912 et 1917 avec l'affirmation de la gymnastique féminine (U.F.S.G.F.). La popularisation assez généralisée au niveau du public concerne inégalement les pratiques.

« Partout, dans cette phase de démarrage, des conflits autour des thèmes : amateurisme-professionnalisme, nation-région, pratique compétitive-pratique utilitaire opposent des instances rivales. Cependant, le paysage va se stabilisant. Des fédérations imposent leur autorité tant aux sociétés qu'aux autres intervenants – presse générale ou spécialisée, hommes d'affaires – et un Comité national des sports et un Comité olympique français se constituent respectivement en 1908 et 1911, sans que l'Etat pourtant attentif aux activités physiques conscriptives intervienne véritablement. Ce n'est que dans l'entre-deux-guerres que le sport, dont l'éventail des activités, l'impact

⁴⁸⁴ Poyer A., « L'institutionnalisation du sport (1880-1914). », dans Tétart, *op.cit.*, pp.25-56 : p.26.

social et la dimension internationale progressent, interpellent les autorités. »⁴⁸⁵ « *La dynamique est telle qu'en 1921, dix des dix-huit fédérations internationales membres du bureau permanent des fédérations internationales ont leur siège en France (...) La France tient donc un rôle important dans l'histoire du sport, ce qui incite à nuancer l'approche simplificatrice faisant de l'Angleterre le seul berceau du sport.* »⁴⁸⁶

Ainsi, sous la Troisième République, le sport captive peu à peu un nombre croissant de Français – comme pratique et, plus encore, comme spectacle. On se passionne alors pour les grandes compétitions : le Tour de France (1903), les 24 heures du Mans (1923), la Coupe du monde de football (1930), (etc.). A ce moment-là, le sport devient, à l'échelle nationale et internationale, un enjeu politique poussant l'Etat à le promouvoir, notamment à partir du Front populaire. C'est encore le temps où le sport féminin prend ses marques, où la médiatisation du sport s'affirme, de même que ses enjeux économiques.

Enfin, le passage des *jeux traditionnels* aux *sports traditionnels* a fait l'objet d'un certain nombre de travaux dans la littérature de l'histoire du sport⁴⁸⁷. Majoritairement, les auteurs soulignent d'un point de vue diachronique, les évolutions subies par ces jeux au contact de l'ère contemporaine dit moderne, en analysant la mise en place de structures fédérales et institutionnelles. De prime abord, la *sportivisation* ou *sportification* de ces pratiques traditionnelles intervient de manière tardive et ne relève pas, *a contrario* des sports, d'un phénomène de développement mais d'une situation critique à laquelle ce processus apparaît comme une solution idoine. Mais dire que ce

⁴⁸⁵ Poyer, *op. cit.*, p.55-56.

⁴⁸⁶ Loudcher, *op. cit.*, p.107.

⁴⁸⁷ Guibert J., *Joueurs de boules en pays nantais. Double charge avec talon*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994 ; Le Goff F., *Jeux, identités, pratiques : le palet sur terre en basse Bretagne*, Lille, A.N.R.T. Université de Lille III, 1996 ; Czornyj A., *Le gouren (lutte bretonne) : d'une pratique traditionnelle à un sport de combat*, Mémoire de master 1 Parcours Celtique, Brest, 2005 ; Loyer F., *Histoire et usages sociaux des luttes traditionnelles françaises. Différenciation des pratiques et des principes de légitimation*, Mémoire de master 1 STAPS, Caen, 2005 ; Philippe T., *Lamm ! Essai d'analyse structurale du Gouren (lutte bretonne) à travers les péripéties fédérales et réglementaires de la période 1963-1982*, Mémoire de master 1 STAPS, Rennes, 2005 ; Huruguen J., *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*, Mémoire de master 1 STAPS, Brest, 2006 ; Huruguen J., *Gouren, modernité, tradition : l'expression sociale d'un assemblage culturel*, Mémoire de master 2 STAPS, Brest, 2007 ; Callède J.-P., « Les jeux de pelote basque à Bordeaux : de l'identité culturelle aux loisirs sportifs. », Actes des premières journées d'études SFSS, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, pp.27-42 ; Camy J., « Remarques autour des joutes et du rock à Givors. », *Sociétés industrielles et urbaines contemporaines*, Paris, Editions MSH, cahier 1 1985, pp.79-92 ; Camy J., « Les quilles en Gascogne. », *Terrain*, n°25, septembre 1995, pp.61-72 ; Pruneau, *op. cit.* ; Bernié-Boissard C., Fournier L.S., Michel J.-P. (dir.), *Tauromachies, sport, culture, regards croisés sur le public*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; (etc.).

processus a sauvé de la disparition l'ensemble des jeux traditionnels est un raccourci illusoire aux vues des conséquences engendrées par la mise en conformité sportive de ces activités. Certaines d'entre elles ont trouvé dans l'institutionnalisation une reconnaissance sportive liée au rayonnement nouveau qu'elles dégagent en s'affichant dans des championnats du monde (boule lyonnaise, nantaise ou provençale), voire aux Jeux Olympiques (la pelote basque) mais parfois au détriment d'un ensemble de traditions qui participait à la production d'une sociabilité particulière, née dans les origines historiques de la pratique et qui serait garante d'une identité le plus souvent régionale. D'autres pratiques n'ont pas réussi leur intégration sportive et restent aujourd'hui marginalisées et peu reconnues⁴⁸⁸.

Tout au long de l'histoire, les jeux sont passés par plusieurs processus d'adaptation, quelquefois en modifiant leurs règles, d'autres fois en changeant leur organisation ou les conditions du contexte, et dans d'autres circonstances en variant leurs fonctions et leur signification. Ainsi lorsqu'un jeu ne peut pas s'adapter aux influences de l'environnement, il finit par disparaître. Dans tous les autres cas, le jeu se transforme en même temps que se transforment les diverses manifestations socio-culturelles. Il semble que la transformation la plus représentative des jeux traditionnels de notre société contemporaine soit la *sportivisation*. De façon générale, nous considérons que ce processus, auquel un grand nombre de pratiques traditionnelles ont été soumises, les a empêchées de conserver leurs caractéristiques relatives au nombre indéterminé des joueurs, à la non délimitation de l'espace de jeu, à l'inégalité entre les participants, à l'éventualité de leur réalisation et leur célébration exclusive dans les occasions spéciales. D'une part, les règles, les normes, l'autorité, les contrôles, le comportement, le temps, la quantification, la mise en ordre des fonctions et des responsabilités ; d'autre part, la discipline, l'effort, le déroulement, la compétence, les gains symboliques : ce processus implique donc la transformation de beaucoup de jeux en *jeux sportifs de traditions culturelles* ou *sports traditionnels*, aussi bien dans l'homogénéisation de leur système réglementaire que dans la standardisation des conditions de pratique. En même temps cette structuration sportive exige entraînement, amélioration du rendement et recherche du succès comme but le plus immédiat. Tout cela implique le sacrifice des anciennes normes locales, le remplacement de

⁴⁸⁸ Camy, 1995.

l'improvisation ou du caractère éphémère de chaque partie par le contrôle et l'établissement d'un calendrier qui « prévoit tout imprévu ».

Dans cette perspective, la sportivisation doit s'appréhender comme un analyseur du gouren qui se décompose en plusieurs processus. Le premier procède en une organisation ou structuration de la pratique gérée par des institutions qui légitiment les procédures normatives fondant les standards : réglementation, championnats, classements (etc.). Le second réside dans la recherche de performance qui se caractérise par la didactisation sportive (entraînements, stages, etc.) ainsi que la création de structure d'accueil et d'écoles de luttés. Enfin le dernier s'inscrit dans une visibilité entretenue entre autre par la médiatisation et la spectacularisation, garante de la portée des évènements, de la lisibilité et de la visibilité de la pratique (la visibilité d'un entre-nous).

Ces transformations s'appuient sur de multiples dispositions réglementant la logique interne⁴⁸⁹ : définition de l'espace de combat, des temps de jeu, des équipements, de la validité des prises et des tombes, du décompte des points et des pénalités, de l'arbitrage, etc.. La création de la FALSAB en 1930, sous l'impulsion fondatrice du Docteur Cottonne, manifeste ce désir d'accorder au gouren une valeur transrégionale qui en ferait l'égal d'un sport, c'est-à-dire un modèle de référence accepté par tous. Désormais instituée et réglementée, la lutte bretonne oscille entre fonctions culturelle et de lien social assurées par diverses modalités de pratiques : compétitive, de loisir, scolaire, sanitaire et marchande.

Mais un tel consensus sur la standardisation d'une pratique corporelle ne peut-elle s'acquérir qu'en rabotant les originalités du terroir au profit de caractéristiques neutres ayant perdu toute leur couleur locale ? Pour accéder à la *sportification*, élément de civilisation selon Elias⁴⁹⁰, est-ce le prix à payer ? Adeptes d'une identité locale forte et projet d'une reconnaissance générale, un paradoxe ? Si l'on insiste sur les

⁴⁸⁹ Pour Parlebas, « *Les propriétés de la logique interne sont portées par la définition même de la situation motrice* [ex. : en gouren le contact du corps à corps] *et sont directement liées au système de contraintes imposé par les règles du jeu sportif* [ex. : en gouren les mains ne peuvent saisir que dans la chemise de lutte]. (...) *La logique interne des jeux sportifs se manifeste fondamentalement dans les prescriptions du code de jeu qui induisent des comportements corporels.* (...) *Chaque personne ou chaque groupe social peut réinterpréter une pratique à sa façon, selon ses propres aspirations et motivations. Autrement dit, la logique interne d'une pratique motrice peut être réinterprétée de l'extérieur, par une logique « externe » qui lui attribue des significations symboliques nouvelles ou insolites.* » (Parlebas, 1999, p.216, 220).

⁴⁹⁰ Elias, Dunning, *op. cit.*.

caractéristiques locales, on risque d'être exclu d'une reconnaissance globale, et si l'on accède à une prise en compte planétaire, le suc du terroir se tarirait inéluctablement ?

A ces titres, le gouren offre un lieu où l'on peut observer et peut-être même repenser ces interactions sociales, particulièrement les rapports de compétition et les enjeux entre les groupements sociaux. « *La lutte apparaît comme une sorte de laboratoire où l'on peut étudier ce jeu d'affirmation des forces sociales, où il apparaît notamment possible d'analyser l'irruption de certains modes de fonctionnement entre le local et le mondial.* »⁴⁹¹

Entre le jeu et la lutte devenue sportive, il n'y a pas qu'une simple filiation technique, mais plutôt une histoire sociale faite de discontinuités et de ruptures propres à transformer une pratique en une autre visiblement identique mais fondamentalement différente dans ses déterminants sociaux et dans ses significations. Les siècles ont façonné chez les lutteurs de nouveaux sens du combat. Il convient donc d'identifier les permanences et les ruptures, promues entre autre par la *sportivisation*, incarnant la nouveauté, la modernité, au regard de l'ancien régime ludique, ainsi que d'en comprendre le sens et les enjeux. Quelles dynamiques poussent aux changements ? Sont-elles propres à cette pratique culturelle bretonne ? Touchent-elles de manière similaire les sociabilités et les motricités du gouren ?

« *Il faut plutôt chercher la différence entre Sports Traditionnels et Sports dans l'approche conceptuelle de la pratique sportive, les premiers désirant continuer à évoluer dans leur environnement culturel traditionnel (fête, gastronomie, musique, langue, etc.), avec donc une autre approche des aspects purement sportifs. Dans les sports traditionnels ce sont aussi les acteurs eux-mêmes qui dirigent, et non des éléments extérieurs comme c'est souvent le cas lorsque la sportivisation est poussée à son maximum, ce qui est à associer à une volonté de vivre la démocratie participative.* »⁴⁹²

L'objet de notre recherche s'intéresse aux luttes bretonnes espace socio-historique pluriel. L'approche sportive y est interrogée par ses spécificités historiques, culturelles et identitaires. Si les acteurs investissent diversement la pratique et s'attachent à lui donner des sens différents, comme c'est le cas pour l'usage distinctif des termes *gouren* et *luttes bretonnes*⁴⁹³, c'est aussi pour défendre des positions

⁴⁹¹ Parlebas dans Jaouen, 2005, avant-propos, p.10.

⁴⁹² Jaouen, 2005, p.15.

⁴⁹³ Philippe, *op. cit.*, 2005.

spécifiques. Les définitions sont donc elles-mêmes au cœur d'enjeux qui les façonnent et les dépassent.

3.2. Le gouren, fruit et produit de culture : l'identité en jeu.

3.2.1. Questions d'identités : « Comment peut-on être Breton ? »⁴⁹⁴

On conçoit dès les prolégomènes de cette étude combien l'invention de traditions imprègne et marque les identités vécues et le concept lui-même. Après avoir posé en préambule de chapitre, les traits et enjeux de la construction des identités nationales quant aux identités communautaires, des précisions et retours relatifs à la notion d'identité régionale et culturelle sont nécessaires. Si le terme est à la mode, le concept est en revanche très critiqué et même contesté par bien des chercheurs. Les uns reprochent aux définitions d'être trop substantialistes ou encore de faire trop appel à l'imagination, les autres pas assez. Ces critiques et limites recouvrent parfois celles déjà énoncées pour le paradigme d'invention de la tradition, et y sont même à l'occasion liées.

L'étude montre bien souvent que l'identité, dans son sens commun, énoncée ou non comme telle par les acteurs, est mobilisée pour légitimer les orientations à donner, les sens et les projections de l'activité gouren. Mais elle n'agit pas toujours comme opérateur des actions. En effet, il est possible ou non d'en faire usage pour orienter et construire la pratique de lutte. L'identité instrument concret de l'activité, se révèle quand même un concept dynamique, opératoire, répondant aux attentes sociales nombreuses et diverses. Il sert à tout et est partout : « *Il était partout mais il était nulle part. Il était nulle part justement parce qu'il était partout.* »⁴⁹⁵ De ce fait, les fondements du concept n'en font pas un outil aisé. Effectivement, comme le soulignait Lévi-Strauss : « *L'identité se réduit moins à la postuler ou à l'affirmer qu'à la refaire, la reconstruire, et (...) toute utilisation de la notion d'identité commence par une*

⁴⁹⁴ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Lebesque M., *Comment peut-on être Breton ?*, Paris, Seuil, [1970] 2000.

⁴⁹⁵ Kaufmann, *op. cit.* p.8.

critique de cette notion. »⁴⁹⁶ Finalement, ne serait-ce pas ce que recouvre le concept, voir ce pour quoi il est sollicité, qui est délicat et sensible ?

Compte tenu de cette complexité, et de notre objet d'étude, l'approche ne peut être que pluridisciplinaire. Aborder la question d'un point de vue théorique est indispensable à la réflexion mais, privée de tout support concret elle risquerait d'être idéalisée, alors que l'approche concrète sans éclairage théorique manquerait sans doute de profondeur et de pertinence scientifique. Nos travaux cherchent donc à se saisir de cette dialectique.

En allant à l'essentiel, l'identité, dans sa déclinaison collective, désigne ce qu'il y a de commun à un groupe sans qu'aucun homme ne soit uniquement isolé ni, à l'opposé, un simple membre de la communauté. Considérée comme évidente et d'usage courant, l'identité intègre pourtant une réalité complexe et une morphologie mouvante. La notion semble a priori évoquer une idée de spécificité mais en fait, elle relève parallèlement d'une perspective universelle : elle désigne le caractère unique d'un individu ou d'un groupe. Dans cette perspective, la *mêmeté* désigne les caractéristiques communes aux membres du groupe et l'*unicité* ce que ces caractéristiques ont de singulier par rapport aux personnes qui ne sont pas membres. Construit intra et interpersonnel, l'identité est à la fois ce qui unit et ce qui sépare⁴⁹⁷. Les repères énoncés par Barth⁴⁹⁸ - pour qui rapellons-le ce sont moins les contenus culturels communs qui sont un facteur de l'action des « ethnies » que les frontières entretenues ou adoptées par celles-ci – sont repris ici pour l'essentiel : l'attribution catégorielle par laquelle les acteurs *s'identifient et sont identifiés par les autres*, les frontières du groupe qui servent de base à la *dichotomisation Nous/Eux*, la fixation des symboles identitaires qui fondent la croyance en *l'origine commune*, la saillance qui recouvre l'ensemble des processus par lesquels les traits ethniques sont *mis en relief* dans l'interaction sociale.

Mais l'« *unicité est celle d'un individu ou d'un groupe qui forme un tout uni de caractère permanent* »⁴⁹⁹. Permanences et similitudes ne sont pas absolues d'un point de vue temporel. Or s'il n'y a ni permanence ni unité, il n'y a pas d'identité. Dans ce sens, si l'identité semble être paradoxale c'est qu'elle tient du processus : « *le résultat à*

⁴⁹⁶ Lévi-Strauss C. (dir.), *L'identité*, Paris, PUF, 1977, p.31.

⁴⁹⁷ Le Coadic, 1998a.

⁴⁹⁸ Barth, *op. cit.*.

⁴⁹⁹ Le Coadic, 1998a, p.39.

*la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurelle, des divers processus de socialisation qui conjointement, construisent les individus et définissent les institutions.»*⁵⁰⁰ Dans ce sens, catégories, frontières, symboles et saillances – à la fois facteurs et produits de l'histoire – ne sont pas immuables, mais fluctuent pour préserver à la société concernée son caractère de communauté.

En outre, l'identité peut être parfois employée dans un esprit de réification de la culture, de substantialisme, voire d'essentialisme. En premier lieu, il convient de ne pas surestimer l'importance du signifiant *identité*. La réification de la culture, le substantialisme ou l'essentialisme ne sont pas liés en tant que tels au terme. Il est vrai que, dans le langage courant, l'identité est souvent associée à « *l'idée selon laquelle, ce qui distingue un individu de tous les autres, c'est son être profond* »⁵⁰¹. Mais la croyance en cet « *être profond* » des individus ou des peuples ne découle pas de l'emploi ou non du mot identité. Quand bien même on renoncerait à l'usage du terme, la croyance perdurerait et s'appuierait sur d'autres mots.

En second lieu, il semble préférable malgré les possibles errements de ne pas abandonner le concept afin de ne pas laisser libre-cours à l'usage du sens commun qui en est fait.

*« De nombreux chercheurs ont à un moment ou un autre signalé l'agacement provoqué par ce concept. Irrésistiblement attirant, il se révélait (...) créateur de flou, donc contre-productif. Au point que se pose la question de son rejet et de son remplacement, par des termes renvoyant à des réalités mieux définies. (...) « Identité » est une notion du sens commun, souvent affublée d'une connotation essentialiste. Dans le domaine scientifique, c'est un terme définissant des réalités très diverses et imprécises. Le risque est donc considérable (...) de ne pas parvenir à la détacher du magma de significations hétéroclites lui collant à la peau. (...) Concernant l'identité par ailleurs, les enjeux ne sont pas seulement scientifiques. Derrière le concept attrape-tout se profile en effet un problème de société aux dimensions considérables. L'identité (...) est sans doute la forme que tend à prendre désormais la question sociale. Inventer un nouveau petit concept reviendrait donc aussi à abandonner lâchement ce terrain. Au contraire, il faut faire front, avec tous les dangers que cela présuppose. »*⁵⁰²

⁵⁰⁰ Dubar, *op. cit.*, p.109.

⁵⁰¹ Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p.73-74.

⁵⁰² Kauffman, *op. cit.*, p.51-52.

La lecture de nombreux travaux sur cette problématique de l'identité nous a apporté un éclairage complémentaire. Hume pense que « (...) c'est à l'imagination qu'est attribuée la faculté de (...) transformer la diversité en identité et c'est la croyance qui sert ensuite de relais. »⁵⁰³ Erikson introduit lui non seulement le concept d'identité dans les sciences sociales mais aussi la notion essentielle d'*identité négative*⁵⁰⁴. Il souligne que « *La discussion sur l'identité ne peut séparer la croissance personnelle des changements sociaux.* »⁵⁰⁵ et se montre partisan d'une approche pluridisciplinaire. Goffman qui distingue l'identité sociale de l'identité personnelle, les oppose toutes deux à l'identité « pour soi », ou identité « sentie »⁵⁰⁶, et met en évidence le lien entre identité et stigmates sociaux. Paul Ricoeur⁵⁰⁷ plaide de son côté pour une interprétation narrative de l'identité, car explique-t-il, raconter se situe entre décrire et prescrire. La notion d'unité narrative de la vie est « (...) un mixte instable entre fabulation et expérience vive. C'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin du secours de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après-coup. »⁵⁰⁸

Bien d'autres auteurs – Lipiansky, Wieworka, de Singly, Bromberger, Bayart, Dupin, Gellner (etc.) – se sont aussi intéressés à l'identité et ont inspiré le sens que nous donnons au concept et la façon dont nous l'utilisons dans le cadre de ce travail.

L'identité est donc fondée, substantialisée disent certains auteurs, sur des éléments concrets et objectifs qui comme l'écrit Goffman, sont autant de « (...) “signes patents”, qui jouent le rôle de “porte-identité” (...) »⁵⁰⁹, tels une langue, une histoire, un territoire, des coutumes, dans le cas d'une identité collective de type ethnique. Mais ce qui importe également, c'est le sens et la valeur attribués à ces éléments ainsi que les récits construits d'après et autour d'eux. C'est pourquoi dans la perspective de Ricoeur,

⁵⁰³ Hume D., *Traité sur la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier Montaigne, 1946, tome I, 4^e partie, section VI.

⁵⁰⁴ Erikson E.H., *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, p.324. L'auteur a particulièrement étudié cette approche chez les Noirs américains et selon lui « *L'existence de “sentiments d'infériorité” et d'une haine de soi morbide est largement attestée dans tous les groupes minoritaires.* ».

⁵⁰⁵ Erikson, *op. cit.*, p.19.

⁵⁰⁶ Goffman, *op. cit.*, p.127.

⁵⁰⁷ Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁵⁰⁸ Goffman, *op. cit.*, p.191.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

L'identité est une « *fiction narrative* »⁵¹⁰ et même dans celle de Hume une illusion, fruit de l'imagination et de la croyance. Cette construction de l'esprit crée une cohésion et une continuité humaines – unicité, unité, permanence⁵¹¹ – à partir d'éléments concrets qui ne prennent leur sens que grâce à cette construction. L'identité s'inscrit donc dans un contexte socio-historique et se construit dans la relation à l'Autre. Elle est alors empreinte de rapports de domination et de stigmatisation⁵¹², qui dépassent ceux qui dominent la construction des Etats-Nations, et n'est jamais achevée ou définitive. Cette dynamique s'effectue selon un processus que Berman et Lonsdale⁵¹³ distinguent de construction/formation. La formation désigne le processus involontaire et largement inconscient tandis que la construction désigne l'effort délibéré de création d'une conscience collective par les cadres sociaux. Cette distinction a l'avantage de souligner que les évolutions peuvent être volontaires ou pas, concertées ou non, subies ou acceptées. Cette approche recoupe également celle que Hobsbawm et Ranger envisagent pour distinguer « traditions anciennes véritables » et traditions inventées.

D'un point de vue méthodologique l'identité est ici étudiée sous différents angles car on ne peut la cantonner aux seuls « *aspects subjectifs de l'ethnicité* »⁵¹⁴ comme le défend Simon. L'analyse s'appuie non seulement sur les discours et les représentations sociales, mais plus largement sur les *marqueurs identitaires* sur lesquels ces discours et représentations reposent et se construisent. Témoignages et sources historiques variés, entretiens informels et formels (semi-directifs), observations participantes pour la période contemporaine, constituent autant de méthodes complémentaires nécessaires à l'approche⁵¹⁵.

Si recenser et examiner ces différents éléments, composantes ou marqueurs susceptibles de constituer l'identité est primordial, leur addition ne suffit pas. La *brettonnité* s'est

⁵¹⁰ Ricoeur, 1990.

⁵¹¹ Le Coadic, 1998a.

⁵¹² Goffman, *op. cit.*.

⁵¹³ Berman B., Lonsdale J., *Unhappy Valley : Conflict in Kenya & Africa*, Ohio University Press, 1992.

⁵¹⁴ Simon P.-J., *La Brettonnité, une ethnicité problématique*, Rennes, PUR, 1999 ; « Réflexions sur la brettonnité », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome III, n°4, 2004, pp. 141-149.

Simon (1999) réserve le terme *identité* pour l'identification, le sentiment d'appartenance alors que l'ethnicité bretonne ou brettonnité englobe l'identité mais ne se confond pas avec elle.

⁵¹⁵ Cf. chapitre Questions de méthode en annexes.

formée et continue de se (re)construire, comme toute ethnicité ou culture régionale⁵¹⁶, dans des rapports socio-historiques, des relations et des interdépendances.

Dans ces perspectives, l'identité bretonne est nullement une réalité concrète, invariable dans l'espace et dans le temps, mais est un ensemble dont Ronan Le Coadic a tenté l'inventaire hétéroclite dans *L'identité bretonne*⁵¹⁷. Pierre-Jean Simon en fait de même dans un autre ouvrage⁵¹⁸ en reprochant au terme *identité* d'être une « *notion assez floue à géométrie variable* »⁵¹⁹ là où le concept d'ethnicité⁵²⁰ est, à ses yeux, bien plus pertinent et opératoire. Il souligne parallèlement le caractère problématique de la bretonnité. Il n'y a pas de définition toute faite puisqu'il existe un grand nombre de manière de dire et de vivre ses identités. Nous en étudions ici un pan à travers une pratique corporelle valorisée, conservée et diffusée comme emblématique de l'identité culturelle bretonne.

Le Coadic montre qu'il existe « *un modèle identitaire breton* »⁵²¹, c'est à dire un type particulier de comportement et de regard sur soi-même ; comme cela a été fait antérieurement pour la définition d'un modèle agricole, d'un modèle industriel ou encore politique. Cet auteur rappelle également que « (...) *dans le contexte politique que connaissent nos sociétés depuis le XIX^e siècle. Au nom de l'idéal des Lumières, une idéologie à prétention universalisante a imposé partout dans le monde, le modèle de l'Etat-Nation. (...) Et tout groupe non doté d'un Etat était soit ignoré, soit regardé comme une communauté "ethnique" ou "culturelle", obstacle à la volonté politique de vivre ensemble que suppose le contrat social.* »⁵²² L'identité française est alors proposée, en particulier par le biais de l'école, comme idéale, ce qui entraîne une négation à la fois photographique et morale des traits bretons⁵²³. Comme l'identité est à

⁵¹⁶ Meyer M., « Vers la notion de « culture régionale » (1789-1871). », *Ethnologie française*, n°95, 2003, pp.409-416.

⁵¹⁷ Le Coadic, 1998a.

⁵¹⁸ Simon, 1999.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ Selon l'usage désormais dominant dans les sciences sociales, l'ethnicité n'a rien à voir avec la race, l'atavisme, le pedigree, les gènes ou les chromosomes. Ce n'est absolument pas une question d'hérédité biologique. Il faut la concevoir en termes d'héritage social et culturel, de culture transmise et apprise. L'ethnicité n'est pas un fait de nature mais un fait de culture et d'histoire (Simon, 1999).

⁵²¹ Le Coadic, 1998a, p.10.

⁵²² *Idem*, p.13-14.

⁵²³ Le Coadic, 1998a, p.183.

l'articulation de deux processus identitaires hétérogènes⁵²⁴ – d'une part, autrui attribue certains traits à l'individu, d'autre part, celui-ci se bâtit une représentation de lui-même qui tient compte de ces traits attribués et qui évolue au cours du temps – l'individu répond aux écarts et aux tensions qui se manifestent entre l'image qui lui est prêtée et celle qu'il se fait de lui-même à l'aide d'attitudes ou de stratégies identitaires. Le jugement rendu et perçu, la dimension ternaire de l'identité, définie précédemment, confronte l'individu tout à la fois à la désignation personnellement subie et, par assimilation, collectivement jugée. Il en va donc de même pour l'identité collective.

Ces images et perceptions engendreront chez certains Bretons des réactions de dénis de leur propre identité. Face aux représentations de la bretonnité qui se figent parfois en clichés dévalorisants voire en *stigmates*⁵²⁵, certains Bretons ont adopté, ou adoptent toujours, un comportement de soumission que d'aucun nomme *identité négative*⁵²⁶. Cette négation est entendue comme honte, haine ou reniement de soi en tant que Breton, rejet d'une bretonnité méprisée, assimilée à l'archaïsme, au sous-développement, au « plouc ». En effet, l'analyse d'embrassement de la modernité avec le recul qu'autorisent la durée et le regard historique, permet sans doute de montrer, comme le traduit aujourd'hui, de manière plus large, le retour à l'ancien et au patrimoine en tant que formes d'authenticités, de quelles manières « *Les Bretons ont probablement, dans un mouvement inverse, à partir de l'entre-deux-guerres et jusque dans les années 1970, très largement surinvesti la modernité.* »⁵²⁷, notamment comme facteur de progrès et d'intégration. Par réaction, d'autres ont choisi de se battre pour faire mentir les stéréotypes. Ce phénomène manifeste d'*identité positive*, aujourd'hui – il est en réalité antérieur –, se produit par renversement du stigmate⁵²⁸ en emblème. La construction de cette identité positive – par valorisation de la langue, de la culture, de l'histoire, l'invention d'une néo-bretonnité – a été l'œuvre de ce que l'on appelle, en prenant le terme dans son sens extensif, le mouvement breton considéré dans sa branche culturelle. Au risque de paraître osé, ou hors sujet, ne peut-on pas ici faire un rapprochement face à

⁵²⁴ Dubar, *op. cit.*.

⁵²⁵ Goffman, 1975.

⁵²⁶ Erikson, *op. cit.* ; Le Coadic, 1998a.

⁵²⁷ Lacombe P., *Corps enchaînés, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993, p.184.

⁵²⁸ Cette question du « renversement » a été maintes fois traitées que ce soit du point de vue de l'oppression de minorités culturelles ou encore de minorités jugées comme « déviantes » : Wieviorka M., *La différence*, Paris, Balland, 2001.

toutes les formes d'oppression subies qui faisaient dire notamment à Sartre que révéler son homosexualité revenait à mettre fin à la honte comme « conscience de soi sous le regard d'autrui »⁵²⁹. L'enjeu n'est pas simplement individuel, permettant d'assumer sa différence, il est communautaire.

L'identité n'est donc pas un concept qui va de soi d'autant que la Bretagne, territoire aussi réduit soit-il, n'est pas une entité socioculturelle homogène et uniforme. Fondée au V^e siècle, son territoire est alors constitué de trois petits royaumes puis d'un seul du X^e au XVI^e et d'une province du XVI^e au XVIII^e. A la Révolution, elle est divisée en cinq départements et perd alors toute existence légale, ce n'est que très récemment qu'elle devient une région.

*« La Bretagne n'a pas de papiers. Elle n'existe que dans la mesure où, à chaque génération, des hommes se reconnaissent bretons. A cette heure, des enfants naissent en Bretagne. Seront-ils bretons ? Nul ne le sait. A chacun, l'âge venu, la découverte ou l'ignorance. (...) Paradoxalement, sa mort civile atteste la Bretagne. Nous la pensons, donc elle est. »*⁵³⁰

*« La Bretagne est une invention. Elle est née de l'histoire, et donc de volontés humaines. Admettre cette évidence écarte toute idée d'intangibilité qui, présentée au nom de l'histoire, serait une escroquerie intellectuelle. »*⁵³¹

Nombre d'historiens ou politiques ont débattu et s'affrontent toujours sur ces notions : il y aurait ainsi une acception linguistique, historique, géographique, culturelle, politique, économique, météorologique (etc.), de la Bretagne. Certes nombre d'« oppositions » existent : Basse et Haute Bretagne, Armor et Argoat⁵³², évêchés, particularismes paroissiaux, (etc.), mais ces particularités locales définissent-elles la communauté, dans une acception empirique plus qu'historique : la Bretagne délimitée par le sentiment breton⁵³³.

En effet, nombre de personnes placent le siège de la bretonnité au cœur. « Ainsi, l'identité bretonne, comme toutes les identités, se nourrit de mythes et de symboles. Elle-même relève largement, comme les autres, de la fiction. Elle n'est pas pour autant

⁵²⁹ Sartre J-P., *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, [1943] 1975, p. 243.

⁵³⁰ Lebesque, *op. cit.*, p.18-19.

⁵³¹ Croix A., Denis M., « La Bretagne, une construction. », *Bretagne[s]*, PUR, n°6, avril-juin 2007, pp.6-11 : p.6.

⁵³² L'Armor est la zone côtière, maritime de la Bretagne, par opposition à l'Argoat qui désigne la Bretagne intérieure, « boisée ». On conçoit, une nouvelle fois, que les limites de ces espaces sont flous. Le Roux S., *La question de la délimitation de l'Armor et de l'Argoat en Bretagne*, mémoire de maîtrise en Géographie, Rennes, 2002.

⁵³³ Simon, *op. cit.*

un leurre. Car les mythes sont des données fondamentales de la vie humaine. Ils animent l'humanité en suscitant émotions et passions. »⁵³⁴ Le mythique dans le sens de Georges Sorel est un *ensemble lié d'images motrices*⁵³⁵ qui visent à expliquer le monde et sont l'objet de croyance. Le détour par le symbole et le mythe montre pour certains auteurs que la conception de l'identité est, si l'on peut dire, essentialiste.

L'enjeu n'est pas de résoudre l'épineux problème que pose le concept d'identité, philosophiquement insaisissable et sur lequel quelque soit les disciplines nous sont livrées autant d'interrogations que de réponses. Surtout si on questionne les critères qui ont conduit à l'élaboration de normes aujourd'hui bousculées. Nombre d'auteurs s'accordent sur le fait que l'identité est inséparable du sentiment qu'on en a, de l'appartenance qu'on revendique ou pas, de l'utilisation que l'on en fait ou non. Mais cela ne simplifie pas les choses puisque chacun peut mobiliser à son compte tout un panel d'appartenances – nous nous sentons tous membres de collectivités intermédiaires : territoriale ou ethnique, religieuse, sexuelle, socio-économique (etc.) – et de particularités, représentations, images ou traditions réelles ou fictives, aussi nombreuses que différentes tant dans leurs constituants que dans leurs agencements. Dès lors, on saisit combien le processus d'invention de traditions est éclairant quant aux formations, fabrications et constructions identitaires.

Il ne suffit peut-être pas de se déclarer Breton, dans l'abstrait, pour le devenir et se voir reconnaître tel par les autres. Mais n'étant pas une question d'*hérédité biologique*, la bretonnité a à voir, comme toute ethnicité, avec un héritage, l'héritage social et culturel, la tradition vivante, la culture transmise et apprise. Il y a assurément une part de choix mais une appartenance ne peut se réduire à un sentiment qui ne reposerait sur rien. Il convient alors d'inclure les aspects objectifs ou du moins relativement objectivables : ce que Simon⁵³⁶ appelle la *bretonnité en soi* – les traits et attributs qui singularisent les Bretons, leur appartiennent en propre et les différencient des autres – et les aspects subjectifs, la *bretonnité pour soi* – la manière dont les bretons se représentent, se sentent et s'identifient comme tels – et aussi la *bretonnité pour les autres et par les autres* – les représentations que les autres ont des Bretons, les portraits valorisants ou dévalorisants plus ou moins intériorisés.

⁵³⁴ Le Coadic, 1998a, p.61.

⁵³⁵ Sorel G. E., *Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, [1908] 1921.

⁵³⁶ Simon, *op. cit.*.

Ces composantes identitaires relevées par Simon⁵³⁷ et d'autres auteurs sont constituées de divers marqueurs. L'apparence physique, non que cela ait quelque chose à voir avec une « race bretonne » imaginaire mais une certaine manière commune à bien des Bretons d'utiliser leurs corps, les techniques du corps⁵³⁸, un maintien, des postures, des mimiques, une gestuelle (etc.), qui les distinguent et que Lacombe⁵³⁹ a saisies dans son approche anthropo-historique des corporéités bretonnes.

De même, le costume était intimement lié à ces corporéités et constituait un marqueur important des appartenances locales. Il n'est plus aujourd'hui comme partout en Europe, sauf dans le cas de certaines appartenances ethnico-religieuse, que folklorique.

Par ailleurs, le patronyme, le nom de famille, est toujours un élément fort de l'identité individuelle et peut l'être aussi pour une identité collective. Ces patronymes parfois même associés aux prénoms peuvent être ou non de consonance bretonne, ce qui introduit des *degrés* dans la bretonnité vécue et perçue par les autres. Porter un nom aisément identifiable comme breton n'est pas la même chose que porter un nom d'aspect français. Souvent mais pas toujours, cette distinction est territorialisée : Basse-Bretagne plus ou moins bretonnante et conservatoire de la bretonnité la plus « authentique » et Haute-Bretagne francisante.

D'autre part, le nom renvoie également à l'origine familiale, à la filiation, à l'ascendance et à la descendance. L'appartenance et l'identité qui se représentent souvent sur le mode généalogique : on est Breton d'abord parce que l'on est né de parents qui le sont eux-mêmes. Ainsi l'on remonte dans l'arbre généalogique et, bien vite par l'imagination et le mythe, aux origines même du peuple breton, à nos ancêtres communs. Mais là aussi les degrés de bretonnité entre en considération : n'avoir qu'une partie de ses ascendants bretons éloigne du type généalogique idéal. Il en y irait de même dans la dénomination du gouren/lutte bretonne et dans ses filiations ?

Origine aussi par le lieu. Ce n'est pas la même chose d'être de la campagne ou de la ville, d'Armor ou d'Argoat, de Basse ou Haute-Bretagne, du Vannetais que de Cornouailles, du Léon ou du Trégor (etc.) ; renvoyant ainsi au territoire – presque toujours présenté de première importance en matière d'identité – et à ses paysages.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ Mauss, *op. cit.*.

⁵³⁹ Lacombe, *op. cit.*.

Le caractère, le tempérament, sur lequel des portraits négatifs, de dénigrement, ou au contraire positifs se sont construits : le Breton têtu, superstitieux, mélancolique et alcoolique, et le Breton fidèle, rêveur, imaginatif, idéaliste, sensible (etc.).

Bien entendu, il faut également considérer d'autres marqueurs. Ainsi les *pays bretons* se différenciaient par la langue, les coiffes, les costumes (formes et couleurs), le mobilier, les traditions culinaires, les danses, mais aussi les jeux et les manières de les vivre (etc.) ; Toute une subtile palette de caractéristiques qui ont en commun d'avoir été assimilées au profit d'une culture française unique.

Le problème, en fait, n'est pas dans l'origine identitaire, populaire ou savante, de tel élément ou marqueur, mais dans ce qui fonde sa présence au sein d'une culture. En favorisant l'émergence de nouvelles références identitaires ou marqueurs, le jeu abolit, au moins provisoirement, les règles et comportements habituels. Le jeu instaure de nouvelles manières d'être, il procède à une remise en ordre du monde, il conteste le pouvoir ordinaire et représente ainsi une menace pour les autorités qui cherchent à le réglementer, à le contrôler.

3.2.2. Jeux et jeux sportifs de traditions culturelles comme vecteur d'identité.

Dans toutes civilisations se développent jeux et divertissements ; ceux-ci entretiennent une dialectique étroite avec « (...) *les cultures qui les transforment au gré des mœurs, des spectateurs et des enjeux matériels et moraux.* »⁵⁴⁰

Des travaux à visée ethnologique, ethnographique, sociologique ou anthropologique ont peu à peu complété cet effort de compréhension de ce qu'ont été et ce que peuvent être les jeux populaires et de tradition en les sortant d'un contexte d'inscription où ils n'apparaissent jusqu'alors que comme des curiosités exotiques ou folkloriques, voire des occupations sans intérêt, afin de les hisser sur une scène réflexive où ils retrouvent une place en tant que maillon caractéristique d'un patrimoine culturel local ou régional voire interrégional.

Les jeux de traditions culturelles relèvent d'une identité associant une histoire et une culture. Ces pratiques remplissent de multiples fonctions dans l'affirmation des identités, individuelles et collectives. Sur un registre spécifique, celui des manières

⁵⁴⁰ Jusserand, *op. cit.*, page de garde.

d'être et de faire propres à la spécialité, il permet d'abord de valoriser sa propre identité, car on joue pour soi, pour se faire connaître et reconnaître, pour se situer dans l'espace social. Le jeu produit d'ailleurs sa propre hiérarchie.

S'il est vrai que l'on joue pour soi, on joue aussi pour défendre une identité collective : statut (genre et âge), classe sociale, éventuellement l'équipe bien sûr, ou bien un quartier, une localité, ou un pays. De fait, sous couvert de jeu, s'affirme une identité sociale, culturelle et « territoriale », construite autour de modes de vie, de relations publiques et privées, de traditions locales, de cultures. Cette affirmation des identités par et à travers les jeux, comme d'autres ludodiversités, s'inscrit parfois dans un territoire plus large : région, pays, communauté culturelle (ex. : celtie), continent (etc.).

Dans les sociétés traditionnelles, les jeux sont beaucoup plus que de simples passe-temps avec lesquels les habitants des deux sexes et de tous âges occupent leurs moments libres. En plus de son aspect ludique, le monde des jeux est rempli de significations et de connotations liées au milieu où ils se développent, puisqu'en eux se manifeste des marqueurs culturels, sociaux et économiques qui vont déterminer à quoi on joue, qui joue, quand, où, comment et pourquoi. En effet, ces jeux prolongent et confortent l'aspect structurant du social. Les jeux se positionnent tant comme régulateurs que comme reproducteurs du social. Au sein de la société traditionnelle, ces pratiques ont donc un caractère de « distributeur » de rôles sociaux qui selon les spécialités constituent des « conservateurs » ou des « novateurs » du moins le temps du jeu. En gouren, jusqu'à une période récente les femmes ne luttent pas. Que font-elles ? Elles encouragent et récompensent les lutteurs ou bien s'affèrent à d'autres jeux qui peuvent leur être réservées ou pas. Ainsi selon les spécificités de l'activité, les femmes peuvent être renvoyées à leur statut de filles, de femmes ou d'épouse : les « courses de femmes avec pot sur la tête »⁵⁴¹ en sont un bon exemple. Le constat pourrait d'ailleurs faire l'objet des mêmes remarques pour les différences de statut entre enfants, adolescents, adultes dans et hors du jeu. L'ordre du monde paysan valide, lors des jeux, les « héros du travail ». « *Lors des battages, porter les sacs de grain sous les combles dans les greniers aux recoins inaccessibles était réservé aux plus vigoureux. Le jeune homme attendait des aînés qu'il fût jugé apte à tenir ce poste de travail. Agréé parmi les*

⁵⁴¹ Cf. annexes p.438-441

*hommes, il quittait le poste disqualifié qu'il occupait jusque là parmi les hommes vieillissants et les femmes. »*⁵⁴²

Le jeu est à la fois reflet et agent des transformations et/ou des conservations du social et de ses propriétés.

De fait, le jeu et ses techniques participent d'une culture et véhiculent des normes incarnant ainsi une forme d'incorporation au sens premier du mot des attitudes, des valeurs, des manières de faire, d'être, de se conduire, de penser (etc.). Il est socialisant et en quelque sorte éducation plus ou moins formelle puisque *éduquer* c'est transmettre des valeurs.⁵⁴³

« *Chaque société a ses habitudes bien à elle.* »⁵⁴⁴, annonce Marcel Mauss. *Les techniques du corps*, commente-t-il, correspondent à des façons d'agir non naturelles mais acquises, à des « *montages symboliques* » qui créent des « *habitus* » liés étroitement aux normes et aux valeurs de la société d'appartenance. Ces techniques et *habitus*, indique Mauss, est établi par « (...) *une série d'actes montés chez l'individu (...) non pas simplement par lui-même, mais par toute son éducation, par toute la société dont il fait partie, à la place qu'il y occupe.* »⁵⁴⁵ Dormir, marcher et jouer sont donc des actes moteurs appris et non spontanés qui diffèrent sensiblement d'une société à l'autre et même d'une classe sociale à l'autre. Les groupes sociaux et les peuples se distinguent alors autant par leurs jeux que par leurs langues, leurs spécialités culinaires, les formes de leurs habitats (etc.). Le jeu corporel participe de l'identité culturelle de chaque communauté, qui met en scène des scénarios ludiques originaux intimement liés à ses modes de vie propres, à ses croyances et à ses passions. La cause semble entendue : les jeux sont le miroir de leur société, et les reflets qu'ils renvoient sont tout autant diversifiés que le sont leurs sociétés d'émergence.

Dans cette perspective, les multiples formes de lutte présentes sur tous les continents et quasiment dans toutes les communautés véhiculent des particularités symboliques et

⁵⁴² Guillou A., *Les femmes, l'argent, la terre*, thèse de sociologie, Nantes, 1987, p.341.

⁵⁴³ Reboul O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, (2^e éd.) 1999 ; *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, (9^e éd.) 2001.

⁵⁴⁴ Mauss, *op. cit.*, p.367 .

⁵⁴⁵ *Idem*, p.372.

motrices propres aux cultures qui les portent. Nous renvoyons ainsi le lecteur à la découverte de cette diversité dans *L'Encyclopédie des sports*⁵⁴⁶ de Wojciech Liponski.

Le jeu produit de culture, fruit d'une histoire, constituent donc un patrimoine culturel moteur authentique. Il s'agit, comme le dit Parlebas d'« (...) *une culture mise en action, une culture qui revit dans les gestes du corps (...)* »⁵⁴⁷ Ainsi l'évolution du jeu est liée au contexte social, parce qu'il s'agit d'un fait culturel. Les jeux de traditions culturelles sont le terroir, la coutume locale, la langue (etc.), qui les ont modelés et les plus vivants continuent toujours d'évoluer. Ils sont l'expression d'une façon de vivre et d'agir, d'une façon d'entrer en contact et de communiquer avec les autres. Ces jeux favorisent une sociabilité singulière et mettent en scène le collectif communautaire, en particulier lors de rituels festifs, ponctuent la vie locale et entérinent parfois les clivages sociaux.

La transformation de pratiques culturelles en marqueurs de l'identité est le fruit de jeux de regards et de distanciations entre groupes sociaux à diverses échelles. Ce processus pose la question de l'altérité et révèle le caractère relationnel des constructions identitaires. Les pratiques sont des éléments emblématiques socialement définis, constamment (re)sémantisées en fonction des idéologies et des mutations sociales. Elles sont polysémiques, hétérogènes et discontinues, dans le temps et dans l'espace. Les signes d'identité sont en quelque sorte des symboliques partagées au caractère polyvalent, malléable et stratégique dont les limites se (re)dessinent constamment. Mais en annonçant cela, finalement nous en restons à une « *notion assez floue à géométrie variable* »⁵⁴⁸.

Les particularismes culturels et les spécificités corporelles et ludiques, loin d'être niés, sont une des richesses de la Bretagne. La littérature place souvent la bretonnité de ces jeux dans leur historicité, leurs spécificités de *pays* ou encore dans la manière dont les Bretons se les sont appropriés et les font vivre. Le changement dynamique inhérent de toute évolution ainsi que la multiplicité des jeux en Bretagne découragent tout essai de définition totale et exhaustive.

⁵⁴⁶ Liponski W., *L'Encyclopédie des sports*, Poznan, Editions Gründ, [2003] 2005.

⁵⁴⁷ Parlebas dans Jaouen, 2005, p.7.

⁵⁴⁸ Simon, *op. cit.*.

Classiquement, les jeux bretons se répartissent en jeux de force ou athlétiques – lutte, lever de perche, lancer de pierre, tir à la corde – jeux d'adresse - boules, palets, quilles (etc.) – et jeux divers - course en sac, mât de cocagne, concours de mangeurs (etc.) –. Pour un même jeu, des différences entre pays voire localités existent, la diversité se retrouve également dans les compétences exigées par une même spécialité. « *On désigne par jeux bretons les différentes formes codifiées de jeux anciens et de postures de travail converties en exercices physiques purs.* »⁵⁴⁹

Les territoires du gouren, en tant qu'espaces sociaux vécus, lui assigne la marque d'une activité régionale dans laquelle l'investissement culturel est prégnant. Mais ces territoires ne suffisent pourtant pas à ériger la pratique comme élément identitaire à part entière. En quoi la culture corporelle gouren est marquée et participe de ces identifications et dynamiques ?

« (...) *le Gouren n'est pas un simple amusement festif, c'est aussi la manifestation d'une culture qui trouve ses racines dans un terroir original. La lutte est à l'image d'une conception de la confrontation sociale ; elle est le reflet des groupes sociaux qui la hissent sur le pavois. Les pratiques corporelles sont partie prenante du patrimoine culturel. (...) Chaque peuple invente sa motricité de loisir tout comme il invente son propre langage. Le gouren, « l'activité-reine des fêtes rurales (...), se veut emblématique du peuple breton, car celui-ci se reconnaît dans une pratique accordée à ses usages et à ses représentations collectives.* »⁵⁵⁰

L'affirmation d'identité, en gouren, ne conduit pas au repli frileux de la communauté sur elle-même, elle ne revendique pas « *le fumier local pour mieux haïr le lisier du voisin.* »⁵⁵¹ L'attrait renvoie à des questions plus complexes, qui ne peuvent être schématisées simplement. Mais sur quoi est fondé le propos identitaire ?

La Fédération de Gouren, comme un certain nombre de licenciés, recourt volontiers au terme *identité* et met l'accent sur l'affirmation de *bretonnité* voir de *celtitude*. Cette légitimité créditée d'authenticité historique est d'ailleurs reconnue aujourd'hui par les instances régionales qui subventionnent la fédération de gouren principalement au titre de la culture plutôt qu'à celui du sport. Ce n'est néanmoins pas suffisant pour affirmer que tous les adhérents du gouren se sentent proches de l'identité bretonne ou de celle

⁵⁴⁹ Guillou A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, 1985, vol. XV, n°4, pp.359-368 : p.1.

⁵⁵⁰ Parlebas dans Jaouen, 2005, avant-propos, p.9.

⁵⁵¹ Le Coadic, 1998b.

véhiculée par l'institution ou encore qu'ils s'investissent dans un projet d'adhésion au mouvement culturel breton.

Un inventaire de caractéristiques ne suffit pas à identifier la pratique. Un point important, d'une autre nature, se pose quand on s'engage dans l'analyse. Un jeu est une production sociale répondant à un ensemble de règles et d'usages approuvés par la communauté qui le porte. A ce titre, il bénéficie de conditions historiques favorables à son émergence et à son développement. Aussi, il est tentant de valoriser ces éléments culturels et de réduire le jeu aux caractéristiques du contexte. De la même manière, le vécu des lutteurs, leurs façons de combattre, leurs manières d'interpréter les situations de jeu, leur stratégie d'adhésion et de pratique ne suffisent pas à une compréhension objective de l'histoire de la lutte bretonne. Pour preuve, sans remettre en cause l'intérêt et la valeur d'une telle entreprise, le dernier ouvrage paru *Gouren, un sport breton*⁵⁵² met en lumière des acteurs particuliers et laisse, en conséquence, dans l'ombre d'autres pans et témoins de l'histoire. Il faut non seulement prendre en considération contextes et pratiquants mais également les croiser aux regards des caractères propres du jeu lui-même, ce que Parlebas⁵⁵³ nomme la logique interne et plus largement ses motricités.

Cette motricité, spécifique au jeu physique, prend corps et se manifeste dans des conduites motrices observables sur le terrain. Ces formes de corps, ces techniques corporelles devenues sportives peuvent être distinguées selon les types de rapports qu'elles suscitent entre le lutteur et son environnement : rapport à l'aire de lutte qui peu à peu se spécialise, aux objets qui se technicisent, aux temps finement chronométrés et aux autres acteurs (lutteurs, spectateurs, etc.). Ces interactions engagent les attitudes, les attentes, l'affectivité et les représentations des protagonistes imprégnés de la culture communautaire. Ce système est également défini par le trousseau de règles qui structure l'activité. Le corps est mis en scène par les règles, les attendus et les habitus sociaux. Il est capital de mettre en rapport les motricités révélées avec les caractéristiques des joueurs (l'âge, le sexe, le niveau de compétence ou d'expertise et le style), de leurs sociétés et groupes d'appartenance pour ne pas courir le risque de s'attarder sur des phénomènes exceptionnels ou de reconstruire l'activité sur des mythes.

⁵⁵² Gourmelen et al., *op. cit.*.

⁵⁵³ Parlebas, 1999.

La lutte bretonne n'a-t-elle pas évolué de manière à devenir un autre jeu ? Chaque génération transmet à la suivante des pratiques qui seront acceptées et souvent réajustées aux conditions du nouveau contexte, faute de quoi la pratique disparaît ou bien, au mieux est muséifiée ou folklorisée. Quelles formes de gouren perdurent et sont retenues : héritages nobles, populaires ? C'est dans ce sens qu'il faut entendre le qualificatif « traditionnel ». La lutte bretonne est issue des us et coutumes d'un passé plus ou moins lointain qui participent de l'érection d'une identité culturelle bretonne. Cette tradition se trouve à l'intersection d'un désir de conserver des usages ancrés dans les coutumes dites ancestrales et d'une entreprise de modernisation à la mesure du monde sportif actuel et de la culture bretonne contemporaine.

L'enjeu n'est pas uniquement de rendre compte par la pratique de la présence d'un « même ». Il consiste aussi, voire d'avantage à comprendre, à l'analyse du rapport que l'espace des luttes bretonnes entretient avec la tradition et la modernité, les mécanismes qui fondent les identités. Ainsi, en se penchant sur ces repères liés à la dynamique du gouren, l'objectif est d'appréhender la manière par laquelle des modifications et des développements internes et externes aux pratiques de luttes bretonnes sont susceptibles d'en transformer les modes d'expressions identitaires qu'elles incarnent et révèlent. Et pour reprendre Guilcher⁵⁵⁴, c'est questionner le jeu à la fois comme fruit de culture et comme fonction (re)créatrice de celle-ci.

⁵⁵⁴ Guilcher J.-M., *La tradition populaire de danse en Basse Bretagne*, Paris, Mouton, 1963.

Conclusion

Le gouren, comme d'autres ludodiversités arrivées jusque nous, se transmet, se transforme, se renouvelle. Les jeux qui se maintiennent sont ceux qui connaissent les variations les mieux adaptées aux conditions changeantes de leurs environnements (social, culturel et économique). La *sélection* se fait donc culturelle et non naturelle. D'autre part, si oralité et gestualité furent les modalités prépondérantes de la transmission de cet héritage, aujourd'hui, écrits, littérature mais aussi objets et images, tiennent à leurs côtés un rôle important tant dans une perspective de « conservatoire » que dans la (re)construction culturelle et identitaire du sport traditionnel.

Questionner les conditions de la définition et de l'affirmation d'identités au regard du jeu sportif qu'est le gouren consiste à étudier les modalités d'une mise en valeur et d'une instrumentalisation du patrimoine, entendu comme le symbole collectif officiel et légitime du passé et de la tradition d'un peuple ainsi que de la culture qui incarne cette identité. Plus exactement, nous émettons l'hypothèse que la reconstruction moderne de la lutte bretonne met en évidence les diverses manipulations de mémoire collective engagées dans ce processus. Sont au cœur de la réflexion les usages sociaux des corps, des symboles, des mythes et des rituels qui tendent à perpétuer la pratique, l'identité qu'elle revendique et dont la lutte bretonne est un support privilégié. Comment dès lors, dans ce processus d'affirmation identitaire se re-construit et / ou s'invente la tradition corporelle de lutte bretonne ? Quelles formes de légitimité tend-elle à revendiquer ?

Nous aborderons donc l'invention de la tradition comme point de rencontre entre le local et le national, le traditionnel et le moderne, l'« authentique » et l'« inauthentique », les élites et le peuple, dans le processus de fabrication de la lutte bretonne. Ce faisant, il faut aussi remettre en cause ces catégories binaires et leur opposition trop simplistes. Une tradition inventée qui fonctionne ne peut pas seulement être imposée, mais doit correspondre à une demande de reconnaissance des situations contemporaines.

Ainsi, l'invention des traditions met le passé au service du futur, d'un projet qui, pour apparaître réalisable, doit donner l'impression d'avoir déjà existé ne serait-ce qu'en

germe. Le possible ne serait que la réalisation d'une potentialité passée. Les traditions inventées se donnent à voir comme une rupture avec le présent et un recommencement. Ce concept qui au premier regard apparaît comme une clôture identitaire est en réalité une mise en relation.

Le processus d'affirmation culturelle et de mise à l'honneur du *fait breton* dont il est question ici repose, et ce quelle que soit la période, sur un ensemble de symboles et de ressentis. Interroger leur variabilité, c'est-à-dire les formes par lesquelles ils se manifestent en fonction du contexte nous permet d'analyser les usages idéologiques, politiques, ou encore économiques, qui peuvent en être faits.

Toutefois, l'objectif de cette rénovation n'est pas le retour au mode de vie traditionnel, mais plutôt l'affirmation et l'institutionnalisation d'une représentation, du "*nous*" breton, bâtie autour d'un passé commun idéalisé et d'un patrimoine contemporain vécu et revendiqué. Dans cette perspective, le gouren devient un outil incarnant une mémoire commune, une appartenance collective à un même peuple, légitimant du même coup l'exigence d'une reconnaissance.

Nous voulons ainsi montrer, par l'analyse de la transformation du gouren en jeu sportif de tradition culturelle ou sport traditionnel, que les innovations cachées derrière l'apparence de l'ancienneté ne se confinent pas dans ce que la théorie de la modernisation appelle les *sociétés traditionnelles* mais font partie intégrante des *sociétés contemporaines*⁵⁵⁵.

L'analyse présentée ici permet de remarquer que la promotion et la valorisation du gouren s'exercent selon des modalités variables, fonction des idéologies dominantes propres à chaque époque, des moyens politiques et institutionnels disponibles, et de la trajectoire personnelle des chefs de file du mouvement. Plus précisément, les conjonctures dans lesquelles apparaissent puis s'affirment ces revendications, dans le processus de *sportivisation* de la lutte bretonne, permettent de distinguer trois périodes :

- La première période, du XIX^e siècle aux années folles, dite des « chasseurs » de traditions, s'inscrit dans l'ère industrielle où les mutations accélérées de la société font craindre la perte des richesses patrimoniales rurales et populaires. Ces craintes favorisent ainsi le développement puis la diffusion des travaux folkloristes dont

⁵⁵⁵ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*.

certaines représentations perpétuent encore aujourd'hui les caractéristiques dites authentiques des luttes bretonnes.

- C'est au cours de l'Entre-deux-guerres que le Docteur Charles Cottonnec, initie la *renovation* de l'activité. L'institutionnalisation sportive du gouren, en 1930, répond alors à la fois à la lente désaffection pour les luttes et au discrédit des cultures minoritaires qui, depuis plus d'un siècle, ont participé à l'acculturation des populations, à la disparition de nombreuses croyances et pratiques traditionnelles dans lesquelles la lutte bretonne prenait sens.

Le socle de la pratique dans ses caractéristiques modernes est ainsi posé de manière quasi-consensuelle. Cette première forme de structuration restera inchangée jusque dans les années soixante.

- Dès lors, la lutte pour une reconnaissance et une revalorisation de l'identité en Bretagne se fonde, à partir des années 1960, dans une dynamique globale qui embrasse des domaines aussi variés que la langue, la musique, les festivités – festou noz et deiz – (etc.). Cette troisième section met alors en relief une (re)conquête militante de la lutte bretonne comme l'ont été et le sont parfois encore l'ensemble des faits et des symboles bretonnisants.

L'affirmation de la spécificité identitaire privilégiée davantage, depuis les années 1980, la création de nouvelles institutions, en particulier à écho international (F.I.L.C. - 1985) et la professionnalisation à consonance marchande (réponse à la compétitivité des loisirs) permettant ainsi au gouren, à la hauteur de ses moyens et de ses ambitions, d'investir l'espace scolaire et de se positionner durablement sur l'échiquier sportif.

Aujourd'hui essentiellement localisée à l'échelle de la région administrative, la lutte bretonne se pratique également sur d'autres territoires : qu'ils soient dits historiques comme en Loire Atlantique, diasporique, en région parisienne, aux Etats-Unis⁵⁵⁶ depuis peu ou encore celtisant⁵⁵⁷. A la question de l'identité du jeu dans le temps, s'ajoute celle dans l'espace. Nous sommes en présence d'une triple identité :

⁵⁵⁶ <http://celtic-wrestling.tripod.com>

⁵⁵⁷ A ce jour une seule skol (école, club de lutte bretonne ; au pluriel skolioù) en Loire Atlantique, Skol Gouren Orvez (Orvault), la Skol Colombes est l'unique représentante en région parisienne ; et pour l'espace celtique l'ensemble des régions ou pays représentés au Championnat d'Europe des luttes celtiques, organisé par la Fédération internationale des luttes celtiques et de traditions (FILC) depuis 1985, s'affrontent en style gouren et en back-hold (lutte écossaise).

Chapitre I : « La tradition n'est plus ce qu'elle était... ? »

synchronique, diachronique et « territoriale ». Mais le gouren reste-t-il fidèle à lui-même au cours de l'histoire ?

Chapitre II

Des identités de terroirs, du XIX^e siècle aux années folles.

Des identités de terroirs, du XIX^e siècle aux années folles.

Introduction

Aujourd'hui, une frénésie patrimoniale semble s'être emparée de la société occidentale. On assiste dans ce sens à une expansion continue des pratiques, objets ou des sites entrant dans le champ du « patrimoine ». Ces engouements ne cachent-ils pas ou ne cristallisent-ils pas des formes originales de sociabilité derrière lesquelles se cachent une quête d'authenticité et de sens dans un monde en changement, voire incertain, qui n'a plus de « centre » ?⁵⁵⁸ D'abord rural, rustique et porteur de toute la nostalgie des « terroirs perdus », le patrimoine inclut aujourd'hui les cultures ouvrières, tout comme le « patrimoine architectural » ou les friches industrielles. Si le phénomène a une apparence contemporaine, il n'est pourtant que la traduction d'un processus de patrimonialisation et d'esthétisation des cultures engagé depuis deux siècles – qui ne concerne pas que la France, loin s'en faut⁵⁵⁹ – et que l'on associe étroitement à la « genèse » de la modernité occidentale.

La question de l'authenticité demeure à la base de la représentation du patrimoine. C'est une valeur *moderne* – au sens sociologique du terme⁵⁶⁰ –, dérivée de la philosophie des Lumières. Cet idéal a également une origine sociale, celle des aristocraties européennes à l'époque de l'édification des « sociétés de cour »⁵⁶¹. Elias a montré comment la nostalgie d'une vie plus simple et naturelle, s'empare d'aristocraties déracinées, en réaction à l'artifice et aux contraintes de l'étiquette de la cour. Une véritable *esthétique de l'authenticité* se met en place à partir de cette époque, qui est devenue consubstantielle de notre rapport à la culture, comme à celle de « l'autre ». Cette *esthétique* d'un genre nouveau débouche sur la sacralisation de tout ce qui peut renvoyer à l'authenticité, c'est-à-dire en définitive à l'origine, voire à la « pureté » des

⁵⁵⁸ Bromberger, C., (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard éditions, 1998.

⁵⁵⁹ Guiu C., « Les processus de folklorisation dans la région des Terres de l'Ebre, au sud de la Catalogne espagnole. », *séminaire CRAPE-ARBRE*, IEP, Rennes, 12 juin 2006.

⁵⁶⁰ Martuccelli D., *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

⁵⁶¹ Elias N., *La société de cour*, Paris, Flammarion, [1969] 1985.

origines. A l'*Origine* comme *Age d'Or*, vers lequel il faut désormais se tourner, que l'on sait ne jamais pouvoir vraiment rejoindre, mais dont il faut s'inspirer, si flou ou sombre soit-il.

Le *folklore* aussi bien que les idéologies issues de la modernisation politique ont joué un rôle déterminant dans la production, la définition et la représentation des identités collectives. Le folklore a apporté à ces constructions identitaires une caution « scientifique » décisive. Ainsi, les paysans des contrées les plus reculées sont promus au rang d'emblèmes vivants de la nation, derniers dépositaires de l'authenticité et de l'identité culturelle nationale. Cette quête romantique, tout d'abord littéraire, puis scientifique et militante à la fois, est indissociable du processus d'édification d'un Etat moderne fondé sur la nation comme communauté de culture, indissociable aussi de la volonté, politique, de montrer et de démontrer l'existence éternelle d'une nation culturelle déterminée par la possession matérielle de traits culturels objectifs (au premier rang desquels la langue, mais aussi le costume, l'architecture, etc.) ou de pratiques « chosifiables » (danses, chants, etc.). Des choses donc, et des symboles aussi, que des musées d'un nouveau genre vont donner à voir : « *nouveaux temples où la nation se rendra un culte à elle-même* »⁵⁶².

Ce processus de folklorisation et de muséographisation des cultures populaires est maintenant bien identifié, y compris dans ses rapports aux changements sociaux et politiques radicaux qui traversent ce long XIX^e siècle qui s'étire de la Révolution française à la Première Guerre mondiale. Il est à comprendre en effet, au moins en partie, dans le cadre de la production massive de traditions sous l'égide de l'Etat, qui s'ébauche à partir de la fin du XVIII^e siècle européen et qui culmine, comme l'a montré Hobsbawm⁵⁶³, pendant les années 1870-1914.

L'invention massive de néo-traditions répond selon Hobsbawm à des fonctions sociales et politiques bien particulières, dans un contexte marqué par l'industrialisation, l'urbanisation et l'apparition de classes sociales nouvelles. L'ordre politique moderne, qui ne peut plus désormais se prévaloir d'un fondement divin – ce n'est sans doute pas un hasard si la sacralisation des cultures apparaît au moment où est proclamée « la mort

⁵⁶² Babadzan A., « L'invention des traditions et le nationalisme. », *Journal de la Société des Océanistes*, n°spécial, *Les politiques de la tradition : identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, 109(2), 1999, pp. 13-35.

⁵⁶³ Hobsbawm E. & Ranger T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 – traduction française, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006.

de Dieu » et l'avènement du peuple et de la nation comme sujets de l'Histoire – est à la recherche d'une légitimité d'un autre genre lui permettant notamment de conjurer le spectre de la démocratie et les progrès du mouvement ouvrier. Quels qu'ils fussent, les Etats de l'époque avaient alors besoin d'une forme de légitimation politique nouvelle, ou tout du moins supplémentaire. Ils la trouvèrent dans l'identification entre l'Etat et la Nation. Cette ressource idéologique finit par être exploitée par l'ensemble des régimes de la fin du siècle, qu'ils s'agissent des nouveaux Etats souverains (Grèce, Italie, Belgique), du nouvel Empire allemand après 1871 ou des régimes démocratiques, en passant par les monarchies établies de longue date. Et ceci vaut également pour des pays comme la France, pourtant fondés sur une tout autre conception de l'appartenance à la nation que celle du nationalisme dans sa version romantique dite allemande.

Ce sera sur une référence sinon à la tradition, du moins au passé et à la continuité avec le passé, que se construira à partir de cette époque la légitimation de la domination. Les Etats et les classes dirigeantes produiront délibérément les mythologies et les symboles de la nation, et multiplieront les commémorations publiques à grand spectacle. La modernité va s'entourer de rites et de mythes, alors même que les sociétés rurales traditionnelles où prévalaient ces formes d'expression symbolique sont en voie de liquidation accélérée.

Les témoignages et descriptions touchant aux luttes bretonnes sont donc à resituer dans ce contexte historique et scientifique d'essor de la *folklorisation* des cultures populaires dans lequel prévaut « *la remémoration exacte sur la reconstruction créatrice.* »⁵⁶⁴

⁵⁶⁴ Pouillon J., « Plus ça change et plus c'est la même chose. », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, 1977, pp.203-211 : p.207.

1. « Ethnicisation » et construction de l'Etat-Nation.

L'émergence puis le renforcement d'un Etat adossé à une forme de légitimation basée sur la souveraineté du peuple s'est accompagnée d'un processus continu de production de la mémoire collective. L'Etat s'emploie tout d'abord à préserver des édifices⁵⁶⁵, les transmuant ainsi en « monuments », au sens actuel de « lieux de mémoire »⁵⁶⁶, avant de faire entrer dans le patrimoine ainsi érigé des éléments issus des cultures populaires, et d'abord rurales, en tant qu'elles deviennent emblématiques de la « culture nationale ». Ce n'est alors pas un hasard si une « science » nouvelle, le *folklore*, considéré par certains comme l'ancêtre de l'ethnologie, fait son apparition au moment où gagne du terrain la définition nationaliste des identités politiques comme identités culturelles ; Et si c'est du côté de la détention de propriétés culturelles que l'on se met à rechercher la substance d'une identité commune, partagée par tous les membres de la communauté nationale.

Van Gennep⁵⁶⁷, Cuisenier et Segalen⁵⁶⁸ à titre d'exemple inscrivent classiquement le *folklore* ou les *traditions populaires* dans une généalogie de disciplines : du savoir des *antiquaires*, constitué en Angleterre dès le XVII^e siècle en histoire des mœurs locales, serait né, le *folk-lore* puis ses dérivés nationaux, transformés ensuite, à des dates différentes selon les pays, en ethnographie ou ethnologie du proche. Sous ces étiquettes on retrouverait, comme le précisait Van Gennep, un savoir en évolution dont l'objet est ce que le XVIII^e siècle appelait les mœurs et coutumes. La deuxième génération tend, à l'inverse, à tenir compte de l'état des savoirs à chaque étape, c'est la posture définie par l'anthropologue américain Stocking⁵⁶⁹, étayée par le parti pris d'une historiographie « historiciste », qui veut que nous ne jugions pas de

⁵⁶⁵ On voit tout au long du XIX^e siècle se constituer peu à peu des procédures d'inventaires et de classements des monuments, créant au passage des corps de spécialistes, de l'architecte à l'ouvrier. Processus que des lois vont cadrer et régir plus clairement à partir de 1913. Cf. Mayer J., *Archives de la Commission des monuments historiques*, Paris, Ministère de la culture, 1985.

⁵⁶⁶ Nora P., *Les Lieux de la mémoire - La République*, tome I, Paris, Gallimard, [1984] 1998.

⁵⁶⁷ Van Gennep A., *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, Robert Laffont Rééd. sous le titre *Le Folklore français*, [1937-1958] 1988.

⁵⁶⁸ Segalen M, Cuisenier J., *L'ethnologie de la France*, Paris, PUF, 1986.

⁵⁶⁹ Stocking G., *Race, culture and evolution. Essays in the history of Anthropology*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1982.

l'histoire des sciences en fonction de nos critères actuels, mais en fonction des normes scientifiques, académiques et sociales qui prévalaient à l'époque envisagée. Pour ce qui concerne l'ethnologie, cette façon de dire l'histoire a, jusqu'à présent, conduit à souligner deux orientations de portée différentes. La première met en exergue la prééminence, à partir des années 1835, du modèle naturaliste dans la constitution du savoir ethnologique quels que soient ses terrains : du *racialisme* diffus qui imprègne les travaux d'érudition des années 1880 au *biologisme* métaphorique d'un Van Gennep, multiples sont les expressions de cette prééminence. La seconde inclut l'émergence et le développement des ethnologies nationales dans un « grand récit », celui de la nation telle qu'elle se constitue dans le mouvement historique des nationalismes. Le savoir sur les mœurs et les coutumes devient alors une pièce maîtresse de la nationalisation de la culture. On peut en suivre le parcours général en Europe⁵⁷⁰, en repérer les acteurs de base dans l'univers républicain⁵⁷¹ ou bien les perversions totalitaires⁵⁷² ; la construction idéologique et politique des identités collectives domine l'histoire particulière de ces savoirs. Une variante plus récente⁵⁷³ introduit à ces regards une lecture complémentaire. L'inventaire et l'exposition des mœurs et coutumes locales témoigneraient de la construction de la démocratie, il faudrait les considérer comme un effort collectif des élites pour donner consistance à la notion de « peuple » dont la pratique politique élabore simultanément, dans son champ propre, des procédés de représentation.

La patrimonialisation des cultures populaires – réifiées en folklore, muséographiées, esthétisées, réinvesties comme symboles d'identification collective – traduit fondamentalement l'instauration d'un rapport à la culture qui n'est que moderne, sans équivalent dans les sociétés traditionnelles. Non pas seulement parce que nombre d'entre elles se sont parfois montrées indifférentes à la conservation des vestiges de leur passé, mais bien plutôt en ce que la posture traditionaliste, entendue comme l'apologie nostalgique d'un passé culturel représenté comme *Age d'Or* – dans lequel il convient de se ressourcer pour atteindre son salut (individuel ou collectif) – mais représenté également comme culture (au sens moderne du terme), est inconnue des sociétés dites

⁵⁷⁰ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.* ; Thiesse A.-M., *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

⁵⁷¹ Chanet J.-F., *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.

⁵⁷² Bausinger H., *L'ethnologie allemande : de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, Paris, MSH, 1993.

⁵⁷³ Rosanvallon P., *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2003.

traditionnelles, celles justement où la tradition est envisagée comme norme suprême et source de toute légitimité, comme fondement de l'ordre social et politique.

Ainsi, l'étude des traditions populaires, si elle remonte au XVII^e siècle, va se développer à la fin du XVIII^e siècle et plus clairement au XIX^e dans le contexte du nationalisme romantique et de l'émergence des *nations européennes*. Ce concept s'élabore dans un milieu « savant » qui pressent dans la traînée de l'évolution technique et industrielle, une mutation sociale, dont les signes sont l'exode rural, l'émergence de nouvelles catégories sociales mal contrôlées, ainsi qu'une mutation culturelle liée à la dissolution des réseaux familiaux et à la désacralisation. La modernité est alors vécue comme une rupture qui induit une grande peur sociale. Ce siècle scientifique va s'employer à conceptualiser cette angoisse pour mieux la comprendre et la dominer. La tradition, telle qu'elle était entendue jusque-là, l'action de transmettre, de livrer, intervient comme un recours possible. En effet, du point de vue des sciences humaines, elle va qualifier un système de transmission : transmission orale principalement, mais pas exclusivement, d'une génération à l'autre, de pratiques ou de savoir-faire dans le contexte familial ou communautaire.

Dès lors, certaines démarches visant à la diffusion de ce qui va bientôt être aussi nommé « folklore » prennent la forme de véritables propagandes nationalistes, s'attachant essentiellement à faire ressortir l'originalité et les spécificités propres à chaque peuple, permettant de les distinguer et de les rattacher à ceux que, dans le contexte de mise en place des identités nationales, on désigne comme ses lointains ancêtres. Le terme *folklore* a été introduit en 1846 par l'anglais William John Thoms – en remplacement de l'usage de la formule « *popular antiquities* » – à l'occasion de la réédition de la *Deutsche Mythologie* de Jacob Grimm (1835). L'acceptation du terme dans les différentes langues a varié suivant les auteurs, les régions et les époques. Il peut ainsi être appréhendé comme le savoir que détient le peuple, comme le savoir que les élites possèdent sur le peuple, pris comme objet de connaissance, ou encore recouvrir les deux acceptions. Se transmettant oralement, on comprend que la quête de celui-ci se restreindra d'abord uniquement aux faits de tradition orale. C'est vers le milieu du XIX^e siècle que le domaine s'élargit et que les collecteurs commencent à s'intéresser

également à différentes productions émanant des cultures populaires : croyances, médecine traditionnelle, costumes, arts, techniques (etc.).

Le terme *folklore* est repris tel quel en français mais Paul Sébillot en 1886 dans la *Revue des Traditions Populaires* lui préfère cependant les termes d'*arts et traditions populaires* : « *La nouvelle science peut être définie ainsi : une sorte d'encyclopédie des traditions, des croyances et des coutumes des classes populaires ou des nations peu avancées en évolution, avec les répercussions réciproques de la littérature orale et de la littérature cultivée. C'est l'examen des survivances qui, remontant parfois (...) jusqu'aux premiers âges de l'humanité, se sont conservées, plus ou moins altérées, jusque chez les peuples les plus cultivés.* »

Ainsi on s'intéresse plus largement à l'étude de tout fait, tout objet, tout élément de culture, toute croyance ou rite, transmis (avec transformation) de générations en générations et ayant une importance dans la vie sociale ou privée des populations locales. Par ailleurs, bien que le folklore puisse contenir des éléments religieux ou mythiques, il relève pour l'essentiel de la vie quotidienne. Ésotérisme et vie pratique s'y combinent fréquemment en un même flot narratif. Le folklore revêt parfois une nature religieuse, comme c'est le cas dans les *Mabinogion*⁵⁷⁴ gallois. D'autre part, le folklore peut être employé pour décrire un récit figuratif qui n'a aucun contenu théologique ou religieux, mais concernant un savoir populaire. Ce savoir peut ou non avoir des composantes fantastiques. Notre « folklore occidental moderne » a été défini par quelques chercheurs comme celui des légendes urbaines⁵⁷⁵ et par la théorie du complot⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Les *Mabinogion* ou les *Quatre Branches du Mabinogi* sont quatre contes médiévaux qui font référence à la mythologie celtique de l'Antiquité. Traditionnellement s'y ajoutent d'autres contes relevant de la légende arthurienne. Dans la vague de celtomanie du XIX^e siècle, une première publication expurgée en anglais a été faite par Lady Guest entre 1838 et 1849, dont certaines parties ont été traduites en français par Théodore Hersart de la Villemarqué, mais c'est Joseph Loth qui va établir la première édition française intégrale.

⁵⁷⁵ Champion-Vincent V., Renard J.-B., *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, 1999 ; Champion-Vincent V., Renard J.-B., *Légendes urbaines : rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1998 ; Champion-Vincent V., Renard J.-B., *De source sûre : nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2003.

Morin E., *La Rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1969.

Renard J.-B., « Entre faits divers et mythes : les légendes urbaines », *Religiologiques*, n° 10, 1994.

Van Gennep A., *La Formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1910.

⁵⁷⁶ Taguieff P.-A., *La foire aux illuminés : Ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005 ; Taguieff P.-A., *L'imaginaire du complot mondial. Aspects d'un mythe moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2006 ; Girardet R., *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986 ; Charpier F., *L'obsession du complot*, Paris, Bourin Editeur, 2005.

Le « folklore » et plus encore l'adjectif « folklorique » (sans parler de l'abréviation « folklo ») ont pris aujourd'hui en français un sens péjoratif. Le folklore recouvre finalement la tradition *morte*, qui ne survit que par une imitation figée des traditions anciennes, alors que la tradition concerne des pratiques, inspirées des traditions anciennes, toujours vivantes et évolutives. On conçoit dès lors que les traditions inventées participent à la « folklorisation » de pratiques et de symboles, en ce qu'elles fixent et érigent un modèle de référence dont l'originalité et l'immutabilité s'appuient pourtant sur un passé flou.

Dans l'introduction à son *Manuel de folklore français contemporain*⁵⁷⁷, Arnold Van Gennep passait en revue les différentes acceptations internationales du mot « folklore » et s'interrogeait sur ses interactions avec le concept de tradition. Dès l'énoncé des définitions, il présentait les limites de l'usage de ces termes. Conscient de la possibilité de dérives interprétatives, Van Gennep les désignait pour pouvoir les contourner, au moins au niveau sémantique. Il est le premier à développer, en France, une base méthodologique pour l'étude du folklore et à circonscrire plus précisément le domaine d'étude de ce qui devait être une nouvelle discipline, portant elle-même le nom de son objet : le folklore désigne alors la science du savoir populaire autant que le savoir populaire lui-même.

Mais la pratique de terrain des anthropologues chargés, pour le compte de musées nationaux d'arts et traditions populaires, de collecter des objets témoignant de la tradition reste entachée de présupposés et la tentative de validation épistémologique qu'avait tentée Van Gennep n'a pas tenu.

Ainsi collectée, *la tradition* ou *le traditionnel* a aussi servi la construction d'illusions identitaires basées sur les mythes d'âges d'or et des origines ainsi que sur la fiction de la fixité de leurs formes.

Alors que l'ethnologie se dédie à la connaissance des peuples autres, différents et lointains, les études folkloriques se développent en Europe, et s'appliquent avant tout aux groupes (« classes ») inférieur(e)s, ou plus éloigné(e)s de la modernité industrielle – les paysans et les ruraux – ou aux pratiques culturelles considérées alors comme des archaïsmes. Dans le contexte économique et politique, particulièrement à partir de la

⁵⁷⁷ Van Gennep, *op. cit.*, p.6-11.

deuxième moitié du XIX^e siècle français, les angoisses suscitées par la modernité ont conduit ces « savants » à établir des connexions entre la pérennité du lien familial, une attache territoriale (un contexte environnemental) et une catégorie sociale idéalisée : le monde paysan. La tradition est principalement perçue comme un héritage du monde rural : la paysannerie se confond alors avec « *Le Peuple* »⁵⁷⁸. Pour Van Gennep, d'ailleurs, « *le folklore est l'ethnographie des populations rurales* »⁵⁷⁹.

Le folklore comprend donc des comportements, des croyances, des manifestations culturelles, des manifestations collectives et des objets, en rapport avec le mode de vie traditionnel agro-pastoral. Aussi, bien qu'il s'agisse, pour une partie tout au moins, de comportements ou de pratiques contemporaines, ils ne font sens que par rapport au passé.

Les premières « enquêtes ethnographiques » remontent à la fin du XVIII^e siècle. En 1794, dans une circulaire de la Commission temporaire des arts intitulée « *Instruction sur la manière d'inventorier et de conserver dans toute l'étendue de la République* »⁵⁸⁰, tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement sont considérés. Vicq d'Azyr et dom Germain Poirier, en cela héritiers de l'*Encyclopédie* dirigée par Diderot et d'Alembert, incluent dans cette catégorie d'« objets », les parlers, les coutumes et les costumes. Ils les considèrent comme porteurs de différences dignes d'être remarquées et de traits méritant d'être conservés, en un temps où la standardisation du langage et la normalisation des codes prévalent déjà. Ces précurseurs seront suivis d'autres collecteurs dont la démarche, d'une scientificité parfois toute relative, tendra souvent à repérer les survivances pour remonter aux origines. Cette orientation incitera à les qualifier d'« antiquaires »⁵⁸¹. Avec le romantisme ces « antiquaires », nommés *celtomanes*, on ne s'intéressa plus qu'au Moyen Age pendant près d'un demi-siècle. Ce dont souffrirent non seulement le folklore, mais aussi la préhistoire, dont l'étude avait été amorcée par ces mêmes celtomanes dans leurs études des monuments mégalithiques. Cette absorption dans et par le passé rend trois générations de savants « aveugles » pour ce qui se passait sous

⁵⁷⁸ Michelet J., *Le Peuple*, Paris, Flammarion, [1846] 1974.

⁵⁷⁹ Cuisenier J., Ségalen M., *L'ethnologie européenne*, Paris, PUF, 1993, p.15.

⁵⁸⁰ Cuisenier J., *La tradition populaire*, Paris, PUF, 1995, p.18.

⁵⁸¹ De la fin du XVIII^e siècle à 1825, ce mot désigne ceux qui, dans la France de leur temps, cherchaient à discerner les « restes de l'Antiquité ».

leurs yeux. Ce mouvement romantique marque un regain d'intérêt pour la nature, les coutumes populaires ancestrales, l'héritage « caché » du Moyen Age. Il est en même temps une fuite de la réalité du XIX^e siècle : ascension de la bourgeoisie d'affaires, développement du capitalisme et de la grande industrie.

Ils agissent pour leurs propres comptes ou au sein de sociétés savantes car le champ d'analyse qu'ils sont en train de mettre en œuvre n'est pas reconnu comme discipline universitaire. Cette absence de reconnaissance universitaire est déterminante dans les orientations que prendront les « chasseurs de traditions » comme le souligne Van Gennep :

« Le folklore n'a pas eu la chance au siècle dernier d'être le sujet d'un procédé méthodique de recherches ni de mises au point successives, comme ce fut le cas pour d'autres sciences alors nouvelles, telles que la sociologie économique, la psychologie, la linguistique, la biologie. Faute de traités d'ensemble ou de manuels, les chercheurs locaux se sont trouvés sans guide... leur compétence ne s'est pas formée par le dressage universitaire, comme ce fut le cas pour les archéologues, les archivistes, les linguistes. Très rares furent ceux qui avaient à la base... la maîtrise d'une méthode conforme aux exigences de la vraie science.

La plupart d'entre eux n'ont aussi regardé le folklore que comme un passe temps un peu ridicule, de qualité inférieure, qui ne pouvait assurer de la considération. Ils se sont crus subordonnés aux historiens de carrière, et ceux-ci n'ont eu jusqu'à ces temps derniers que du mépris pour l'étude des mœurs vivantes. Aussi beaucoup de folkloristes se sont-ils réfugiés derrière le paravent historique, en déclarant qu'ils étudiaient les mœurs et coutumes « de nos ancêtres », ou « les vieilles coutumes », ou les « survivances du passé », ou « l'ancienne France » ou le « bon vieux temps ». Par là même ils limitaient leur champ d'observation. Ils ont ainsi laissé disparaître sans les noter les faits de leur époque qui maintenant sont à leur tour devenus historiques. (...)

S'il existe dans la plupart des Etats européens, américains et asiatiques des chaires universitaires de folklore, au Danemark, par exemple, depuis plus de cent ans (d'où la belle tenue du folklore danois), il n'en existe pas en France. Cette absence de chaires supérieures est l'une des causes de la faiblesse scientifique du folklore français ; les chercheurs locaux n'ont pas su où s'adresser pour acquérir des idées générales et une méthode rigoureuse. »⁵⁸²

Devant l'évidence d'une menace pesant sur ce paysage idéologique rural, pressés par un sentiment d'urgence, des lettrés s'emploient à amasser les témoignages fragiles de ces mondes qu'ils pensent en perdition. Les recherches visent avant tout à compiler un maximum d'informations et d'objets concernant les traditions des campagnes et se développent surtout en relation avec les musées. Le premier d'entre

⁵⁸² Van Gennep, *op. cit.*, p.VI-VII.

eux est le musée du Trocadéro, créé en 1878, comportant non seulement des objets provenant des colonies, mais également une section française ouverte en 1884. Les objets accumulés, essentiellement entre 1850 et 1914, forment le socle des collections des musées, et les *trésors* d'arts et traditions populaires⁵⁸³.

Les pouvoirs politiques vont ainsi usé, entre autres, de ces outils institutionnels que sont les musées pour construire les identités. Ces musées, au sens moderne du terme, c'est-à-dire des collections montrées au public, voient alors le jour d'abord pour montrer la puissance de la nation par sa force de création, par son ancrage dans le temps, et par son rayonnement prouvé par sa capacité à posséder les traces de toutes civilisations. La grandeur de la patrie passe par une construction identitaire où les renvois à la culture sont pleinement utilisés.

Mais ce n'est pas tout, il existe également tout un imaginaire collectif, négativement connoté, qui est attaché de près ou de loin à la Bretagne et à son folklore, participant de son « ethnicisation » : stéréotypes, préjugés et idées reçues touchant une multitude domaines aussi variés que le climat, le mode de vie (la société bretonne étant restée pendant longtemps encore profondément rurale, tournée vers la terre et la mer, les Bretons sont souvent considérés comme des paysans bas d'esprit, bourrus et bornés), l'alimentation (c'est bien connu, les Bretons mangent tous des crêpes avec du beurre salé et du chouchen), la consommation d'alcool (les Bretons ont une réputation de buveurs invétérés, voire d'alcooliques, qui leur colle à la peau, et que les dernières cartes de l'alcoologie en France, sur la base d'enquête scientifiques confirment), l'histoire (contre-révolutionnaires, réactionnaires, etc.) et bien entendu la langue. L'hypothèse d'acculturation dure – impositions de pratiques et mises en forme corporelles – doit être relativisée car accompagnée de changements plus doux, plus lents, plus subtils et parfois contradictoires dans leurs principes, par emprunts, échanges, réinterprétations, reformulations (etc.). D'ailleurs, les mouvements régionalistes, quelle que soit leur forme d'investissement (politique, culturel, etc.) en s'appuyant sur le travail des folkloristes, vont également trouver dans les musées les moyens d'édifier les populations.

La mobilisation de la tradition au service de l'identité démontre que le discours puise sa légitimité dans une manipulation ou une instrumentalisation de la mémoire,

⁵⁸³ Le premier musée d'arts et traditions populaires ouvre en 1873 à Stockholm.

entendue comme la sélection de traits et d'événements historiques précis, dont l'interprétation, en termes coutumiers, sert des desseins résolument idéologiques. C'est donc bien dans ce sens la création d'une *métatradition*, c'est-à-dire des représentations et des discours relatifs à la tradition entretenant la fiction d'une continuité avec le passé.

La conjugaison de ses différents facteurs engendre un glissement sémantique. Sous la pression d'une exploitation politique et commerciale, le concept opératoire de tradition devient un qualificatif. Un « objet traditionnel » n'est plus seulement un objet qu'on s'est transmis, mais il fait son entrée dans une catégorie descriptive : un répertoire de formes s'élabore, des esthétiques, formes qui s'apparentent à la tradition puisqu'on les suppose pérennes, inchangées « *depuis la nuit des temps* ». ⁵⁸⁴ L'essentiel n'est pas que la réitération soit fidèle ⁵⁸⁵ mais, le cas échéant de *croire* se conformer correctement à *la* tradition. Cette observation permet de réitérer l'importance de l'imaginaire dans la construction sociale des comportements traditionnels. Peu importe ensuite que ces pratiques, actes et énoncés soient transformés ou pas. Tant que la transmission persistera, les discours légitimeront les nouvelles formes transmises.

Les termes « traditionalisme » et « traditionaliste » apparaissent précisément au milieu du XIX^e siècle, consacrant l'instrumentalisation de la tradition. Van Gennep souligna combien avec ces termes, on se heurtait à des difficultés diverses, les unes d'ordre purement linguistique, les autres, d'ordre politique. De sorte qu'étudier tout spécialement les traditions ne pouvait apparaître à chaque génération nouvelle que comme un retour au passé, de ce « bon vieux temps » cher aux vulgarisateurs ⁵⁸⁶. Les paysans, passeurs de la tradition, ne sont plus que des imitateurs à travers les générations, perdant, du même coup, toute capacité d'innovation ; la production « populaire » traditionnelle n'est jamais entendue comme création, mais comme reproduction des modèles anciens supposés, dans ses gestes, dans ses formes, dans ses matières. Le traditionalisme consiste à sélectionner, à se former une certaine

⁵⁸⁴ Sébillot P., « Le folklore », *Revue Anthropologie*, 1886, p.296.

⁵⁸⁵ Pouillon J., « Plus ça change et plus c'est la même chose. », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, 1977, pp.203-211.

⁵⁸⁶ Van Gennep, *op. cit.*, p.8.

représentation des éléments culturels, à juger que certains d'entre eux sont un héritage culturel et à les préférer justement pour cette raison⁵⁸⁷.

Dans un contexte social ressassant la crainte de la modernité et de la rupture, ce glissement sémantique procure une véritable valeur ajoutée à l'objet ainsi répertorié. L'ancrage dans le passé et la survalorisation de la conformité au modèle originel sont corrélés à de nombreuses valeurs positives : l'épreuve du temps est une garantie.

En effet, le nouveau rapport à la culture, engagé au travers de « l'instrumentalisation » des traditions censées provenir du passé, a deux caractéristiques complémentaires. Il prend place, tout d'abord, dans un univers social où les traditions ont cessé d'être envisagées comme la norme suprême, la source de toute légitimité, le fondement de l'ordre social et politique. Ces traditions font désormais l'objet d'un discours critique visant à les réformer ou à les abolir – que l'on pense au combat des Lumières contre les « superstitions » –, mais objet aussi, à l'inverse, d'une nostalgie romantique et que l'on retrouve aussi bien aux origines du folklore que du nationalisme ethno-culturel. La seconde caractéristique de ce rapport à la culture tient à la place nouvelle que celle-ci occupe dans la société moderne.

Cette culture, considérée comme « l'Ame du Peuple », c'est-à-dire comme une véritable entité « spirituelle » ou « abstraite », est néanmoins susceptible de se donner à voir, de s'*incarner* littéralement dans des choses : costumes, danses, chants populaires (etc.)⁵⁸⁸.

Cette *rétro-projection* du présent dans le passé⁵⁸⁹ n'est pas spécifique au seul paradigme d'invention de traditions, mais semble bien caractériser toute l'époque militante du culturalisme. En effet, à l'époque du militantisme anti-colonial, la réappropriation des formes culturelles et symboliques autochtones passe aussi par une « chosification » de la culture, c'est-à-dire par la sacralisation d'objets, rituels ou banals, détournés de leur fonction initiale, et érigés en symboles identitaires. Tout se passe comme si les acteurs cherchaient, en rassemblant les témoins de ce qui devient peu à peu le patrimoine, à démontrer l'existence d'une *culture définie par son caractère homogène et fédérateur*, par opposition aux spécificités culturelles et linguistiques locales ou de terroirs.

⁵⁸⁷ Boyer P., « Tradition et vérité. », *L'Homme*, n°97, vol. XXVI, janv.-juin 1986, pp.309-329.

⁵⁸⁸ Pouillon J., « Tradition : transmission ou reconstruction. », dans Pouillon J., *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp.155-173.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

Ainsi, les collecteurs « folkloristes » se lancèrent sur les pistes des objets apportant la preuve de l'existence de ces traces d'un passé magnifié et immuable. Ils vont devenir les garants de l'invention, au sens cette fois de la mise en évidence des modèles traditionnels, révélant ce qu'on appellerait aujourd'hui des « labels ». La connexion à une localisation territoriale de ces modèles permet d'associer à un territoire, voire à une langue, des séries d'objets, de mœurs et coutumes, de comportements, d'expressions (etc.).

L'attitude de ces collecteurs s'apparente à celle du chasseur d'images. Ils traquent dans l'univers du réel, un cadrage qui en donne une représentation conforme à leur conception. Ils choisissent un premier plan, écartent ou évitent les éléments indésirables. Pour Laplantine, le XVIII^e siècle marque une rupture significative à cet égard. Avec l'*Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost, on passe du collecteur au collectionneur, de la simple collecte à la collection raisonnée, explicitée, détaillée⁵⁹⁰. Les exemples abondent de création de modèles dans la constitution des collections « traditionnelles ». L'analyse de la constitution des collections corses du Musée national des arts et traditions populaires⁵⁹¹ fait apparaître un aspect subtil de l'invention : la sélection soigneuse du terrain d'enquête qui deviendra emblématique de toute l'île. Les collecteurs privilégient un territoire de montagne, très élevé, inaccessible, resté à l'écart des voies de communication. Cet espace réputé protégé des altérations de la modernité apparaît susceptible de receler des survivances de traditions, partout ailleurs corrompues. Malgré leur désillusion à ce sujet, que traduisent leurs carnets de route, les enquêteurs rapporteront entre autres des objets dont l'interprétation est biaisée et qui contribueront à former l'image « reconstituée » de toute la Corse « traditionnelle ». Alors émerge un paradigme identitaire régional. Celui-ci fige une série de représentations, fixant un stéréotype local, totalement atemporel et asocial, conçu sur la base d'images du XIX^e siècle.

De la même manière aujourd'hui, combien pensent que ces Bigoudènes vantant des produits de terroirs « made in Bretagne » dans les publicités télévisuelles sont le type même de la Bretonne « pur beurre » originale, l'emblème, alors que le pays bigouden ne représente que trois cantons (Pont-l'Abbé, Guilvinec, Plogastel-Saint-

⁵⁹⁰ Laplantine F., *La description ethnographique*, Paris, Nathan, [1996] 2002.

⁵⁹¹ Pizzorni F., « De l'invention à l'enjeu : le patrimoine corse – 100 ans de collectes en Corse. », *Cahiers d'anthropologie*, n°4, 1997.

Germain) du sud Finistère (Quimper). Dès lors, il s'avère nécessaire de prendre la mesure des témoignages, images et représentations que les collecteurs et autres artistes vont participer à véhiculer et créer au sujet des luttes bretonnes. Quelles valeurs peut-on leur accorder ? Que peut-on en retenir, plus précisément, quant aux traditions de luttes en Bretagne ?

Surtout l'origine du patrimoine se cristallise dans cette mémoire et ne peut être réduit qu'à une forme de mémoire appropriée, il faut saisir comment ces témoignages participent de la reconstruction historique du gouren par ses héritiers.

Les traditions inventées, qu'Hobsbawm et Ranger distinguent des « traditions anciennes véritables » rappelons-le, sont pour l'essentiel des productions de la modernité visant à réintroduire des lieux de référence, des repères stables dans un monde soumis au changement et confronté à la crainte d'un certain vide social. L'inventivité de ce *néo-traditionalisme*, particulièrement illustré par les productions du folklore nationaliste du XIX^e siècle, consacre en réalité le déclin de la tradition authentique et la mort de la coutume⁵⁹². D'où cette inversion singulière qui conduit Hobsbawm à identifier, dans ce contexte, la tradition au formalisme du rituel et de l'apparat, au souci de la répétition et de l'invariance, par contraste avec la réalité substantielle d'un ordre de la coutume à la fois fidèle à lui-même et néanmoins flexible et adaptable.

⁵⁹² Guiomar J.-Y., *Les historiens bretons au XIX^e siècle. Le bretonisme*, thèse d'histoire, Rennes 2, 1986.

2. Des terroirs pénétrés par les modernités et construction d'images de la bretonnité⁵⁹³.

Depuis 1790, la Bretagne n'existe plus officiellement. La République et les régimes centralisés qui lui ont succédé ont mis en place différents processus visant à assimiler le peuple breton, c'est-à-dire à annihiler son originalité, à fondre sa population dans l'ensemble français modelé par la citoyenneté et l'appartenance à la nation. Certains vont même jusqu'à dire que « *Cette politique concertée, constante et consciente menée par le pouvoir politique avec ténacité aboutit, à la veille de 1914, à l'amorce d'un génocide culturel, qui se traduit aussi dans la vie religieuse et surtout dans l'activité politique. Six agents de francisation entrent en action, et de façon durable : la départementalisation, la politique linguistique et scolaire, la promotion sociale par l'émigration, le service militaire, le chemin de fer, l'appareil administratif et militaire enfin.* »⁵⁹⁴ Mais, la Bretagne réagit aussi en s'adaptant, en modifiant ses modes d'expression et de pensée, en faisant parfois preuve d'initiative et de créativité alors que le monde qui l'entoure change.

Au XVIII^e siècle, toute une organisation militaire et économique créatrice de villes⁵⁹⁵ se superpose à un pays rural. Il est facile d'en mesurer l'écart à la lecture des récits de voyage du sieur Dubuisson-Aubenay qui avait parcouru la province bretonne en 1636 et 1637⁵⁹⁶. Plus encore que les campagnes, les villes témoignent du double poids de l'argent et de l'administration, des formes nouvelles du commerce et de l'emprise royale souvent combinées. Le monde rural dominé par une minorité de familles de marchands, avocats, notaires, procureurs et quelques riches paysans, est cloisonné ; renforcé par l'isolement géographique mal desservi par les chemins pas toujours bien entretenus. Mais, les différences entre la Haute et la Basse-Bretagne s'accroissent au XVIII^e siècle. La première sort nettement de son isolement relatif. La seconde suit mais avec un certain retard qu'expliquent en partie les difficultés

⁵⁹³ Simon P.-J., *La Bretonnité, une ethnicité problématique*, Rennes, PUR, 1999.

⁵⁹⁴ Monnier J.-J., Cassard J.-C. (coord.), *Toute l'histoire de la Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2003 (4^e éd.), p.530.

⁵⁹⁵ La guerre maritime franco-anglaise (1688-1815) confère à la Bretagne une position stratégique exceptionnelle en un temps où les profits de l'armement assurent la prospérité de certains ports.

⁵⁹⁶ Croix A. (dir.), *La Bretagne d'après l'itinéraire de monsieur Dubuisson-Aubenay*, Rennes, PUR, 2006.

linguistiques, que renforce aussi le déclin relatif du trafic maritime. La Révolution aura surtout pour effet d'abolir les privilèges juridiques, elle contribuera à opérer une nouvelle répartition des classes sociales, fondée sur leur rôle économique.

La Bretagne ruinée par le blocus anglais, épuisée par les guerres napoléoniennes, socialement bouleversée par les troubles de la Révolution, subit le contrecoup d'évolutions et de décisions auxquelles elle n'a pas participé. Une partie de ces processus est déjà sous-jacente dans la Bretagne d'Ancien Régime, qui avait déjà largement perdu son autonomie économique au siècle précédent. Cette domination s'exerce également sur la vie politique bretonne, ainsi que sur les activités culturelles et religieuses. Avec la Révolution, une bourgeoisie économiquement peu dynamique s'est imposée et entend conserver la situation acquise. Elle s'introduit dans les rouages du système départemental et centralisé, laissant les affaires économiques à une petite minorité, et aux initiatives extérieures. L'affrontement entre, d'une part, une bourgeoisie de notables et de fonctionnaires gagnée à la République conservatrice et laïque et, d'autre part, l'Eglise, fait que tout un pan du patrimoine culturel breton va être assumé par l'institution religieuse jusqu'à ce que ses responsables se rendent compte que l'efficacité des actions et de la lutte contre les « idées nouvelles » exige le passage à la culture française. Dans ce sens, si dans un premier temps l'Eglise reste un creuset de conservation, un lieu préservé, où l'on pratique encore le sermon en breton, elle deviendra par ailleurs, notamment par l'utilisation de la gymnastique et du sport dans les patronages catholiques, un autre rouage de l'acculturation. Les Républicains d'abord indifférent à la culture bretonne – puisque intégrés dans une carrière exigeant mobilité géographique et francisation – lui deviennent hostile car la langue constitue à leurs yeux un obstacle à leur progression dans le monde rural. Ces tendances ne sont pas à ériger en stéréotypes. Comme le montre Denis⁵⁹⁷ et Pierre⁵⁹⁸, les pénétrations et adhésions culturelles, politiques et économiques sont beaucoup plus nuancées que ne le laissent à penser ce regard nivelant et stigmatisant.

Au cours du second XIX^e siècle, les progrès techniques permettent des mobilités nouvelles, les échanges de biens et de personnes, et transforment l'espace de référence traditionnellement limité à la paroisse. L'arrivée des touristes en Bretagne et de leurs

⁵⁹⁷ Denis M., *Les Bretons et la République*, Morlaix, Ar Falz, 2004.

⁵⁹⁸ Pierre P., *Les Bretons et la République*, Rennes, PUR, 2001.

nouveaux modes de vie illustrent particulièrement l'idée de choc culturel. « *Ainsi entre les guerres de 1870 et de 1914 coexistent sur les côtes bretonnes deux cultures complètement décalées : un touriste à bicyclette croise un homme en sabots : une nounou en coiffe garde l'enfant d'une baigneuse en maillot (...).* »⁵⁹⁹ Cette arrivée marque aussi la transformation d'un littoral qui engendre des rapports conflictuels entre « nouveaux » et « anciens » mais également entre nouvelles activités, liées à *L'intrusion balnéaire* et aux activités traditionnelles que les populations locales préfèrent conserver⁶⁰⁰.

Dans cette « *France des terroirs* »⁶⁰¹ de la fin XIX^e siècle dont il faut rappeler deux des grandes problématiques – nationaliser et civiliser les provinces (de) sauvages – portée par des appareils d'Etat, également relayée par l'intrusion des « étrangers culturels » d'abord sur les littoraux, participent à une vaste entreprise d'acculturation. Mais les agents sociaux y participent activement. L'invention du loisir par et pour les élites, la promotion du capitalisme industriel, la rentabilité économique, la course au progrès technologique, font que deux univers culturels s'opposent, parfois s'ignorent. Ces conséquences ont été particulièrement étudiées au plan de la langue.

Tout se passe, à première vue, comme si, au fil des interactions, à une culture de force et de puissance portée par la société bretonne paysanne se substituait une culture de finesse et d'élégance promue par la classe urbaine de loisir. Un triple mouvement d'euphémisation⁶⁰², d'esthétisation, et d'accélération des modes de vie, est donc décliné. Des limites et des contradictions peuvent être aussi pointées : en effet, « *les cultures ne changent pas de structures comme de chemises ; elles se renouvellent par tous petits bouts qui se recollent et souvent se fondent dans de vastes pans de longue durée* »⁶⁰³. D'autant que la « *La France de fin de siècle restait encore un agglomérat de terroirs bien spécifiques (...). C'était particulièrement vrai de ces communes rurales où vivaient encore les 2/3 des Français en 1891. (...) Une France plus variée, plus proche*

⁵⁹⁹ Pages O., « Maillots noirs, du scandale à la nostalgie. », *Les cahiers de l'Iroise*, n°159, juil. 1993, p.2.

⁶⁰⁰ Vincent J., *L'intrusion balnéaire. Les populations littorales bretonnes et vendéennes face au tourisme (1800-1945)*, Rennes, PUR, 2007.

⁶⁰¹ Weber E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976 - traduction française, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983.

⁶⁰² Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; Elias N., Dunning E., *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

⁶⁰³ Passeron J.-C., « Attention aux excès de vitesse : le "nouveau" concept sociologique. », *Esprit*, n°4, spécial *Le nouvel âge du sport*, avril 1987, pp.129-134.

des préoccupations fondamentales, que celle que nous présentent la littérature et les gens cultivés. »⁶⁰⁴ En quelque sorte, tout se passe comme si cohabitaient deux France différentes : celle de la campagne et celle des villes abritant « *deux races distinctes, paysans et citadins* »⁶⁰⁵. Des mécanismes complexes relatifs aux dynamiques culturelles interviennent synchroniquement : coopération, emprunts, négociations, transformations, échanges (etc.).

Dans la première moitié du XIX^e siècle, la Bretagne est l'objet de nouveaux regards : historiens, archéologues, linguistes, artistes, érudits, curieux – auxquels les celtomanes avaient ouvert la voie – se lancent dans de multiples activités et études. C'est ainsi que ce mouvement de connaissances participe à la transmission d'héritages déjà bien ancrés comme à en créer de nouveaux. L'une des difficultés de l'analyse repose en effet sur l'utilisation d'archives, de documents et d'ouvrages dont les auteurs sont toujours largement impliqués comme témoins ou acteurs d'une scène dans laquelle ils légitiment l'univers culturel auquel ils appartiennent ou bien relèvent d'un ethnocentrisme stigmatisant⁶⁰⁶ ; Qu'ils soient élites sociales françaises, touristes voyageurs, écrivains ou journalistes, à défaut d'être militants actifs d'un ordre culturel auquel ils participent pourtant.

Des courants s'affrontent, tel celui opposant les *bretonistes*, tenant d'une Bretagne receltisée au V^e siècle, et les romanistes qui l'inscrivent dans l'Armorique gallo-romaine. L'image d'une terre celtique, patrie des saints et des héros, se construit même si cette conscience « régionale » en gestation, particulièrement depuis le début du XIX^e siècle, n'est pas seulement tournée vers son passé. Le principal représentant de ce mouvement est Théophile-Malo Corret de La Tour d'Auvergne (1743-1800), pour qui les antiquités pré-romaines de la Bretagne et en premier lieu les monuments mégalithiques⁶⁰⁷ sont l'expression typique de la civilisation celte, dont les Bretons seraient les principaux descendants. Pour appuyer sa théorie La Tour d'Auvergne émet l'idée que les Bretons ont conservé et continuent de pratiquer la langue de leurs lointains ancêtres, langue qu'il juge être celle originelle de l'Europe.

⁶⁰⁴ Weber, *op. cit.*, p.61.

⁶⁰⁵ Weber, *op. cit.*, p.31.

⁶⁰⁶ Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit, 1975.

⁶⁰⁷ Selon La Tour D'Auvergne, ces monuments sont des tables sur lesquelles les druides pratiquaient des sacrifices humains à des fins divinatoires, ou encore des promontoires destinés à s'adresser aux foules.

Dans la continuité des idées ayant cours à cette époque, Napoléon fonde en 1804 l'Académie celtique, avec pour président un celtomane convaincu, Jacques Cambry (1749-1808). Celui-ci, outre sa fonction d'administrateur du Finistère, consacre une grande partie de son temps à développer les recherches archéologiques en Bretagne. Bien que ses travaux ne soient guère novateurs en la matière, ils vont néanmoins déclencher un intérêt certain dans le courant celtomane, et influencer la littérature romantique du siècle à venir. Aux écrits de Cambry sont associés nombre de gravures et de dessins qui représentent tantôt un druide pratiquant un sacrifice humain sur le dolmen-autel, tantôt un druide debout au sommet de ce monument qui en appelle aux foules. Cette imagerie, qui illustre et appuie les idées de Cambry, marque fortement les représentations collectives de l'époque puisqu'on la retrouve déclinée sous différentes formes dans les livres officiels de l'histoire de France. Les travaux effectués alors, qui sont davantage des inventaires ou des descriptions, sont empreints de la vision romantique et exotique qui prévaut à cette époque.

Durant cette première moitié du XIX^e siècle, une riche production littéraire sur ce thème va faire du peuple celtique celui par qui tout a commencé, les Bretons pouvant s'enorgueillir d'en être les descendants directs. Le mouvement breton émerge dans ce contexte et se fonde sur trois axes fondamentaux. D'abord la collecte des chants et contes populaires bretons, en s'inspirant notamment de l'exemple allemand des Frères Grimm, dont la figure symbolique de ce travail de collectage des traditions populaires est Théodore Hersart de la Villemarqué⁶⁰⁸ (1815-1895) et son *Barzaz Breiz, chants populaires de la Bretagne*. Cette œuvre, parue en 1839, affirme l'admiration pour les Celtes dont l'auteur tente de retrouver la trace à travers les traditions populaires bretonnes. D'autres collecteurs, dont Narcisse Quellien (1848-1902), François-Marie Luzel⁶⁰⁹ (1826-1895) et Anatole Le Braz (1859-1926), poursuivent dans ce sens. Les travaux de Jean-François Le Gonidec (1775-1838), sur la langue bretonne écrite notamment et les variations galloises et irlandaises, et enfin « l'historiographie

⁶⁰⁸ Blanchard N., *Barzaz Breiz, une fiction pour s'inventer*, Rennes, PUR, 2006.

⁶⁰⁹ En 1872, il lut au congrès de l'Association bretonne à Saint-Brieuc un texte mettant en cause l'authenticité des chants du *Barzaz Breiz* publié par Théodore Hersart de la Villemarqué 33 ans plus tôt. Une polémique s'ensuivit et son texte, refusé par l'Association bretonne, fut édité par ses soins. Cette polémique dura plus d'un siècle. En 1960, Francis Gourvil présenta une thèse de doctorat selon laquelle les chants du *Barzaz Breiz* étaient faux. En 1989, la thèse de Donatien Laurent basée sur les cahiers manuscrits de La Villemarqué, soutient que si l'auteur du *Barzaz Breiz* avait fortement remanié ses chants bretons, il s'est presque toujours appuyé sur des versions qu'il avait lui-même collectées ou retranscrites.

bretonne » avec les travaux d'Arthur Le Moyne de La Borderie (1827-1901) – sur le modèle des Français Augustin Thierry (1795-1856) et Jules Michelet (1798-1874) – constituent par ailleurs des accroches essentielles au mouvement culturel breton.

Parallèlement à ces travaux, le mouvement néo-druidique breton va connaître son essor. Son principal représentant, Théodore Hersart de La Villemarqué (1815-1895), introduit au sein du néo-druidisme gallois, sera le porteur des valeurs des « frères celtes » et le porte-parole du *panceltisme*. Il fonde en 1857 la « confrérie bretonne » ou *breuriez breiz*, dont la vocation essentielle sont les activités littéraires et linguistiques. Historiquement, c'est à la fin du XVIII^e siècle en Grande-Bretagne que l'on retrouve les premières traces de ce courant, avec la création du *Gorsedd* (Assemblée) des bardes de l'île de Bretagne, dont le « *Gorsedd de Petite-Bretagne* »⁶¹⁰ va beaucoup s'inspirer. Si le mouvement néo-druidique breton semble moins impliqué idéologiquement et politiquement que celui d'Outre-Manche⁶¹¹, il apparaît néanmoins que dans le contexte français de l'époque, son existence exprime la conscience d'une identité spécifique, qui par la suite sera à la source de certaines revendications régionalistes.

Il est d'ores et déjà important de noter que le rénovateur du gouren, va prendre part aux activités du mouvement druidique, reconnu et célébré Druide du Gorsedd de Petite Bretagne en 1927.

La Bretagne devient alors le lieu par excellence d'expression de la « celtitude », ce qui va développer chez certains le sentiment d'appartenance à une filiation commune, reposant sur des images fortes, telle celle du druide et des monuments mégalithiques qui lui sont associés. Ces nombreux écrits jettent les bases idéologiques sur lesquelles va se construire un imaginaire collectif propre à la région, imaginaire dont on constate que les représentations sont aujourd'hui encore imprégnées.

Dans cette perspective, les héritiers rédigent le testament⁶¹² pour pallier une certaine indétermination chronologique, où le gouren est matérialisé par la revendication de cet

⁶¹⁰ L'association bardique bretonne est officiellement déclarée en novembre 1908, sous le titre de *Gorsedd Barzed Gourenez Breiz Izel* (Gorsedd des Bardes de la presqu'île de Bretagne). L'appellation actuelle est *Breudeuriezh Drouized, Barzhed hag Ovizion Breizh* (Fraternité des druides, bardes et ovates de Bretagne).

⁶¹¹ Le Stum P., *Le Néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance et développement*, Éditions Ouest-France, Rennes, 1998 ; Raoult M., *Les Druides, les sociétés initiatiques contemporaines*, Monaco, éditions du Rocher, 1992.

⁶¹² Lenclud G., « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Détienné M. (dir.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp.25-44 : p.43.

héritage celtique. Dans cette acception, la tradition n'est alors pas nécessairement ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être⁶¹³ : « *Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs.* »⁶¹⁴

Ce mythe des origines est « récupéré », à l'échelle nationale, sous le Second Empire par Napoléon III, dans la droite lignée des idées héritées de la Révolution et du Premier Empire. Des personnalités comme l'historien Jules Michelet ou encore Henri Martin et son *Histoire de France*, (publiée entre 1837 et 1854) avaient déjà impulsé de nouveaux préceptes, qui devaient avoir pour effet l'enseignement dans les écoles de la notion de la fameuse maxime « *nos ancêtres les Gaulois* ». Par cette action les autorités s'assurent une certaine légitimité et privent de fait la Bretagne, et les autres provinces, d'un particularisme, cher à ceux qui l'avaient envisagé comme un enjeu principal de revendications identitaires.

Dans quelle mesure l'usage fait de ces savoirs peut constituer l'un des vecteurs de la construction identitaire et des revendications qui l'accompagnent en lutte bretonne ? A quel point ces historicités approximatives participent à construire les filiations incertaines entre gouren ancestral, traditionnel et moderne ? Et à en orienter l'avenir ?

⁶¹³ Pouillon, 1975, p.160.

⁶¹⁴ *Ibid.*

3. Les luttes au temps des « chasseurs » de traditions : d'un gouren de terroirs aux fondements d'un modèle esthétique de référence.

Dans une Bretagne dont l'originalité paraît ne pas avoir été entamée par ces transformations liées à la « modernité », la tentation est grande chez les artistes et autres hommes de lettres, de ne voir en elle et ses habitants qu'une terre et un peuple du passé. Le voyage en Bretagne va désormais devenir un rituel presque un pèlerinage notamment pour les peintres et les lettrés. La région est aussi terre d'inspiration et de dépaysement pour l'élite intellectuelle bretonne. De cliché en cliché, l'imagerie pittoresque crée un mythe breton. « *Mais que d'approximations et d'outrances dans l'observation des visiteurs ! Que de généralisations abusives, confinant parfois au racisme, comme chez Balzac ! Pire, le tourisme artistique ouvre la voie au snobisme touristique, avant de préparer le tourisme de masse, un siècle plus tard.* »⁶¹⁵ Des précautions méthodologiques sont donc à prendre pour ne pas devenir l'« inventeur » de l'objet comme ces collecteurs du XIX^e siècle qui, en étant à la recherche d'un passé magnifié et immuable, l'ont inventé par la sélection qu'ils ont opéré. Ce faisant, ils ont également déterminé l'avenir puisque c'est sur ce passé *construit* que s'appuient bien souvent, les revendications.

A la fois art de combat chevaleresque et jeu populaire au Moyen Age, les différents témoignages exposés dans le chapitre précédent attestent que la pratique de ce style de lutte propre à la Bretagne armoricaine, réglé par des conventions temporaires et locales, s'est peu à peu concentrée dans les couches populaires. Cette première approche décrivait par ailleurs plusieurs processus d'assimilation et de reconstruction où la lutte connaît diverses fortunes : les nouvelles modalités d'affrontements guerriers – armes et formes de combats – ont peu à peu évacué les luttes de la préparation chevaleresque, alors que dans le même temps se transformaient les usages et les tendances à la mode des festivités. Si au Moyen Age et à la Renaissance, ce *desport* détenait un prestige flatteur, de label royal – car faire face à l'adversaire, tenir son rang sans faiblir, ne pas reculer dans le corps à corps guerrier, étaient des vertus de grande

⁶¹⁵ Monnier, Cassard, *op. cit.*, p.535.

noblesse – les représentations sociales ont profondément changé au cours du temps. Les pratiques de contact corporel ont été de plus en plus dépréciées. La mutation des pratiques corporelles interprétée comme un « *processus de civilisation* » par Elias⁶¹⁶, s’observe dans les manières de duel et la mise à distance des corps. L’aura de la lutte s’est affaiblie auprès des classes favorisées qui l’ont délaissée en tant que *pratique* mais sans l’évacuer en tant que *spectacle*.

Parallèlement à ce « repli social » du gouren au cours des siècles précédents, à partir du XIX^e siècle, l’aire de pratique des luttes semble, au regard des témoignages recueillis, se restreindre peu à peu à la Basse-Bretagne où elle reste à l’honneur dans les campagnes et où le corps est le premier outil. Des tournois « officiels » sont organisés et les vainqueurs obtiennent avec leur victoire une plus-value sociale. Le gouren a alors des principes et un calendrier, celui des fêtes, particulièrement à l’occasion des pardons, et il connaît dans ce sens une certaine forme d’institutionnalisation.

La passion qui entoure la lutte en Bretagne au cours de ce siècle est telle que Jean-Michel Guilcher parle de son « *rôle quasi institutionnel dans la société bretonne* »⁶¹⁷, comme d’autres formes de divertissements telles que la danse et la soule. Pour Per Jakez Hélias, « *au nombre des illustrations les plus incontestables de la civilisation paysanne, en Bretagne, il faut compter la lutte virile à la mode celtique, le privilège des hommes forts et le juste orgueil des paroisses qui en furent les hauts-lieux : Fouesnant, Scaër, Guisriff et quelques autres.* »⁶¹⁸ En tant que jeu, elle joue un rôle non négligeable « *au sein même de la société traditionnelle, car si stable et si fermée qu’on suppose cette société, une force y est présente, dont le pouvoir novateur est loin encore d’être apprécié à sa juste importance. Il s’agit du jeu, de l’esprit de jeu, ou, si l’on préfère, du jeu comme fonction sociale créatrice de culture. A l’intérieur de la discipline collective que constitue l’habitude, il ouvre une voie à l’exaltation vitale, à l’invention personnelle, à la gratuité, à la fantaisie.* »⁶¹⁹

Si peu de traces, quelle qu’en soit la nature, ont été repérées au sujet du gouren avant le XII^e siècle, par contre, dès les toutes premières « images modernes » qu’il existe des Bretons, on retrouve des représentations des lutteurs et des combats. Le

⁶¹⁶ Elias, Dunning, *op. cit.* ; Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

⁶¹⁷ Guilcher J.-M., *La tradition populaire de danse en Basse Bretagne*, Paris, Mouton, 1963.

⁶¹⁸ Hélias P.J., *Le cheval d’orgueil*, Paris, Plon, 1975.

⁶¹⁹ Guilcher, *op. cit.*.

« dessin ethnographique » a accompagné l'écrit dans les tentatives de saisie et de conservation d'une réalité mouvante ou en cours de disparition. Dès le début du XIX^e siècle donc, le romantisme met la Bretagne à la mode, répondant ainsi à ce retour au passé, au goût pour le folklore et à un certain exotisme. Elle va alors attirer voyageurs, écrivains et artistes séduits par ses costumes et ses coutumes, en quête de pittoresque. Sculpteurs, graveurs, céramistes, vitraillistes, dessinateurs et autres peintres, même les plus célèbres – on pense ainsi à Gauguin et Sérusier – s'intéressent à l'engouement suscité autour du jeu rural populaire que sont les luttes bretonnes. D'Olivier Perrin qui, à la fin du XVIII^e siècle, dessine les étapes de la vie d'un jeune Breton – qu'Alexandre Bouët nommera Corentin en faisant les commentaires des dessins de Perrin dans *Breiz-Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique*⁶²⁰ – jusqu'aux lithographies du *Magasin pittoresque*, de la production des peintres des scènes de la vie rurale aux carnets de terrain des ethnologues, notre réflexion saisit au regard des divers types de sources et des différents supports iconographiques, la façon dont collecteurs et artistes – dont les représentations illustrent parfois les témoignages et descriptions des premiers – vont contribué à construire une certaine esthétique de la tradition et participer à asseoir ce modèle jusqu'à l'époque contemporaine.

C'est ainsi que Jacques Cambry (1749-1807), dans son rapport de 1794, *Voyage dans le Finistère* – qui comprend la plus ancienne représentation « moderne » de lutteurs, la gravure de François Valentin⁶²¹ (1738-1804) – prétend que « *Les luttes étaient données par de grands seigneurs, ou par de riches fermiers qui préparaient, ou qui voulaient fouler une aire à battre le grain*⁶²²... *On faisait avec cérémonie le tour de l'aire, précédé par la musette et le hautbois, instruments principaux du pays. Le maître de la maison marchait suivi de ses amis, ceux-ci montrant à l'extrémité d'un bâton les présents qui devaient diminuer les frais de la fête ; des femmes portaient le lait, du beurre, et des moutons terminaient la marche...* (suit une description sur le festin donné aux convives et de la danse dans laquelle « le sol étant pressé avec plus de force que dans les danses » habituelles). *On se préparait à la lutte ; les prix, taureaux, moutons, rubans, chapeaux étaient offerts à la cupidité des spectateurs... Un lutteur saisissait le*

⁶²⁰ Bouët A., *Breiz-Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique*, Paris, Tchou, [1835] 1970.

⁶²¹ Cf. annexes p.443.

⁶²² Les aires neuves, aire à battre faite de glaise, qu'il fallait rendre lisses comme une dalle de béton, pour battre le grain et le trier.

taureau par la corne, lui faisait faire le tour du champ de bataille, et on le frappait légèrement sur l'épaule quand on voulait lui disputer le prix. »⁶²³

Cambry rappelle que de *grands seigneurs* ou de *riches fermiers* patronnent toujours les luttes en offrant notamment les prix, même si des luttes où tous ces prix étaient réunis devaient être rares. Si les droits seigneuriaux ont été abolis et que les nobles ont peu à peu délaissé la pratique de la lutte, leurs descendants en apprécient toujours le spectacle. Par contre sa description de la fête à la suite de la construction d'une aire neuve apparaît de l'ordre du vécu. Anachronisme ou survivance locale des pratiques anciennes ?

Cambry, préfet de l'Oise et originaire de Lorient dans le Morbihan, est mandaté dans le Finistère pour faire un état des lieux des richesses et des besoins du département, découpage administratif récemment créé rappelons-le, il ne s'y est pas rendu dans une démarche d'inspiration artistique. Mais en produisant son rapport, il décrit une Bretagne préservée qui aurait conservé sa pureté originelle. Membre fondateur de l'Académie celtique, il met à l'honneur le terme entraînant dans son sillage bien d'autres passions même les plus célèbres. Ce courant romantique et folklorique va produire les principaux témoignages concernant les luttes jusqu'à la Troisième République, et malgré l'exacerbation de certains traits culturels, ils constituent de précieux regards, à manipuler avec un œil critique. D'autant que comme le note Kerdraon⁶²⁴, certains auteurs comme Souvestre et Bouët se sont inspirés des descriptions de Cambry et de Jean-Baptiste Dufilhol (1791-1864) alias Kerardven et ses *Etudes sur la Bretagne* (1833), pour dépeindre leurs scènes de lutte. Ils participent ainsi à produire et reproduire un modèle, une esthétique de la tradition qui n'est pourtant qu'une « vision », qu'un regard de son auteur original.

⁶²³ Cambry J., *Voyage dans le Finistère ou État de ce département en 1794 et 1795*, Imprimerie-Librairie du Cercle Social, 1799 ; Nouvelle édition, accompagnée de notes historiques, archéologiques, physiques et de la flore et de la faune du département par M. le Ch. de Fréminville : Cambry J. *Voyage dans le Finistère*, Brest, Lefournier, 1836.

Le voyage auquel nous convie l'auteur va bien au-delà des limites géographiques du Finistère. A l'origine *Rapport sur l'état du département*, réalisé au lendemain des événements révolutionnaires, il a été décrit à un moment charnière de l'histoire de France, entre Ancien Régime et temps modernes. Il se fait le porte-parole des espoirs du moment, mais ne passe pas pour autant sous silence les dérives des premiers temps de la République.

⁶²⁴ Kerdraon M. Y., *Gouren. Traditions de lutte en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2004, p.37.

3.1. Des temps festifs et aléatoires.

Au XIX^e siècle, les grands tournois ont généralement lieu à l'occasion des fêtes patronales, sur une prairie ou une pâture souple aux alentours des bourgs. Le temps du jeu est donc d'abord celui de la chronologie festive, orchestration privilégiant les affrontements internes à la communauté, alors que les jours de grandes fêtes communes privilégient les affrontements de village à village.

Les joutes s'organisent aussi comme aux siècles qui précèdent lors des grands travaux ruraux et communautaires : récoltes, confection des aires à battre, fenaisons, moissons, battages (etc.). Cette distraction populaire n'est pas un spectacle préparé : rencontres instables, sans programme ni prévision, alternance entre les moments de travail et ceux de repos échappant à la régulation de l'horloge et des emplois du temps. C'est alors au hasard de rencontres que certains artistes ont pu assister à des combats ou plus simplement en s'inspirant des recueils de folkloristes. « Inventeur » du *dessin ethnographique*, Olivier Perrin, dans *Breiz-Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique* d'Alexandre Bouët paru en 1835, place d'ailleurs sa représentation de gouren – datée de 1808 – au cours d'un moment de détente pendant la réfection d'un talus⁶²⁵.

*« Par tradition, le paysan breton affectionne les jeux de force plus que ceux d'adresse et les compétitions que nous appelons aujourd'hui "Jeux athlétiques bretons" étaient depuis des siècles spontanément organisés à toutes époques de l'année, soit à l'occasion de foires ou de pardons, soit encore quand les travaux de la ferme rassemblaient fermiers et valets pour plusieurs jours de labeur, lors des semailles ou de la moisson par exemple. C'était le soir, après le travail, que les hommes mesuraient leur force et leur vigueur, en défiant leurs compagnons de la journée : l'outil de travail devenait l'instrument du défi et l'agrès du sportif. »*⁶²⁶

En réalité, la plupart des rassemblements populaires étaient prétextes à des parties de luttes. Outre les ébats lors des cycles festifs et des travaux communautaires, les combats s'organisaient également spontanément dans les plus modestes instants quotidiens parfois même lors des veillées hivernales annonce Puillandre⁶²⁷.

⁶²⁵ Cf. annexes p.444.

⁶²⁶ Tascon L., *Sport en Morbihan des origines à 1940*, Vannes, Catalogue d'exposition des Archives départementales du Morbihan (A.D. 56), 1980, p.27-31.

⁶²⁷ Puillandre E., « Le gouren des origines à nos jours », Conférence-diaporama, *Deizioù Emglev-bro-an-Oriant*, Ploëmeur 28 février 2004.

Cette pratique ludique quotidienne permettait parfois de « régler » des conflits ou de les atténuer, ainsi les luttes présentaient un caractère fonctionnel de régulation sociale au cœur de la communauté rappelant en cela les « règlements de compte » observés dans les jeux traditionnels par Elias et Dunning.

Mais au début du XX^e siècle, et surtout à partir de l'Entre-deux-guerres, ces formes de sociabilités, de la communauté de travail et de jeu, ont commencé à se transformer en raison de la modernisation de la société, de la transformation du rapport à la ruralité et du déplacement des populations vers les villes ; et bientôt de l'apparition d'un temps de loisir et des cadres nouveaux dans lesquels s'inséraient le travail, le repos et les plaisirs de la vie quotidienne. Dans ce sens l'arrivée de la bicyclette – « *Au début du XX^e siècle, le vélo va aller au peuple* »⁶²⁸ – est un agent représentatif du changement⁶²⁹. En atteignant les campagnes, elle raccourcit les distances permettant ainsi, au quotidien, une mobilité spatiale facilitée, mais diminue la convivialité dans le sens où les pauses post-prandiales ou laborieuses vont alors être moins l'occasion de partie de luttes. En effet, dès l'après-guerre (1914-1918), les paysans déjeunent de moins en moins aux champs et rentrent chez eux le midi. L'espace de référence⁶³⁰ s'accroît, la bicyclette contribue à faire éclater la paroisse, le village ; le groupe social de référence est donc affecté par ces changements de repères, par la métamorphose des moyens de locomotion. La bicyclette permet l'exploration d'un espace plus grand, inconnu, ainsi que l'accroissement de l'indépendance spatio-temporelle. La démocratisation de la bicyclette s'effectuant de concert avec l'arrivée d'autres nouveautés comme l'automobile et la radio.

3.1.1. *Lieu et temps des luttes : les rassemblements communautaires.*

Dans cette temporalité poreuse, il n'est guère possible de définir les contours du temps affecté à la dimension ludique et festive, tant il est vrai que, pour la société traditionnelle travail, jeux et fêtes demeurent relativement indissociables.

⁶²⁸ Weber, *op. cit.*, chapitre 13.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Desportes M., *Paysages en mouvement : transport et perception de l'espace XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Gallimard, 2005.

Bien que les travaux soient collectifs, fatigants et monotones ou répétitifs, ils donnent lieu à réjouissances : fête de l'aire neuve (on foule, on tasse et l'on danse ...), moissons (chants), battages (etc.) montrent l'ancrage des traditions festives dans le labeur quotidien. Le travail et la fête, le jeu et la fête, étaient strictement unis et parfois on avait peine à les distinguer :

« L'idée d'une vie entièrement distincte de la vie de travail, jusqu'à en devenir l'un des buts principaux (...) est d'apparition récente (...). Certes, on ne travaillait pas de façon continue. Le soir, après souper, on avait la veillée ; le dimanche était jour de repos strict où l'on ne se livrait qu'aux travaux jugés absolument indispensables, à certains jours de fête, des réjouissances d'autant plus goûtées qu'elles étaient rares, donnaient à tous l'occasion de sortir du train routinier de la vie quotidienne. Mais loisirs et travail n'en constituaient pas moins les deux faces d'une même vie ressentie par tous comme un tout. Les loisirs se déroulaient d'ailleurs dans les cadres mêmes de la vie quotidienne : maison familiale, village, commune, et au milieu de ceux avec qui on était en contact journallement. L'élargissement du "champ des loisirs" et l'intégration des "nouvelles formes de loisirs" seront, pour les paysans, lents et exceptionnels en dehors du dimanche... ou sport et religion se trouveront bien vite en "concurrence". L'association étroite entre jeu et travail présente une permanence : l'espace, le temps et l'outil – le corps – voient alterner tour à tour souffrance et plaisir. »⁶³¹

Véritable récupération active⁶³², « Jouer et danser ont, à juste titre, la réputation de casser la fatigue »⁶³³ car « (...) épuisés par le travail, les hommes dénouaient leurs muscles, évacuaient leur fatigue par le jeu. On dansait après avoir soulevé, porté, arraché. »⁶³⁴. Dans la fête, le corps est le principal acteur. Se reposer, laisser un moment se dénouer les muscles tendus dans l'effort quotidien n'est cependant pas demeurer inactif. En effet, « on ne tient généralement pas que le meilleur moyen de récupérer ses forces soit de ne plus rien faire. Au contraire, jouer et danser ont, à juste titre, la réputation de « casser la fatigue ». (...) D'où une ambivalence des gros travaux agricoles. Beaucoup, dans un passé proche, étaient encore une besogne exténuante et une fête. »⁶³⁵

Contrariant à la fois l'idée de tristesse et de monotonie, bien souvent attribuées à la société rurale traditionnelle, ainsi que le schème de l'épuisement, les utilisations du

⁶³¹ Cuisenier J., dans Loux F., *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979, préface.

⁶³² Loux, *op. cit.*

⁶³³ Guilcher, *op. cit.*, p.17.

⁶³⁴ Guillou A., dans Peru F., Floc'h M., *Jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, I.C.B., 1987, p.3.

⁶³⁵ Loux, 1979, p.97

corps sont aussi heureuses et turbulentes. C'est même lors des périodes où le corps est le plus sollicité professionnellement que les fêtes et occasions de jeux ou de danses présentent la plus grande fréquence. Ainsi, la « saison » des luttes s'étalait, en général, de mai à octobre.

« Si parfois les efforts de certaines communautés ne tendent pas d'abord vers la préoccupation de la fête et des jeux pour ne se soucier qu'ensuite des contraintes de l'existence. Il semblerait bien que contrairement à une vision très occidentale et moderne largement répandue, les sollicitations ludiques et festives soient d'autant plus affichées que la précarité des conditions de vie est plus prononcée. »⁶³⁶ Car « à la solidarité dans l'effort correspond une solidarité dans la détente. La communauté de travail se mue naturellement, le moment venu, en communauté de loisir. C'est en elle que l'unité du groupe est la plus complète, de par la donnée commune du milieu, de la formation et du travail. »⁶³⁷

Les témoignages qui nous sont parvenus du Moyen Age attestent que les jeux de lutte, de lancer, d'adresse et de vitesse constituaient des distractions appréciées⁶³⁸. Au XIX^e siècle, ces jeux sont toujours pleinement associés à la notion de fête qui constitue alors un cadre essentiel d'observation des luttes bretonnes. Mais la nécessité de préciser de quoi on parle se heurte au caractère multiple de la fête, des fêtes devrait-on dire. Ce moment d'effervescence sociale n'est pas sans ambiguïté. Il associe, selon les événements, des aspects sacrés (le recueillement, le respect, la communion) notamment à l'occasion des pardons et des aspects profanes (exubérance, ivresse, divertissement), des comportements codifiés (rites et protocoles) et des comportements spontanés (sociabilités, danses). C'est que la fête suscite un certain désordre, une levée momentanée des interdits et des barrières sociales, une transgression des normes habituelles, une inversion des valeurs sacrées⁶³⁹. Elle est donc à la fois célébration et transgression. Ce temps communautaire exprime une sorte de paroxysme social avec ses excès alimentaires, vestimentaires, corporels, émotionnels tout en favorisant finalement la reconstruction des rapports sociaux et des normes dictées par la collectivité. La fête

⁶³⁶ Barreau J.-J., « Traditions festives, activités ludiques et spectacle sportif », dans Barreau, Jaouen, *op. cit.*, pp.19-25 : p.23.

⁶³⁷ Guilcher, *op. cit.*.

⁶³⁸ Peru F., Floc'h M., *Jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, I.C.B., 1987 ; Beaulieu F. de, Ronné H. *Les jeux des Bretons*, Rennes, Ouest-France, 2002 ; Ferré D. (dir.), *Les jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, Terre de Brume Editions, 2002.

⁶³⁹ Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958] 1967.

réaffirme l'identité de la communauté, elle signifie aussi des changements d'identité (économiques, politiques, sociaux et culturels).

Un modèle général ne doit pas occulter l'extrême diversité des fêtes, diversité à la fois sociale et historique. Si elles semblent toutes exercer des fonctions sociales de reproduction, de cohésion et de représentation, elles ne peuvent être toutes confondues. Ainsi peut-on distinguer les fêtes commémoratives, les fêtes religieuses, les fêtes locales (kermesse, foire, carnaval), les fêtes familiales (anniversaire, etc.), les fêtes électives (rallye, festival)⁶⁴⁰. Le contenu même de ces fêtes autorise d'autres typologies comme celle distinguant ou associant les hiérarchies sociales. A la diversité sociale de la fête s'ajoute la complexité historique : des formes anciennes subsistent, déclinent, disparaissent ou renaissent, des formes nouvelles émergent se substituant aux anciennes ou en s'y associant.

La plupart des fêtes, avec plus ou moins d'intensité, ont une tonalité religieuse, non seulement au sens étymologique de *re-ligere*, relier, mais aussi parce qu'à l'occasion des fêtes patronales ou pardons est célébrée une divinité. Dans le même temps, on peut aussi avancer que toute fête est politique dans une acception large du terme, que son intention explicite soit politique ou non, si on entend par là qu'elle exprime les rapports de pouvoir entre groupes, qu'elle fait la promotion d'attitudes civiques, qu'elle met en scène la puissance sociale. Il ne faut pas négliger les fêtes qu'on peut dire partisans et au cours desquelles des groupes défendent leurs valeurs, célèbrent leur force politique : fêtes de parti, de patronage, municipale et même de quartier.

Dans la fête, superstitions, traditions culinaires, musicales, danses, constituent les éléments mêlant étroitement religion et paganisme sont aussi initialement attachées au gouren.

Les affiches annonçant des luttes portent les témoignages de cette diversité de fêtes et des distractions associées. Ainsi les affiches de l'exposition du collectif ARMEL, *La lutte bretonne s'affiche : le gouren au travers les affiches 1881-2001*⁶⁴¹, annoncent des fêtes de quartiers ou de communes à l'image de Belle Vue en Pont-Melvez en 1881⁶⁴², lors de pardons comme celui de Saint Gilles à Hennebont en 1905

⁶⁴⁰ Duvignaud J., *Le don du rien, essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock, 1977.

⁶⁴¹ Collectif ARMEL, *La lutte bretonne s'affiche : le gouren au travers les affiches 1881-2001*, Belle-Isle-en-Terre, 15 juin-15 septembre 2003.

⁶⁴² Cf. annexes p.445.

ou encore pour des fêtes nationales comme à Loguivy Plougras en 1892 pour le Centenaire de la République⁶⁴³ ; mais aussi lors d'érection de monument pour rendre hommage à des personnalités bretonnes tels que Luzel en septembre 1906 à Plouaret⁶⁴⁴ ou encore à Auguste Brizeux à Arzano.

D'après les auteurs du XIX^e siècle, on a longtemps cru que la Révolution avait cherché à faire disparaître les luttes et autres réjouissances traditionnelles sous prétexte qu'il s'agissait de droits seigneuriaux, traces de l'ancien asservissement du peuple aux aristocrates. Or les luttes et autres réjouissances populaires ont été utilisées par le nouveau pouvoir pour essayer de gagner à sa cause un peuple parfois très méfiant. La lutte figure en bonne place notamment lors des fêtes de la fondation de la République et de celles de la souveraineté du peuple. Cet esprit de réunion s'est conservé tout au long du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e siècle. Sous la Troisième République, les cérémonies officielles ont revêtu une signification particulière, renvoyant aux valeurs patriotiques et républicaines. C'est ainsi que les médailles et les ceintures ont fait leur apparition sur la liste des prix des luttes. C'est surtout dans l'organisation des luttes et dans l'utilisation que le pouvoir en fait, plus que dans sa pratique elle-même, que les changements se font sentir sous la Troisième République. Les luttes suivent les modes et sont associées à de nouvelles célébrations ayant pour but de rallier la population au sentiment national. La présence de notables aux compétitions contribue à en accentuer l'aspect solennel. Les journaux ne manquent d'ailleurs pas de citer le nom des personnalités présentes. Après la guerre 14-18, on retrouve les luttes lors des inaugurations de monuments aux morts. La fin de la seconde guerre mondiale apporte, elle-aussi, son lot de célébrations.

Chaque fête, de manière plus ou moins formelle, offre une combinaison singulière d'activités collectives, de rituels, de divertissements : défilés, danses, dégustations, jeux, musiques, foires, déguisements, mais aussi hommages et commémorations. Quelle que soit la fête ou le tournoi, la lutte apparaît inséparable d'autres jeux et réjouissances. Parmi ces jeux, les ouvrages contemporains portant sur les jeux bretons relèvent le lever d'essieu (*ahel-karr*), le lever de la civière chargée de

⁶⁴³ Cf. annexes p.446.

⁶⁴⁴ Cf. annexes p.447.

pierres (*sevel ar gravaz*), le lever de la perche (*sevel ar berchenn*), le lancer de pierre lourde (*men pouez*) et le bâton à bouillie (*baz yod*)⁶⁴⁵. D'autres précisent :

« A partir du XIX^e siècle, le programme « classique » des réjouissances de toute fête se doit d'inclure un tournoi de lutte, un concours de boules (ou de palet selon la région), des courses cyclistes ou courses hippiques, plus rarement pédestres, un concours de danses, et enfin un bal, et souvent un bal pour enfants. En janvier 1885, à Belle-Isle-en-Terre, à l'occasion du carnaval, il y eut deux tournois de lutte : les « grandes luttes » et les « luttes d'enfants », il y eut aussi des courses hippiques, des « courses aux bagues » et des « danses bretonnes », et le soir un « grand bal avec orchestre ». »⁶⁴⁶

Mais on ne peut cautionner totalement ces points de vue, d'abord par ce qu'il faut attendre le dernier quart du XIX^e siècle pour voir apparaître les courses cyclistes ; D'autres part, au regard des programmes et affiches annonçant les festivités, des spécificités de *pays* se dessinent quant aux ludodiversités associées, proposant au-delà des pratiques valorisant la force, des jeux d'adresse mais aussi des concours divers (ex. : fumeurs de lenteur, buveurs, etc.) ou encore « *maints estranges jeux.* »⁶⁴⁷. En cela, les différentes formes de jeu de palets – palets sur terre, sur route ou sur planche, ou encore les variantes de galoche – ou de quilles en Bretagne constituent un éclairage de cette diversité⁶⁴⁸.

Par contre, il est certain, que la musique y est également un élément central scandant rythmes et mélodies, ceux de la communauté étant peu à peu pénétrés par les orchestrations modernes et autres fanfares républicaines⁶⁴⁹. Aux danses locales, autres caractéristiques importantes dans la festivité⁶⁵⁰, se juxtaposent le soir venu, « les modes parisiennes », les danses modernes. Malgré les différences, toute fête tend néanmoins à préserver la cohésion d'un groupe.

C'est lors des pardons, et plus précisément lors de l'*adpardon* – la partie profane de la fête – que se déroulent les tournois de luttes les plus suivis, sans doute parce que ces rassemblements drainent un grand nombre de personnes mais aussi parce que les

⁶⁴⁵ Ferré D., Le Bihan J.-P., *Les jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, Terre de brume éd., 2002.

⁶⁴⁶ Gourmelen et al., *op. cit.*, p.16.

⁶⁴⁷ Cadiou, *op. cit.*, p.8.

⁶⁴⁸ Nous renvoyons le lecteur au site internet de la FALSAB qui caractérise et localise chaque jeu répertorié sur le territoire armoricain : <http://www.falsab.com>

⁶⁴⁹ Cf. annexes p.448.

⁶⁵⁰ Guilcher, *op. cit.*.

sources et témoignages relèvent souvent de cet héritage⁶⁵¹. Pour ces tournois, les fabriques, gestionnaires de l'argent des paroisses, comme le prouvent leurs comptes, dépensaient assez largement et proposaient des prix susceptibles de faire venir de bons lutteurs dont la renommée pouvait attirer un public fourni. Ces dépenses, nous l'avons montré au chapitre précédent, ont parfois même engendré des déficits pour les paroisses, engendrant alors la répression plus poussée des autorités religieuses.

3.1.2. Les pardons, creusets d'observation des luttes.

On compte, dit Guilcher, « (...) autant de pardons que de lieux de culte. La plus pauvre chapelle de campagne a le sien, qui n'est pas le moins fréquenté. Les pardons sont l'un des fondements de la vie religieuse et sociale bretonne. Le pardon compte d'abord et quelquefois uniquement une fête religieuse : messe, procession, vêpres, bénédictions diverses. Presque toujours s'y ajoutent des pratiques et croyances traditionnelles d'inspiration peu orthodoxe : dévotion et médecine populaire, prophylaxie du bétail, recherche de présages, etc., les unes plus ou moins christianisées, d'autres seulement tolérées ou ignorées par le clergé. »⁶⁵²

Ces manifestations où « l'âme cédait le pas au corps »⁶⁵³ ne sont-elles pas l'épicentre des pratiques de sociabilité ? S'intéresser aux pardons ne signifie pas seulement s'interroger sur la culture religieuse mais c'est aussi observer les Bretons dans leurs pratiques festives, c'est questionner la culture bretonne. C'est en un mot une part de leur histoire sociale : « D'ailleurs, il n'est point de concours religieux en Bretagne qui n'aillent sans un semblant de liesse profane. Donc tandis que l'église se vide, les auberges s'emplissent. »⁶⁵⁴

Au cours de l'âge d'or des pardons – deuxième moitié du XIX^e siècle et première moitié du XX^e siècle – la plupart des jeux populaires de plein air y sont pratiqués. Dans la plupart des cas, le pardon comporte dans sa partie profane des

⁶⁵¹ Les B.D.H.A. marquent l'importance et la régularité de ces réjouissances lors des pardons, comme aux siècles précédants.

⁶⁵² Guilcher, *op. cit.*

⁶⁵³ Priser L., *Nos pères, les paysans bretons*, Bruxelles, Editions Libro Science, 1990, p.109.

⁶⁵⁴ Le Braz A., *Au pays des pardons*, Rennes, La Découverte, [1894] 1994, p.113.

attractions : les boutiques de plein vent, les débits forains, les chanteurs de complaintes, ses plaisirs collectifs parmi lesquels, en bonne place, la danse et les luttes⁶⁵⁵, à peine les vêpres finies. Cette période fait dans ce sens référence dans l'histoire du gouren et jusque pour nos contemporains – comme avant eux, pour les membres de l'équipe du Docteur Cottonec – car traces et témoignages s'y font plus denses et précis notamment du fait des travaux des folkloristes. Désormais, la pratique révélée dans sa forme rurale populaire se superpose à cet âge d'or des pardons. Aujourd'hui, le nombre des pardons a diminué par rapport aux deux siècles précédents, c'est surtout le caractère et les représentations associées qui ont subi des mutations. Mutations qui affectent non seulement les fondements religieux mais aussi les affluences ainsi que les manifestations associées.

Ainsi s'est développée une sorte de « pardon profane », dont l'importance éclipse parfois la fête religieuse : « *Lors de certains pardons, l'importance du pardon profane est telle qu'ils ressemblent à une espèce d'assemblée sportive au grand désespoir du clergé. La dimension "sportive" n'est cependant pas la seule à irriter le clergé breton.* »⁶⁵⁶ « *L'élément nouveau du début du siècle est l'intrusion de la sphère économique : les pratiques mercantiles, les baraques, les forains. Par contre les pratiques païennes, profanes, festives, ludiques ont toujours présenté une permanence* »⁶⁵⁷. « *Au début du siècle, si certains pardons conservent encore leur personnalité, d'autres "deviennent" des fêtes profanes : fréquentés par les citadins, voire plus tard par les touristes, Saint Loup à Guinguamp ou Toulfoën près de Quimperlé* »⁶⁵⁸. La sociabilité du pardon, c'est un ensemble de jeux, de pratiques nutritives et abreuventes, de danses, de plaisirs associés aux attractions foraines, (manèges, ventes aux enchères, foires).

Les lutteurs honoraient même leur propre saint patron, Saint Cadou. Le tournoi de la Saint Cadou en Gouesnac'h, près de Quimper marque toujours aujourd'hui la saison estivale de gouren et reste une étape incontournable dans le parcours des lutteurs, pour qui gagné à Saint Cadou demeure un honneur et un prestige.

⁶⁵⁵ Creston, *op. cit.*

⁶⁵⁶ Lacombe, *op. cit.*, p.129.

⁶⁵⁷ Lacombe, *op. cit.*, p.121.

⁶⁵⁸ Duchemin J., *Les pardons bretons du temps passé*, Bruxelles, S.P.R.L. SODIM, 1977, préface.

Dans son étude sur Saint-Rivoal au début du XX^e siècle, Jean Le Crann évoque un autre pardon de Saint-Cadou, près de Sizun : si « *les femmes se rendaient à Saint-Cadou da wel ar zant er feuteun [pour voir le saint dans la fontaine]. (...) L'intérêt des hommes se portait plutôt vers la lutte bretonne. (...) dès que le foin avait quitté les prairies, celles-ci étaient envahies tous les dimanches, durant l'été, par des lutteurs qui s'entraînaient. Le pardon de Saint-Cadou, bien qu'il précédât la période d'entraînement intense, car il avait lieu le premier dimanche de mai, correspondait en quelque sorte à l'affrontement suprême entre les lutteurs. Les vêpres à peines achevées, les combattants étaient aux prises sur la place, du moins quand le temps le permettait. Da bardon Sant-Kado, glô pe bahadoù [Au pardon de Saint-Cadou règne la pluie ou les coups].* »

Ainsi que le décrit Weber⁶⁵⁹, les mariages, foires, fêtes et manifestations religieuses sont prétextes pour quitter le village, pour rompre avec la vie quotidienne ; chaque occasion de fête permet de manger, boire, danser, commercer, converser. Même si cette image d'Epinal idéalise quelque peu les représentations, il ne faut pas oublier que chaque pardon est unique par son lieu, sa taille, le saint qui y est vénéré, l'ambiance qu'il génère ; il ne faut pas occulter qu'ils reflètent la société bretonne et ses antagonismes. Les pardons révèlent des différences sensibles, voire des contradictions d'une célébration à l'autre. A la fin du XIX^e siècle, certains sont déjà envahis par les marchands, la fête foraine, les manèges, d'autres sont beaucoup plus recueillis et excluent quasiment toute manifestation corporelle et profane non pas comme des pratiques annexes, mais comme épice de sociabilités. « *Ces contradictions spatiales que nous retrouverons lorsqu'il sera question de la diffusion de la mode sportive en Bretagne, au sein des sociétés de gymnastique, des patronages laïques et catholiques ... (...) Dès la fin du XIX^e siècle en effet, la physionomie des pardons et son évolution est liée à la proximité ou non de grandes villes, de lieux touristiques, d'espaces d'importations culturelles ...* »⁶⁶⁰

Ces disparités dans l'organisation des pardons semblent expliquer la localisation de certaines luttes voire leur expansion/régression, leur attachement à un événement religieux tel le pardon ou civil ; sans doute la popularité du pardon fait-elle celle des

⁶⁵⁹ Weber, *op. cit.*.

⁶⁶⁰ Lacombe, *op. cit.*, p.144.

luttons qui le suivent ou peut-être les luttons font-elles le pardon comme à Scaër ou Saint Cadou.

Le pardon est une demande populaire⁶⁶¹ ; les pratiques festives, ludiques, corporelles associées nécessitent de s'interroger sur l'origine païenne des pardons ; « *un pardon est inconcevable qui ne serait qu'entièrement profane* ».

S'interroger sur les pratiques corporelles associées aux pardons, nécessite la prise en considération de leur origine païenne, afin d'éviter l'affirmation de la juxtaposition cloisonnée du religieux et du festif. Certains cultes objet des pardons remontent à la mythologie celtique, empreinte d'un naturalisme profond où tout dans la nature apparaissait comme divin (les arbres, les sources, les rochers ...). En Bretagne, comme dans d'autres régions de France, (après le concile de Trente XVI^e siècle), l'Eglise tenta d'intégrer à ses propres rites ces fêtes, afin de pouvoir contrôler ce qu'elle comportait de superstitions populaires. Le processus d'évangélisation (du peuple breton) est donc un processus éminemment culturel véhiculé par le clergé qui tenait en suspicion certaines dévotions orthodoxes et empreintes de paganisme. Certains pardons trouvent donc leur origine dans des fêtes païennes habilement reconverties ou bien voyant la juxtaposition d'une célébration religieuse ; certains sont des réactivations mais la seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e est le théâtre de véritables créations de pèlerinages comme le pardon des Terras Neuvas à Saint Malo. « *Le regain de participation à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, et la restauration des pardons s'inscrivent à la fois dans : la restauration d'une pratique religieuse, la défense de la langue bretonne, l'épicentre des pratiques de sociabilité.* »⁶⁶²

A partir de la Réforme Catholique (ou Contre-Réforme), amorcée au XVI^e siècle, la lutte et les jeux pratiqués lors de l'*adpardon*, furent combattus par le clergé. Les autorités religieuses interdisent aux prêtres de quitter leur soutane pour danser et lutter et même d'assister aux ébats. L'Eglise se charge de définir les fréquences, les lieux, les modalités où hommes et femmes peuvent se côtoyer, se distraire, se mêler. Le clergé s'oppose aux festivités mixtes, jugées dangereuses : les pardons, les veillées, les danses (etc.) sont dénoncés. Le brassage des générations et des sexes est jugé néfaste, leur influence pernicieuse : promiscuité, calembours douteux, festivités collectives

⁶⁶¹ Chardronnet J., *Pardons et pèlerinages de Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1996.

⁶⁶² Lacombe, *op. cit.*, p.

païennes et débordements sont réprimés. Ainsi, un recteur cornouaillais affirmait avec force : « *Mes chers frères, j'ai deux avis à vous donner, le premier c'est que vous arrivez tard à l'église ; vous feriez mieux de nous porter votre argent pour en faire de bonnes œuvres que de le dépenser à l'auberge du bourg. Le second, et c'est le plus important, c'est de ne point aller samedi prochain voir les luttes de Saint Cadou. Ces assemblées, mes chers frères, ne sont pour vous que des occasions de pêcher. Je vous déclare que vous n'en reviendrez pas sans être chargés des sept péchés mortels ...* »⁶⁶³

Outre la négation du plaisir, la répression du jeu s'effectue corrélativement à l'affirmation de la primauté du travail, donc à la fonction d'utilité sociale et à la nécessaire majoration d'un capital corporel au service de l'idée de nation : le muscle patriote, la fibre guerrière, la force militaire, l'assiduité ouvrière, ou l'utilité industrielle s'affirment contre l'oisiveté, le temps poreux, les espaces incontrôlés, les débauches, les troubles et les violences dénoncées depuis longtemps par le clergé breton ; d'autant que paganisme, superstitions, puissances occultes se mêlaient lors des défis.

Les violences et leur seuil de tolérance de plus en plus euphémisé, seront dénoncées, interdites, réprimées : « *On dit que le pardon [le pardon du Loc] fut supprimé à cause des ivrogneries et des batailles rangées. La chapelle, dès lors, connut le délaissement. Elle tomba en ruine et finit par servir de carrière de pierres ...* »⁶⁶⁴

La méfiance à l'égard des pratiques populaires et corporelles semble présenter un caractère de permanence. Cette volonté de surveillance, de contrôle a été le fait de l'Etat, de la société moderne et des formes institutionnelles (armée, école, prison, hôpitaux, etc.) qui ont concouru à en définir les pouvoirs, comme le démontre indiscutablement Michel Foucault dans *Surveiller et punir*⁶⁶⁵, mais aussi, et particulièrement en Bretagne, celui de l'Eglise, soucieuse d'empreinte, voire de monopole culturel. Jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, la diminution des pardons est nette sous son emprise ; leur âge d'or ira ensuite jusqu'à la Guerre. Le clergé et l'Etat, lutteront contre les dérives, déviances, désordres, contre les formes d'expression populaires et corporelles :

« *A Plouegat-Moysan, les hommes après s'être baignés nus dans la fontaine du Pouldour (afin de préserver des rhumatismes ?), sur le coup de minuit*

⁶⁶³ Cité par Cotonnec C. (fils), *La lutte bretonne*, Document dactylographié, Musée de Bretagne, Rennes, 1972.

⁶⁶⁴ Hélias, *op. cit.*, p.175.

⁶⁶⁵ Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, NRF, 1975.

et à la lumière des cierges, se rendaient aux danses et aux luttes qui duraient toute la nuit. (...) Les activités païennes, au regard de l'église, ont à maintes reprises été interdites, en vain. Le maire de Plouegat-Moysan promulgue alors l'arrêté suivant, nous intéressant tant pour les interdits conjoints Eglise – Etat, le glissement des seuils de pudeur, que pour la répression des activités physiques festives ou mystiques : “L’an 1855 et le 10 août, vu par nous, Maire de la commune de Plouegat-Moysan, les lois qui nous confient le maintien du bon ordre. Vu ... (les faits reprochés), arrêtons :

Article 1 : les luttes nocturnes dans les environs de Saint Laurent à l'occasion de la fête patronale sont à jamais interdites.

Article 2 : Quiconque s'aviserait à l'avenir de blesser la pudeur publique en étalant des nudités sous le jet d'eau de Saint Laurent serait poursuivi conformément aux lois, etc ... »⁶⁶⁶.

Jugées immorales les pratiques sont réprimées mais persistent tant les pèlerinages, les pardons, sont nombreux et importants pour les Bretons, dont la vie quotidienne est essentiellement rythmée par les travaux agricoles ; et les conditions de vie précaires expliqueraient pour certains la densité et l'intensité de ces fêtes patronales. La religion, ainsi que le défend Weber⁶⁶⁷ était ancrée dans le quotidien de la même façon que les jeux traditionnels. Il affirme que l'attachement du peuple aux choses d'autrefois était supérieur à son attachement à l'Eglise. Mais il émet surtout l'hypothèse d'une corrélation entre la désaffection aux pèlerinages et la fin des divertissements associés ; entre une religion sans vie et la réduction des réjouissances populaires. Une hypothèse que les travaux de Lacombe confirment⁶⁶⁸, de sorte que la lutte se place dans cette désaffection ?

Les jeux ne sont en rien des actes gratuits : ils font partie du rituel de manière plus ou moins indirecte. La pratique de ces jeux, où la lutte figure au premier plan, permet à la communauté villageoise ou paroissiale, d'exprimer et de revendiquer une appartenance commune. D'autre part, dans certaines fêtes, le jeu est un biais qui permet de soumettre le corps à différents rites de protection par sa mise à l'épreuve même : lors des feux de Saint-Jean, sauter par-dessus le feu constitue bien un exercice physique passablement dangereux, mais la réussite du saut garantit une santé sans faille pour l'année à venir. C'est donc cette proximité entre profane et sacré, et des pratiques considérées comme des survivances païennes que le clergé, aidé des autorités civiles cherchant à contrôler de manière plus stricte les mœurs, combat.

⁶⁶⁶ Le Scouëzec G., *Guide de la Bretagne Mystérieuse*, Paris, Tchou, 1966, p.513.

⁶⁶⁷ Weber, *op. cit.*.

⁶⁶⁸ Lacombe, *op. cit.*.

L'ambiance et l'esprit des luttes étaient empreints de superstition où se mêlaient étroitement religion et paganisme. « *On regardait souvent comme surnaturelles la force et l'habileté de certains lutteurs* »⁶⁶⁹. L'eau des fontaines, les puissances occultes, l'invocation des saints sont souvent cités, comme le prouve l'annonce des luttes faite par le crieur public : « *Tous les lutteurs sont appelés, (...) faites passer vos manches dans l'eau des fontaines.* »⁶⁷⁰

Les formules de défi des lutteurs sont également empreintes de cet esprit :

« <i>Si vous luttez par vos propres forces,</i>	« <i>M'emaoc'h dre ho nerzh hoc'h unan</i>
<i>Arrêtez-vous, je suis votre homme;</i>	<i>Chom't'n ho sao, me a ya deoc'h.</i>
<i>Si vous avez des forces d'emprunt diaboliques,</i>	<i>M'emaoc'h dre vertuz an diaoul</i>
<i>Eloignez-vous! »</i>	<i>Kerzh kuit. »</i>

Le lutteur ayant accepté le défi se tourne vers son adversaire :

- « *N'emploies-tu ni sortilège, ni magie ? lui demande-t-il.*

- *Je n'emploi ni sortilège, ni magie.*

- *Es-tu sans haine contre moi ?*

- *Je suis sans haine contre toi.*

- *Allons, alors.*

- *Allons.*

- *Je suis de Saint-Cadou*⁶⁷¹.

- *Moi, je suis de Fouesnant.* »⁶⁷²

Un certain nombre de croyances et de superstitions étaient donc attachées à la lutte. Le peuple étonné des tours de forces de certains champions, se demandait même si les lutteurs ne pactisaient pas avec le diable, s'ils n'employaient pas des « tours » pour vaincre. « *Pour qui connaît la puissance de l'Eglise en Bretagne, il fallait, reconnaissons-le, une bonne dose d'impiété ou d'inconscience pour oser braver un pareil châtement...* »⁶⁷³

⁶⁶⁹ Creston, *op. cit.*.

⁶⁷⁰ Sébillot P.-Y., *Le Folklore de la Bretagne*, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, [1886] 1968.

⁶⁷¹ Saint-Cadou est un saint gallois, il est le patron des lutteurs. Les luttes auxquelles il est fait allusion avaient lieu près de la chapelle de Saint-Cadou, en Gouesnac'h.

⁶⁷² Souvestre, *op. cit.*.

⁶⁷³ Creston, *op. cit.*.

D'autre part, le clergé, désireux de calmer les paroissiens un peu trop enclin à la « bataille » après qu'ils aient bu, pour toutes les occasions, bonnes ou mauvaises (et la lutte en était une), avait parfois contribué à jeter le discrédit sur les lutteurs.

Ceux-ci d'ailleurs ne faisaient pas défaut de se faire craindre en faisant croire aux populations naïves qu'ils disposaient d'un certain pouvoir. D'autres y croyaient.

« Certains lutteurs, pour être imbattables, avaient une langue de vipère cousue dans le dos de leur chemise. Mais, pour qu'elle puisse remplir son office, cette langue devait avoir été déposée sur l'autel où le prêtre disait la messe sans que celui-ci s'en aperçoive. Cette langue de vipère octroyait alors à son possesseur le don de ne jamais être battu par “lamm”, ses épaules ne pouvant pas toucher terre. Elle était transmissible de lutteur à lutteur mais chaque champion qui la possédait la gardait jalousement.

D'autres, par suite de procédés tenus secrets, donnaient à leur chemise le « don » d'empêcher qu'il ne soit de les étaler sur le dos.

D'autres encore savaient enlever aux animaux leur force durant les tournois et devenaient ainsi imbattables. Quelques-uns avaient des “attaches” avec la terre et ne pouvaient être déracinés »⁶⁷⁴.

Dans son document dactylographié, sur la lutte bretonne, Charles Cotonnec fils prolonge ces témoignages : *« La superstition se mêlait en effet à la lutte. L'eau de certaines fontaines appelées “FEUNTEUN AN NERZ”, “fontaine de la force” avait selon la croyance populaire la réputation d'accroître la force des lutteurs. Il fallait la faire couler dans ses manches la veille du tournoi, pour accroître la vigueur de ses bras. (...) Les anciens, étonnés de la force de certains lutteurs, croyaient que ces athlètes arrachaient leurs forces aux animaux, aux chevaux, aux bœufs, aux taureaux, faisaient des pactes avec le diable ou utilisaient des forces diaboliques pour se rendre invincibles et toujours victorieux. Voilà pourquoi certains lutteurs se signaient trois fois avant de lutter tandis que d'autres demandaient à leurs adversaires s'ils n'employaient pas la magie et les sortilèges. »⁶⁷⁵*

*« Et lorsque s'approchera la mort
Chaque homme à Scaër dira
J'ai bien lutté pendant ma vie,
Je serai couronné par Dieu.
Secourus par notre Saint Patron,
Plus fort sera notre cœur,
Et lorsque nous lutterons sans crainte
Nous mettrons lamm tous les diables,*

*« Ha pa vo tost pred ar maro
Pel den e Skaer a lavar
Gournet am eus mat em buhe,
Kuruset e vin gant Doue.
Sikourou gant hor sant Patron,
E vo nerzusoc'h hor c'halou.
Ha pa c'hournimp, dispont, dinamm,
An holl ziaoulou a dapo lamm*

⁶⁷⁴ Creston, *op. cit.*

⁶⁷⁵ Cotonnec, *op. cit.*

*Bien, chaque évêque en chaque temps
Comme en un stade est lutteur
En lice toujours pour la gloire de Dieu
Et le sauvetage de chaque âme. »*

*Mat, peb eskop e peb amzer
Evel dre Stad a zo gourner
El lis atao 'vit gloar Doue
Ha Silvidigez pepe ene. »⁶⁷⁶*

Nous n'échappons pas ici à la Bretagne « *terre de piété et de mysticisme* »⁶⁷⁷.

Toutefois, le clergé ne réussit pas à éradiquer luttes et autres réjouissances. Davies (1855), assistant à un tournoi de lutte à Pleyben, décrit l'ambiance qui règne autour de la lice : « *A part le vacarme des binious et des timbales, ce fut à tout point de vue une réunion tranquille et en bon ordre ; pas d'ivresse, pas de tricherie, pas de sauvage dispute. Deux ou trois prêtres étaient présents et, par leur influence sur l'esprit des paysans, servaient certainement à garder la foule sous une retenue salutaire au point de vue de la boisson et des manières licencieuses.* »⁶⁷⁸ Il semble que son action, voire sa présence sur les lieux de festivité, ait contribué à tempérer l'enthousiasme des foules. Progressivement les relations entre lutte et clergé vont se pacifier et un cantique recueilli par Creston, au milieu du XX^e siècle dans la région de Scaër, montre que certains membres du clergé n'ont pas hésité à utiliser la lutte pour faire passer le message divin : « *Nous mettrons lamm tous les diables. Bien, chaque évêque en chaque temps comme en un stade est lutteur. En lice toujours pour la gloire de Dieu et le sauvetage de chaque âme.* »⁶⁷⁹

Ainsi les pardons et les pratiques traditionnelles qui leur sont associées ont une vitalité remarquable au début du XX^e siècle, au moment où le sport bénéficie par ailleurs d'une diffusion beaucoup plus marquée au sein de la société française. En Bretagne cependant, le glissement des jeux aux sports est très lent et là aussi contradictoire d'une aire à l'autre. Il faut considérer ce glissement et les résistances potentielles au changement dans les perspectives de contrôle social évoquées précédemment. L'organisation d'une multitude de pardons en Bretagne ne révèle-t-elle pas en effet, déjà, une forme de contrôle des populations rurales ? La récupération des jeux et luttes, lorsqu'elle permet le contrôle, est évidente ; toutefois affirmer l'aspect figé de la chrétienté bretonne serait également faux ; l'interaction dialectique est

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Simon, *op. cit.*.

⁶⁷⁸ D'après Gourmelen et al., *op. cit.*.

⁶⁷⁹ Creston, *op. cit.*.

permanente. Les manifestations corporelles, passées ou modernes, ne sont pas sous la dépendance exclusive de la religion – pas plus que de l'économie ou de la politique. Les jeux des traditions populaires bretonnes incarnaient les formes agraires et rurales d'organisation sociale, jamais les pratiques physiques n'ont pu être totalement évacuées de la vie communautaire, même si fustigées dans leur signification profane.

Travail, religion et amusements sont étroitement associés dans la culture bretonne rurale. La répression des violences et aussi des distractions collectives ne sont cependant pas l'exclusive d'une volonté consciente du Clergé ou de l'Etat. De plus, les autorités religieuses, d'abord rétives, vont approuver les nouvelles définitions des usages du corps, par les gymnastiques et les sports au sein de leurs patronages, et contribuer au déclin des luttes.

Les techniques modernes modifiant la mobilité, transformant les sociabilités ont largement concouru à l'avènement de nouveaux repères en matière de culture corporelle. L'arrivée de l'automobile, par exemple, en rendant les accès plus aisés, a hâté le déclin des pratiques pérégrines et celui des convivialités associées à ces marches. La montée de l'individualisme peut permettre de compléter l'explication du glissement d'un univers social à un autre, des veillées, de la parenté vers le repli sur soi de la famille, ainsi que celui des danses anciennes aux danses plus modernes. Les pratiques religieuses, ludiques et festives témoignent des mutations sociales et techniques : la rentabilisation technologique, les progrès techniques permettent le travail solitaire ; des paysans aux agriculteurs, de l'entraide (moissons, battages) au travail isolé, du collectif à l'individuel.

La déperdition massive et cumulée de la pratique religieuse et linguistique signifie-t-elle l'abandon de velléités d'identité culturelles ? « *Indifférence, déficit d'esprit identitaire, traditionalisme culturel trop pesant, rigorisme religieux étouffant* »⁶⁸⁰, constituent des hypothèses valides devant être complétées par la conjoncture du développement de la culture de masse, vecteur d'imprégnation rapide, complétant les actions institutionnelles volontaristes déjà évoquées ; l'émigration d'autre part est peut-être, pour partie, rejet symbolique des valeurs traditionnelles (la mobilité spatiale occasionnerait l'hyperidentification aux normes du groupe et de la cité à des fins d'intégration ; son corollaire est alors le rejet de la culture régionale).

⁶⁸⁰ Lagrée M., *Religion et cultures en Bretagne, 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992.

Ces pratiques corporelles sont maintenant la plupart du temps dissociées des pardons : jeux traditionnels, danses, luttas, bagad ont été progressivement évacués. La hiérarchie culturelle s'est affirmée : patrimoine religieux, architectural, ornemental, musical, corporel sont dissociés et ne représentent ni les mêmes aspirations en terme d'intérêts, ni les mêmes témoins.

3.2. Des conventions temporaires et locales.

Dans chaque village, les règles étaient semblables mais non identiques, laissant à chaque place, à chaque partie, la liberté de conclure un pacte singulier entre les participants. Les limites de l'espace approprié par les ruraux expliquent cette diversité d'alors : chaque paroisse, communauté ou *pays*, définissait ses propres modalités. Les constantes voire l'originalité du gouren résident dans le fait qu'il s'agit d'une pratique habillée qui se joue uniquement debout, cette spécificité explique peut-être, au-delà des esthétiques et des techniques de représentation, le peu d'iconographies mettant en scène les lutteurs projetés dans les airs ou jetés au sol.

3.2.1. Les espaces de la pratique : du rural à l'urbain.

Les lutteurs combattaient à même le sol, ou sur des aires à battre le blé – « *Les luttas étaient données par de grands seigneurs, ou par de riches fermiers qui préparaient, ou qui voulaient fouler une aire à battre le grain*⁶⁸¹ (...) »⁶⁸² – lors des travaux des champs ou plus généralement sur une prairie ou une pâture.

La majorité des sources iconographiques localisent donc leurs scènes dans des paysages champêtres, non loin de villages. D'autres semblent marquer spatialité – proximité d'un bourg – et temporalité – lors d'un pardon – par la présence d'un clocher.

L'espace dévolu aux combats se nommait la lice. Cet espace était informel, sa taille dépendait de la « *bonne volonté* » des spectateurs et aussi de l'efficacité des

⁶⁸¹ Les aires neuves, aire à battre faite de glaise, qu'il fallait rendre lisses comme une dalle de béton, pour battre le grain et le trier.

⁶⁸² Cambry, *op. cit.*.

hommes chargés de la « *police* », c'est-à-dire de faire ordre tant que la lice qu'auprès du public⁶⁸³.

Mais à la fin du XIX^e siècle, probablement influencées par les luttes foraines et les cirques ainsi que par le développement des fêtes républicaines, on voit s'imposer – notamment en sujet de cartes postales⁶⁸⁴ – des luttes sur les places publiques des bourgs, villages et villes ; Tout comme les gardes champêtres et les gendarmes veiller au bon déroulement de ses manifestations publiques⁶⁸⁵. Il faut y voir ici principalement les effets du développement de l'urbanisation mais aussi le travail d'un sentiment sinon d'une mémoire nationale qui investit progressivement les places publiques sous le jour de rassemblements festifs et/ou commémoratifs (le 14 juillet devient fête nationale en 1880).

A la faveur de ce déplacement des campagnes vers les villes se profile également un aménagement de la lice où ce qui semble être du sable ou de la sciure est utilisé pour accueillir les affrontements.

3.2.2. Déroulement d'un tournoi, des combats.

Les tournois pouvaient être annoncés par « *le crieur public* » : « *L'annonce des luttes s'effectuait jadis par les crieurs publics, à la sortie des messes du dimanche. L'érudit Monsieur OUZILLE retrouva le texte proclamé annonçant les luttes bretonnes à SCAER en 1835. Il mérite d'être rappelé (...). "Écoutez, écoutez bien et vous le redirez aux sourds, tous les lutteurs grands et petits, sont défiés par la Sainte Candide, par les gars de SCAER. L'arbre portera ses prix comme le pommier ses pommes. Faites-donc passer dans vos manches l'eau des bonnes fontaines. »*⁶⁸⁶

Lors des tournois, quelle que soit leur envergure, le public se déplace en masse assister aux combats, encourager ses champions, parfois avec un tel enthousiasme qu'il marque les voyageurs venus visiter la Bretagne : « *Le public afflue, fait irruption de tous côtés ; hommes, femmes, enfants se jettent sans ménagements. Sous leurs courses*

⁶⁸³ Cambry, *op. cit.*.

⁶⁸⁴ Cf. annexes p.449.

⁶⁸⁵ Cf. annexes p.450.

⁶⁸⁶ Cotonnec, *op. cit.*.

pesantes, les talus s'écroulent et la terre retentit comme une voûte creuse. (...) Ceux des spectateurs qui n'ont pu trouver place dans les premiers rangs s'élèvent les uns sur les autres, s'empressent d'occuper toutes les positions de cet amphithéâtre naturel, chargent les arbres, gravissent les talus, se cramponnent aux rochers. »⁶⁸⁷

D'ailleurs dans l'eau forte d'Eugène Martin les spectateurs prennent même place dans les arbres⁶⁸⁸ ou encore dans « Scène de lutte » d'Olivier Perrin en 1808.

*« Pour faire patienter le public, on "faisait donner" les sonneurs de biniou ou de bombarde. Mais il y avait aussi la musique locale. En général on descendait de la place du bourg jusqu'à Stang-Audren, à la suite du sonneur, avec les prix et le ou les moutons. (...) La musique locale⁶⁸⁹ était alors une marque de « progrès », une occasion de s'enorgueillir pour un bourg comme Scaër. (...) Si les binious à l'heure actuelle ne participent plus qu'à des occasions exceptionnelles aux luttes de Scaër, la musique, jusqu'avant la guerre y prêtait son concours. D'ordinaire, à la fin de chaque lutte, la bombarde lançait une série de notes pour saluer le vainqueur. »*⁶⁹⁰

*« L'endroit choisi est une aire neuve ou quelque espace bien aplani non loin du bourg. Sur une estrade un peu à l'écart, un biniouleur, un joueur de bombarde, un tambourineur. Une estrade plus proche est réservée aux femmes. Les curieux forment un vaste cercle. »*⁶⁹¹

Luttes, soules et jeux sont les espaces dans lesquels les défis lancés au café, à la messe ou à la foire, dans la vie quotidienne sont honorés, tout au moins relevés : « *Je te donne rendez-vous au pardon de Scaër. Tes épaules seront vertes !* »⁶⁹²

En tournoi, le lutteur qui voulait un prix se levait et s'en saisissait puis il faisait le tour de la lice. S'il en faisait un, deux, voire trois (selon la coutume) sans que le défi fût relevé, le prix lui appartenait. Plusieurs formules de défi nous sont parvenues.

L'adversaire pouvait crier : « *Arrête-toi !* », « *Chom't'n ho sao !* », en lui touchant l'épaule, le défi était relevé et le combat pouvait commencer. Ainsi, les combats s'enchaînaient et les uns après les autres, les prix s'en allaient, jusqu'au mouton, au veau ou à la génisse par lesquels on terminait généralement.

Pour obtenir un prix, surtout pour les plus prestigieux, il fallait classiquement emporter plusieurs combats. Emile Souvestre dans *Les derniers Bretons* (1836), précise : « *Il*

⁶⁸⁷ Duffilhol J.B., « Gymnastique », *Etudes sur la Bretagne*, Paris, Ebrard Librairie éditeur, 1835.

⁶⁸⁸ Cf. annexes p.451.

⁶⁸⁹ Ici il est fait allusion aux fanfares locales. Elles accompagnaient aussi les luttes.

⁶⁹⁰ Creston, *op. cit.*.

⁶⁹¹ Sébillot, 1968.

⁶⁹² Creston, *op. cit.*.

prend un des prix qu'il enlève à bout de bras si c'est un mouton ou un veau, qu'il charge sur ses épaules si c'est une génisse. Puis il se met à faire le tour du cercle en cherchant un antagoniste. S'il achève trois fois ce tour sans que son défi muet ait été accepté, le prix lui appartient ».

Bouët en 1836, décrit « Une cérémonie touchante précède le combat : les deux adversaires s'avançant l'un vers l'autre d'un air religieux, font le signe de croix, se frappent dans la main et se jurent qu'ils resteront amis après comme avant le combat ; qu'ils sont chrétiens et n'ont eu recours à aucune herbe enchantée (louzou) ni à ces pactes avec le diable, grâce auxquels la force d'un cheval ou d'un taureau l'abandonne tout à coup pour passer dans le corps d'un lutteur, au prix de sa damnation éternelle ! » Ou encore selon les termes de Cambry : « Les combattants s'approchent, se touchent la main, en se jurant franchise, loyauté, en attestant qu'ils n'emploieront aucun charme pour se procurer la victoire... »⁶⁹³.

Creston reprend lui la version suivante :

« Si vous luttez par votre seule force,	« M'emaoc'h dre ho nerz ho eman,
Arrêtez-vous, je suis à vous ;	Chom n'ho sao, me a ya deoc'h ;
Si vous luttez par la vertu du diable,	M'emaoc'h dre vertu an diaoul,
Allez-vous-en ! »	Kerz kuit! »

Le lutteur ayant accepté le défi se tourne vers son adversaire :

- « N'emploies-tu ni sortilège, ni magie ? lui demande-t-il.
- Je n'emploi ni sortilège, ni magie.
- Es-tu sans haine contre moi ?
- Je suis sans haine contre toi.
- Allons, alors.
- Allons.
- Je suis de Saint-Cadou⁶⁹⁴.
- Moi, je suis de Fouesnant. »⁶⁹⁵

⁶⁹³ Cambry, *op. cit.*.

⁶⁹⁴ Saint-Cadou est un saint gallois, il est le patron des lutteurs. Les luttes auxquelles il est fait allusion avaient lieu près de la chapelle de Saint-Cadou, en Gouesnac'h.

⁶⁹⁵ Souvestre E., *Les derniers Bretons*, 1836.

Bretagne croyante, druidique, superstitieuse complète ici les témoignages. La religion y est revendiquée comme un « chemin à suivre », une éthique pare-feu du paganisme et de croyances non orthodoxes. L'usage de plantes et de rituels superstitieux sont attribués à des « pactes avec le diable », et envisagés comme des formes de tricherie voire une sorte de « dopage ».

Enfin Charles Cottonnec (fils du premier Président de la FALSAB) retranscrit les témoignages d'anciens lutteurs : « *Monsieur SEHEDIC, ancien lutteur né à Rosporden le 4 février 1888, aimait à rappeler celle qui était en usage aux luttes de KERNEVEL "dans ses débuts de lutteur". Lorsqu'un jeune homme manifestait le désir de s'emparer d'un ruban, d'un mouchoir, d'un paquet de tabac ou d'un chapeau exposé sur l'arbre, son futur adversaire l'arrêtait en lui lançant le défi suivant pour lui faire comprendre qu'il entendait lui contester l'objet. (...). "RESTE DEBOUT, JE SUIS TON HOMME". (...) Ce défi oral disparut bientôt. Il laissa place dans certaines régions du Finistère et du Morbihan à une sorte de provocation.*

Dans le Finistère, selon le champion Jean Merrien, élève du grand GUIRINNEC de la FORET-FOUESNANT, le lutteur saisissait un billet désignant le nom de l'objet ou du prix qu'il convoitait, l'exhibait devant la foule, et commençait le tour de la lice. Il fallait sauter sur le terrain en levant la main pour lui contester le droit de voir se l'arroger, ou si l'on se trouvait dans la foule, jeter sa casquette ou son chapeau aux pieds du lutteur exhibant l'enjeu. On allait ensuite ramasser son couvre-chef et se présenter à son rival. Parfois 3 ou 4 lutteurs relevaient simultanément le défi. L'homme devait les combattre l'un à la suite de l'autre avant de prétendre au prix.

Dans le Morbihan raconte un ancien champion de lutte, M. Jean-Louis JEGOUSSE, la coutume voulait que le lutteur fasse trois fois le tour du terrain à la recherche d'un éventuel adversaire. L'homme qui l'arrêtait avant la fin du 3^{ème} tour, se désignait comme son rival. »⁶⁹⁶

Mais d'après Cottonnec, la tradition de défi avait déjà disparu lorsque son père, en 1912, s'intéressa aux luttes bretonnes : « *Les lutteurs s'affrontaient suivant d'autres normes.* » ; Jaouen précise par ailleurs qu'au XIX^e siècle, à certaines occasions, « *les*

⁶⁹⁶ Cottonnec, *op. cit.*.

lutteurs mettaient leur couteau dans un chapeau, et le tirage au sort se faisait avec les couteaux. »⁶⁹⁷

Outre les éléments aisément transposables – tenues, prix, espaces (etc.) – l'artiste est confronté au souci de la narration. Dans son encre sur papier, *Les lutteurs et leur public* (1808)⁶⁹⁸, Perrin s'est attelé à scénographier les différents temps d'un tournoi : préparation du lutteur avec l'aide de membres de sa communauté - tressage de ses longs cheveux pour la confection d'un chignon, avec des brins de paille, comme décrit par Souvestre en 1836 - ; un combattant propose au défi le prix qu'il brandit (un chapeau) à un adversaire potentiel ; deux protagonistes échangent un rituel d'avant combat – ils se tapent dans la main – ; au centre, deux hommes s'empoignent ; et enfin le vainqueur porté en triomphe brandit les mouchoirs qu'il a gagnés. Perrin guide donc notre regard de spectateur à travers sa production par une habile occupation des espaces : après les divers couples de lutteurs s'imposant au premier plan, se dessine au second, la foule compacte des spectateurs marquant les pourtours de la lice. Il favorise par cette répartition la mise en exergue d'autres indices.

Au premier plan, à gauche des lutteurs, les notables locaux, identifiés par leurs appareils, ont pris place au pied du mât de cocagne portant les prix (ou arbre à prix), confirmant ainsi les détails des sources manuscrites les désignant comme les principaux donateurs. Devant la foule calme, un homme agite un fouet – qui servait à maintenir le peuple à distance et à faire régner l'ordre⁶⁹⁹ –, et un autre brandit une poêle qu'il frotte « *contre tout curieux qui rompt l'alignement et veut empiéter sur l'arène* »⁷⁰⁰. D'autres productions et des textes comme ceux de Cambry décrivent ainsi les faits en précisant que le privilège du fouet était accordé aux hommes importants, réputés pour leur calme et leur ascendant. La poêle ne s'utilisait pas comme un instrument contendant, mais souillée de suie du foyer, elle faisait reculer les audacieux soucieux, au plutôt les audacieuses car il semble qu'elles étaient réservées aux femmes, de voir leurs vêtements salis. Des vêtements de fêtes dont on prenait soin ou des vêtements quotidiens qu'on ne changeait pas tous les jours.

⁶⁹⁷ Jaouen, 2005, p.72.

⁶⁹⁸ Cf. annexes p.452.

⁶⁹⁹ D'après Cambry, *op. cit.*.

⁷⁰⁰ Bouët, *op. cit.*.

« ...un roulement de tambour s'est fait entendre, l'huissier communal s'est élancé au milieu de la foule en criant lis ! lis ! (place, place) et s'est mis à brandir son fouet avec force pour écarter la foule. »⁷⁰¹ Pour autant tous les publics ne se comportaient pas ainsi, comme le montre certaines iconographies⁷⁰² ils étaient tenus à distance par un aménagement matérialisé.

Des juges ou arbitres étaient souvent présents, lorsqu'il s'agissait de tournois. C'étaient, en général, d'anciens lutteurs, mais aussi des personnalités locales : maire, notaire, ou parfois même spectateurs connaisseurs. Peu à peu les iconographies – des tableaux aux cartes postales à partir de la Troisième République – font la place aux gardes champêtres ou gendarmes, à l'image de Sérusier⁷⁰³.

« Les arbitres étaient élus dans l'assistance parmi les hommes réputés connaître la lutte. Mais, souvent leur amitié pour un lutteur ou une rivalité de clocher rendait leur arbitrage partial. Des contestations s'élevaient nombreuses, déclenchant parfois la bagarre générale. Certains arbitres et certains lutteurs durent parfois fuir en catimini pour ne pas être écharpés par la foule déchaînée qui, dans certains villages, forçait la décision des arbitres. Les comités organisateurs avaient souvent bien du mal à contrôler le tournoi. »⁷⁰⁴

A l'arrière plan s'étend un paysage rural avec un village et son clocher. A peine visible, un groupe de sonneurs entraînent quelques danseurs rappelant que les luttes faisaient partie d'un réseau de sociabilités et de pratiques de jeux divers.

D'autres artistes reprennent ces thèmes en jouant sur les contrastes d'ambiance. Initiateur d'un réalisme paysan dans les années 1830, Leleux⁷⁰⁵ poursuit cette approche dans *Jour de fête en Cornouaille* (1864). Les costumes confortent la bretonnité de la scène, tandis que l'arbre à prix au pied duquel se tient un mouton et l'approche narrative du déroulement des luttes renforcent son aspect documentaire. De cet ensemble, posé sur un fond boisé, transparaît une atmosphère paisible, solennelle, presque figée, sentiment renforcé par la position des lutteurs. Seul l'habile agrément de couleurs rompt avec cette ambiance fixée dans un berceau de verdure entre pré et arbres. Hippolyte Lalaisse⁷⁰⁶, connu pour son travail conséquent en matière de collecte de costumes

⁷⁰¹ Bouët, *op. cit.*.

⁷⁰² Voir Maurice Denis (1870-1943), *Bretonnes dans un pré ou la lutte bretonne*, huile sur toile (38x46cm), Collection privée. Visible dans Jaouen, 1998.

⁷⁰³ Cf. annexes p.453.

⁷⁰⁴ Cotonnec, 1972.

⁷⁰⁵ Cf. annexes p. 454.

⁷⁰⁶ Cf. annexes p. 455.

bretons, insiste lui sur l'âpreté du combat et l'enthousiasme de la foule dans sa lithographie *Une lutte à Rosporden* (1865). Des hommes agitent leur *penn-baz* (bâton) ou leur chapeau pour encourager leur favori. Ces œuvres prolongent les indices et détails relevés dans la littérature et les archives d'époque.

Deux dessins⁷⁰⁷ parus dans le *Magasin pittoresque* en février 1837 se dégagent du corpus. L'illustrateur, Prosper Saint-Germain, un Parisien qui a vécu à Morlaix dans les années 1830, couche ses luttes au cœur même du village. Il faut pourtant attendre le début du XX^e siècle pour voir les luttes bretonnes, à l'image des luttes foraines, se dérouler sur les places publiques. Ce décalage avec la tradition anthropologique et artistique en vigueur est renforcé par une foule constituée, semble-t-il, de spectateurs nobles. Ou bien, rend-il hommage à la bourgeoisie locale qui aurait patronné ces luttes. L'un des dessins installe la scène sur le parvis d'une église et montre le rituel d'après combat : le lutteur porté en triomphe devant la communauté. Il est commenté ainsi : « *Le vainqueur, portant à bout de bras l'agneau qui était offert pour prix et qu'il vient de mériter, fait le tour du cercle accompagné du sonneur ou joueur de biniou qui joue la marche triomphale, tandis que le vaincu, encore couvert de poussière, meurtri et humilié, le suit en baissant la tête* ».

Pourtant, les traces écrites et des représentations figurées brossent, dans un esprit chevaleresque, des vainqueurs portés en triomphe par les vaincus, ou inversement.

Des lithographies émergent également des sources. Alfred Darjou, dans son *Voyage comique et pittoresque en Bretagne*, publié dans le *Journal amusant* en 1859, consacre deux illustrations au gouren. Avec la première, *Les luttes, comme ça rappelle l'Antique !*⁷⁰⁸, présentant l'empoignade de lutteurs échevelés (Postic, célèbre lutteur de Scaër, laissait d'ailleurs flotter librement ses cheveux), l'artiste se moque aussi bien de l'enthousiasme des voyageurs qui ont décrit les luttes que de ses protagonistes. Avec la seconde⁷⁰⁹, *Le vainqueur a gagné un mouchoir*, qui esquisse un lutteur saignant du nez et l'autre maintenu debout par deux hommes, il ironise sur le caractère dérisoire des prix, pourtant attrayants pour le monde paysan.

⁷⁰⁷ Cf. annexes p.458-459.

⁷⁰⁸ Cf. annexes p.456.

⁷⁰⁹ Cf. annexes p.457.

Sans limitation quant à la durée, ni résultats intermédiaires, certains assauts pouvaient durer des heures, seules des ententes venaient parfois clore les ébats au premier tombé ou au premier lutteur qui mettait genou à terre.

3.2.3. Tenue des lutteurs

Le vêtement est lourd de significations dans la société rurale traditionnelle comme contemporaine d'ailleurs. Se vêtir pour se protéger des intempéries, il est donc utilitaire mais c'est aussi pour des raisons morales et religieuses dans le rapport à la nudité que l'on se vêt. Un autre rôle du vêtement est de marquer la distance sociale ou une appartenance.

« Le vêtement modèle le corps, le suit dans ses activités quotidiennes. Ainsi, l'habillement du travail est différent de celui de la fête, non seulement dans ses ornements, mais également dans sa structure. Certains métiers sont désignés, qualifiés par leur costume spécifique qui correspond à des tâches professionnelles bien précises. (...) ... il est bien évident que la couleur, la texture des tissus, la façon de nouer le tablier correspondent souvent à des traditions très anciennes et dépendent d'impératifs fonctionnels. Le vêtement de travail moule le corps, le modèle, lui permet de se courber, de se redresser sous une charge lourde. (...) A ce vêtement souple et fonctionnel s'oppose le vêtement de fête, lourd et pesant, orné de bijoux, de décorations. »⁷¹⁰

« Pour s'affronter les lutteurs (...) tombaient la veste "le chupen", ils gardaient par contre "Roched ha brago-bras" leur forte chemise de toile et leur culotte courte et bouffante serrée au-dessous des genoux. Lorsque vint la mode des culottes longues, les hommes retroussèrent leurs pantalons jusqu'aux genoux pour lutter le jarret nu. Ce n'est que vers les années 20 que se répandit l'usage de la culotte de sport. Il est, en effet, impossible de pratiquer la lutte bretonne torse nu, car nombre de prises se font par l'intermédiaire de la chemise. Pour la maintenir solidement dans leur pantalon les lutteurs s'entouraient la taille d'une large ceinture nommée "turban" Cette pièce vestimentaire en tissu de couleurs variées, faisait autrefois partie de l'habillement des paysans. (...) Si par aventure, la chemise sortait du pantalon, la lutte s'arrêtait. Certains lutteurs en profitaient pour se reposer et boire un coup. Souvent le partenaire aidait son collègue à resserrer son turban. La lutte recommençait après ce répit et cet échange de bon procédé. Les lutteurs s'affrontaient toujours "pieds-nus", car certaines prises de lutte bretonne comportent un coup donné avec le bord interne de l'avant pied sous la cheville extérieure du pied du partenaire. Beaucoup d'hommes portaient à l'époque les cheveux très longs. Ils avaient l'habitude de les ramener derrière la tête et de les tresser en une sorte de chignon

⁷¹⁰ Lacombe, *op. cit.*, p.84.

à l'aide d'un brin de paille. Ce procédé évitait à leur longue chevelure de retomber, d'envahir leur visage et de les aveugler en cours de lutte. »⁷¹¹

En 1836, Emile Souvestre⁷¹² précise que l'« On reconnaît les lutteurs à leur costume particulier. Ils sont simplement vêtus d'un pantalon et d'une chemise de grosse toile qui leur serre le corps de façon à ne laisser aucune prise. Leurs longs cheveux sont liés sur le sommet de la tête par une torsade de paille. »⁷¹³ La gravure de François Valentin (1808) reprise en lithographie, et localisée à Fouesnant, par Henri Charpentier dans sa *Collection de costumes pittoresques de la Bretagne*, parue à Nantes de 1829 à 1831, illustre parfaitement cette description⁷¹⁴. Un article du journal *Le Finistère* du 29 septembre 1888 décrivant les luttes de St Cadou à Gouesnac'h, prolonge ces représentations. Seuls la couleur (nuances de blancs, bruns ou noirs), le bouffant des pantalons (*bragoù braz*) et leurs longueurs permettent de distinguer certaines représentations ; des variations que l'on peut attribuer aux « modes locales ».

Tous les artistes exposent donc les lutteurs avec leurs vêtements quotidiens de paysans bretons de l'époque, quittant seulement leurs sabots, leurs couvre-chefs et leurs gilets pour les ébats. D'ailleurs, Alfred Darjou les pose au premier plan de sa lithographie⁷¹⁵, *Les Luttes, comme ça rappelle l'Antique !* (1859). René-Yves Creston, en 1944, diffuse trois planches présentant l'évolution des tenues depuis 1830 jusqu'aux années 1930⁷¹⁶. La première reprend, pour la période 1830-1870, le *bragoù braz* ; la seconde, période de la Troisième République, montre un lutteur avec un pantalon classique de la mode française et la chemise maintenue par une ceinture alors que le dernier croquis représente un lutteur dans une tenue rappelant les gymnastes et athlètes ou encore les lutteurs islandais, avec un « slip » par-dessus son short. Mais si ces planches possèdent une valeur ethnographique certaine, les costumes de ces lutteurs de Scaër ne sont pas à ériger en uniformes. D'abord parce que des spécificités locales existent comme le montrent les nombreux travaux sur les costumes en Bretagne, et d'autre part, par ce que la *roched*, ou chemise, ne sera normalisée qu'à la première Fédération, en 1930, sans être standardisée avant les années 1960. Le *bragoù* ou

⁷¹¹ Cotonnec, *op. cit.*

⁷¹² Souvestre, *op. cit.*

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ Cf. annexes p.443.

⁷¹⁵ Cf. annexes p.456.

⁷¹⁶ Cf. annexes p.460.

pantalon, après avoir été évacué par la culotte puis le short de sport, sera rénové et standardisé à la fin des années 1990.

En 1911, les photographies illustrant le recueil de poèmes de Pierre Martin : « *Skaër ha Guiskri* » (Scäer et Guiscriff) montrent que les lutteurs portent le pantalon long et la chemise de travail. Une chemise de grosse toile de lin, tissée à la main, dont on retroussait les manches. Le pantalon ordinaire des paysans, désormais en coton rayé gris et noir ou gris et blanc, retroussé sur les mollets et retenu à la taille par une ceinture de flanelle noire ou bleu foncé. En général, le pantalon était à pont. Pas de chaussures, les lutteurs étaient pieds nus.

Par ailleurs, de nombreuses photographies du début du XX^e siècle présentent les lutteurs dans des tenues très proches des modes gymnastiques et sportives de l'époque, essentiellement lorsqu'ils posent pour la postérité dans les programmes ou pour des photographies souvenirs alors que dans le cadre de prises de vue prises dans le « vif des actions », les tenues ressemblent à celles décrites par Creston et Martin.

Quoiqu'il en soit, la tenue doit satisfaire la logique promu par le jeu – les mains ne peuvent saisir que la chemise et non les jambes –, et susciter le rapprochement des corps : manches courtes ou repliées.

3.4. Corporéités et motricités traditionnelles.

3.4.1. Normes et valeurs.

Peu de traces à vrai dire des motricités populaires dans les documents sur les jeux traditionnels. Rares sont les descriptions littérales de ces techniques, rares surtout sont celles qui permettent de les spécifier, d'autant qu'elles étaient transmises oralement et que l'empirisme et l'imitation régnaient. Seules la force et l'adresse sont évoquées, alors que ne le sont ni la vitesse, ni l'endurance, ni la précision, ni même la coordination des gestes.

L'excellence promue dans la société traditionnelle est celle de « l'efficacité tout court », l'efficacité brute. La force corporelle est le symbole de la santé, autant qu'elle conserve

sa valeur en termes de capacité à travailler la terre et produire un capital dont le corps demeure le premier instrument⁷¹⁷.

« Si une certaine explicitation, accompagnée de sophistication, est sans doute effectivement liée à une relative éviction du corps dans la vie quotidienne, il ne faut pas pour autant négliger son utilisation souvent implicite dans la société traditionnelle où, premier outil, il est également le premier objet ludique. Cette présence dans la fête trouve les mêmes explications que pour le travail. Comme la peine quotidienne, la liesse met l'homme en unisson avec la nature dont elle scande les étapes importantes. (...) L'affinité entre le travail et la liesse dépasse même cette simple juxtaposition. Les fêtes se situent à certains moments particuliers du déroulement des saisons (...). Ainsi la fête est nécessaire au travail : c'est un moment indispensable de rupture, de repos du corps. C'est également l'occasion de valoriser la perfection technique de postures corporelles, de gestes quotidiens dans le travail. C'est une nécessaire mise à l'honneur du corps. Enfin, pour les enfants surtout, c'est un moment d'apprentissage. Mais, dans les fêtes, au corps quotidien qui s'y exprime, s'entremêlent d'autres corps. Les aspects excessifs du corps grotesque (...) en font partie intégrante. La fête ne peut sans doute exister sans une certaine transgression par rapport au quotidien. »⁷¹⁸.

La force corporelle est le symbole de la santé. « Mis à l'épreuve durant les lourds travaux agricoles, le corps des hommes est mis à l'honneur au cours de la fête »⁷¹⁹, « occasion de valoriser la perfection technique de postures corporelles, de gestes quotidiens dans le travail »⁷²⁰. Ces développements festifs issus de la culture professionnelle du corps, ne révèlent pas de qualités naturelles, bien que l'héritage celte renvoie souvent à la naturalité. Ces manifestations festives mettant en scène le corps, constituent une production culturelle originale.

« Ainsi, dans une certaine mesure, le corps de l'homme, les éléments qui y prédominent l'unissent (références à la nature : dur comme un chêne, ...) à la nature tout entière, déterminent sa personnalité et en quelque sorte sa culture. Mais ces traits de caractère qui forment la « complexion » de l'homme sont en fait des caractéristiques physiques (...) ... il est remarquable que (...) chaque complexion soit caractérisée par un animal : le lion, le singe, le mouton et le porc. En effet, l'homme ressemble également aux animaux qui possèdent aussi les quatre éléments avec des dominances plus ou moins fortes. Mais il est supérieur aux animaux, aux plantes, à la nature, car il regroupe en lui de façon diverse, subtile et composite, toutes ces caractéristiques. »⁷²¹

⁷¹⁷ Cuisenier, Loux et coll., *op.cit.*

⁷¹⁸ Loux, 1979, p.95-96.

⁷¹⁹ Guillou A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, 1985, vol. XV, n°4, pp.359-368.

⁷²⁰ Loux, 1979, p.96.

⁷²¹ Lacombe, *op. cit.*, p.43.

Ainsi stigmatisé dans sa chair et son patronyme, le corps est l'homme, l'homme est son corps. Animalité et naturalité écrivent et inscrivent le corps, quotidien ou festif, dans ses caractéristiques morphologiques ou pathologiques.

Impossible d'envisager la description d'un personnage sans que soient évoqués sa verueur physique, sa résistance, ses exploits. Qualités plutôt intuitives lorsqu'elles sont précisées : il s'agit d'être charnu, membreux, ... « *Il fit connaissance des lutteurs bretons de la région de Pichon de Lanvaudan, les frères Lucas de , les frères Fléajaou de il les conseilla. Ce sont des hommes rompus à la culture physique qu'il présenta au public hennebontais émerveillé, aux luttes organisées sur l'esplanade du Bois du Duc en 1912.* »⁷²²

Le gouren, si l'on en croit les représentations iconographiques, valorisait l'usage de la force frontale (valorisée par le labeur et la force animale). D'ailleurs l'huile sur toile de Creston⁷²³, *Les lutteurs* même si elle date des années 1920, rend cette encore cette impression de force mais aussi de calme qui se dégage de l'affrontement. Mais le gouren n'est pas une exception car, la lutte libre privilégiée, à la fin du XIX^e siècle, l'assaut frontal et le recours au « lourd ». La relation à la tradition foraine accentue davantage encore la présence de tels modèles.

« La lutte, à la fin du XIX^e siècle, est un des exemples les plus révélateurs d'une technique directement influencée par le groupe social qui la pratique. Groupe populaire bien sûr, totalement éloigné des pratiquants du sport, avec leurs clubs « distingués » et leurs règlements anglais. Groupe citadin aussi, mais sensible encore aux traditions rurales. La lutte, entre 1800 et 1900, demeure un spectacle proche des tréteaux forains, un combat valorisant les hercules de cirque, les défis, les affrontements peu préparés. C'est aussi une technique spécifique mêlant robustesse et épaisseur du corps, force, lourdeur, masse et énergie ; une rudesse sans apprêt, une puissance faite de « chair » plus que de muscle. La longue hostilité des lutteurs contre toute catégorisation de poids donne d'ailleurs du sens à de tels amalgames. C'est une représentation très particulière du corps qui entremêle ainsi pesanteur et vigueur, volume physique et valeur combative. C'est même une représentation particulière du combat qui promeut ainsi l'attaquant le plus lourd en attaquant le plus fort. »⁷²⁴

⁷²² Péron A., « Le Docteur Charles Cotonnec. », *Chronique bimestrielle de la société d'histoire du pays de Kemperlé*, nouvelle série n°12, février 1994.

⁷²³ Cf. annexes p.461.

⁷²⁴ Vigarello G., *Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, R. Laffont, 1988, p.181

3.4.1. Techniques du corps⁷²⁵, techniques de jeu.

Chaque région possédait sa technique de lutte dit-on. Chaque localité investissait techniquement donc culturellement le combat de manière particulière : « *Le Finistérien lutte droit et attaque, le Trégorois pointe de l'arrière train, le Morbihannais tente d'attirer l'adversaire pour contre attaquer en souplesse. Les lutteurs d'Ille-et-Vilaine et de Loire-Atlantique n'ont pas de style particulier, car la lutte bretonne avait disparu de ces territoires depuis des siècles et sa renaissance dans ces départements est l'œuvre de la F.A.L.S.A.B.*⁷²⁶. » Les techniques ont même parfois été personnalisées et portaient le nom des lutteurs qui les ont imposées, les maîtrisaient ou dont elles étaient le coup dominant : « Krog Pichon » c'est-à-dire prise ou coup de Pichon de Lanvaudan à qui une chanson rend d'ailleurs hommage, ou encore « krog Peron » ou double de Péron. Mais peu de descriptions littéraires des techniques nous permettent au XIX^e siècle de prendre la mesure de la diversité et des particularités locales des pratiques de lutttes. Seuls les programmes des années 1930, annonçant les tournois proposent des définitions :

« *Le taol bez troad (le coup du doigt de pied) : ce coup est donné en fauchant l'adversaire de l'orteil, du pied gauche ou droit ; les bras, fortement tendus, penchent le buste de l'adversaire dans le sens contraire.*

Le kliket ou c'hlicket (le croc-en-jambe) : la jambe s'enroule autour de la jambe (opposée) de l'adversaire ainsi immobilisé ; autour de ce pivot le lutteur donne un mouvement de torsion qui rabat son rival en arrière. »⁷²⁷

Les iconographies offrent des témoignages intéressants pour la connaissance de la pratique mais ces regards d'artistes se trouvent limités dans la transcription des corps à corps. Si les artistes usent de subterfuges pour pallier la narration ou l'absence de narration, ils ne permettent pas de mettre à nu les formules et les gestualités des défis de lutte, les rites, les règles et modalités d'affrontement ainsi que les termes de la victoire nécessaires à une compréhension fine de la pratique.

Mais les œuvres trouvent leurs limites dans la saisie de l'art du combat, de ses gestes, de ses dynamiques et de sa technicité. Les artistes sont plus ou moins habiles à saisir les élans, le mouvement, à capter la caractéristique des prises, qu'ils ignorent pour la plupart, malgré leur acuité. La recherche documentaire et l'observation sur le vif

⁷²⁵ Mauss, *op. cit.*

⁷²⁶ Cotonnec, *op. cit.*

⁷²⁷ Programmes de Carhaix 1931, Scaër 1933, Quimperlé 1934, etc..

important mais la difficulté réside dans la transcription d'un sujet en continu et mouvement. Ce n'est qu'en se détachant du réalisme et en proposant des créations novatrices, que les artistes insistent désormais sur les représentations des corps à corps plus que sur les ambiances et les sociabilités.

Le corps à corps est un exercice techniquement difficile à maîtriser, tant sur la lice qu'en tant que thème artistique. Les lutteurs s'affrontent mêlant mouvements et déséquilibres des corps et des forces. Néanmoins, aux instants d'extrême intensité et d'actions rapides s'opposent des moments où règnent lenteur et immobilité, lorsque les forces s'égalent ou que les protagonistes s'observent. C'est d'ailleurs cette phase d'observation qui est le plus souvent retranscrite. En effet, au XIX^e siècle, la grande majorité des représentations suggèrent des *gourennien* à l'arrêt, statiques, souvent aux premiers temps des saisies, ou encore dans des formes de corps peu efficaces ou dont les projections dans la réalité rendraient la chute ou le lamm peu probable. Valentin⁷²⁸ et Perrin⁷²⁹ saisissent le temps de l'observation et de l'équilibre des forces, tandis que Saint-Germain⁷³⁰ et Martin⁷³¹ s'attardent sur un type de prise avec sa parade. Darjou⁷³² parvient à exprimer la fougue voire la violence d'une lutte qui prend l'apparence d'un règlement de compte, ce qui n'est pas improbable, puisqu'il arrivait que des mécontentes se règlent aussi par une partie de lutte. Lalaisse⁷³³ saisit le moment où l'un des protagonistes soulève son adversaire, à la limite des règles habituellement en vigueur, qui n'autorisent les saisies des mains qu'au dessus de la ceinture (les jambes pouvant accrocher les jambes).

La suite de croquis en trois feuillets du sculpteur Auguste Nayel (1879) révèle une progression de techniques observée lors d'une lutte, le 2 septembre 1879 à Scaër⁷³⁴. Sur une page, quelques traits dégagent à peine les silhouettes, obliques sèches et heurtées d'un premier jet. Sur une autre, les corps se précisent, Nayel fixe des prises et des ripostes ; la dernière propose des couples dont les formes de corps et les techniques sont précises et marquées d'un trait ferme. Les dessins, accompagnés de légendes en breton doublées de leur traduction en français, reprennent des termes clés du gouren :

⁷²⁸ Cf. annexes p.443.

⁷²⁹ Cf. annexes p.452.

⁷³⁰ Cf. annexes p.459.

⁷³¹ Cf. annexes p.451.

⁷³² Cf. annexes p.456.

⁷³³ Cf. annexes p.455.

⁷³⁴ Cf. annexes p.462.

« lam » (autre orthographe de *lamm*, chute sur les omoplates donnant la victoire), « pek », ou prise de lutte.

L'autodidacte breton Loeys Rest, lutteur et petit fils de lutteurs, originaire de Scaër, où la lutte est restée longtemps vivace, nous a laissé *Les lutteurs de Scaër* (1891). Cet étonnant groupe en bois⁷³⁵ de deux cent quatre kilos posés sur un socle imposant, cerné d'une chaîne également en bois amovible, est d'un réalisme extrême : expression vivante, attitudes et formes de corps vraies. Un lutteur saisit l'autre en *kliked*⁷³⁶, les volumes sont amples, les musculatures sont cachées par le travail méticuleux des plis de surface du bragoù, aux poches béantes, les mains agrippent les chemises, les veines saillantes sur les mains et les pieds, les traits des visages tendent les expressions et marquent l'intensité de l'effort.

Si Gauguin, dans sa *Vision après le sermon*⁷³⁷, prête à ses deux lutteurs des positions qui s'apparentent avec des prises de lutte bretonne (visiblement double de Péron et ceinture croisée de côté), les techniques représentées dans les œuvres font majoritairement référence au croc en jambe caractéristique du gouren : le *kliked*.

« De très nombreuses autres représentations de la lutte de Jacob et de l'Ange existent, mais il est difficile d'en tirer des conclusions tranchées en terme du style de lutte représenté. Il est par ailleurs possible que le thème de ces scènes de la lutte de Jacob et de l'Ange ne soit qu'une récupération « biblique » de représentations plus anciennes. (...) la difficulté à interpréter ces scènes quant au style pratiqué, tout en corroborant l'universalité de certaines positions de lutte. »

Par contre, au travers ses différentes sources, les gardes sont représentées dans des positions conformes à une lutte avec habits : garde haute chez Charpentier⁷³⁸, garde mixte chez Leleux⁷³⁹, en écharpe (un bras sous l'aisselle du partenaire, l'autre bras au-dessus de son épaule opposée) comme chez Perrin⁷⁴⁰ et Saint-Germain⁷⁴¹ ou en ceinture chez Lalaisse⁷⁴². Dans un article du journal *Le Finistère* du 29 septembre 1888 décrivant les luttes de Saint Cadou à Gouesnac'h : « *les combattants (...) s'approchent*

⁷³⁵ Cf. annexes p. 463.

⁷³⁶ Ou croc-en jambe : une des techniques spécifiques en gouren qui consiste à enrouler une jambe sur celle de l'adversaire.

⁷³⁷ Cf. annexes p.465.

⁷³⁸ Cf. annexes p.443.

⁷³⁹ Cf. annexes p.454.

⁷⁴⁰ Cf. annexes p.452.

⁷⁴¹ Cf. annexes p.459.

⁷⁴² Cf. annexes p.455.

l'un de l'autre, se saisissent lentement, en formant de leurs bras une écharpe qui passe de l'épaule droite à l'aisselle opposée de l'adversaire. »

« Cette « garde » mixte est une position plus conforme à une pratique de la lutte avec des habits de tous les jours, position que l'on retrouve aujourd'hui en Gouren, en Judo et en Sambo par exemple. »⁷⁴³

Par ailleurs, ce qui frappe dans le corpus de dessins et de peinture du XIX^e siècle, en-dehors des croquis de Nayel c'est l'absence de représentation de lutteurs en position d'infériorité, au sol, après la chute ou encore en cours de projection, pour cette période. Par contre en René Quéré pose le sujet de la lutte sur un vitrail installé en 1989 en la Chapelle Saint-Jean de Tréboul en Douarnenez dans le Finistère, où l'on voit un lutteur être mis sur le dos⁷⁴⁴. Plusieurs explications peuvent être ici avancées. La première de l'ordre esthétique, la période romantique ne met pas avant ce genre de message plastique. La seconde à la fois de l'ordre esthétique mais aussi pratique : comment saisir la projection, action si spontanée et brève soit-elle, surtout lorsque l'on n'est pas lutteur, malgré les qualités d'observateur des artistes. La troisième, à la fois de l'ordre du réel et de l'ordre du symbolique, à l'image de la lutte de Jacob et de l'Ange chez Gauguin : la représentation de l'équilibre des forces, de l'opposition de force frontale, de la vie et de la mort. Enfin la dernière, qui serait celle de la logique interne : le gouren est une se pratique uniquement debout qui, contrairement à de nombreuses autres formes de combats en préhension, ne se poursuit pas au sol.

De la même manière, les photographies du début XX^e siècle nous éclairent peu car les temps de prise de vue ne permettaient pas de saisir l'instantané.

D'autre part, il est intéressant de noter que les iconographies ne prolongent pas les témoignages écrits quant aux affrontements avec des hommes de gabarits différents. On ne tenait guère compte du poids des lutteurs. Lors de certains assauts deux lutteurs de poids sensiblement différents pouvaient s'affronter, pas toujours à l'avantage du plus lourd, tel en témoigne le poème « *Les lutttes d'Hennebont* » de Charles Cottonec illustrant le combat entre « l'hercule Gayon du midi » et « le Fléjo de Berné ». Les représentations proposent toutes des lutteurs de corpulences sensiblement identiques,

⁷⁴³ Jaouen, 2005, p.44.

⁷⁴⁴ Cf. annexes p.467

voire des lutteurs tels des sosies comme chez Charpentier⁷⁴⁵. Sans doute les artistes souhaitent-ils insister sur l'équilibre, l'égalité, des forces en présence ou peut-être comme chez Gauguin un renvoi au Jugement, à la balance chrétienne ?

S'il n'y avait pas de règle en vigueur quant à l'équité des combats – ce qui est la caractéristique « sportive » – en terme de poids des lutteurs, il faut noter qu'à la fin du XIX^e siècle les archives mentionnent tout de même des critères d'âges voir de poids à la manière des luttes françaises et de la boxe (lourds, légers), mais ceux-ci n'étaient pas normalisées, variaient selon les contextes, en témoignent les affiches, programmes et autres articles de presses : « *En janvier 1885, à Belle-Isle-en-Terre, à l'occasion du carnaval, il y eut deux tournois de lutte : les « grandes luttes » et les « luttes d'enfants ».* »⁷⁴⁶

D'ailleurs ces luttes pour enfants sont reprises par Gauguin, dans son tableau *Les enfants luttant* (1888)⁷⁴⁷ dans mais surtout ne semblent pas avoir pris le « wagon » de la sportivisation car à la création de la FALSAB en 1930, les enfants ne sont pas autorisés à jouter.

La tradition ne spécifie donc pas ou très peu les qualités corporelles et techniques supposées cultivées par l'exercice de lutte : seules la force – on en revient à ce qu'expose Loux⁷⁴⁸ sur le corps traditionnel et la « force » de travail – et l'adresse sont évoquées alors que ne le sont ni la vitesse, ni l'endurance, ni la précision ou la coordination. Il ne saurait s'agir ici d'analyser le détail de ces transformations opérées sur plusieurs décennies, au moins s'agit-il de les évoquer pour souligner toute la distance franchie en soixante dix ans (Troisième République) par les concepts et les représentations de l'exercice et du corps dont la lutte peut être un témoin.

L'idéal de rectitude, promue par les élites, s'accommode mal de ses manières de penser le corps. Celle-ci se heurte aux représentations et aux modèles culturels antérieurs ; l'introduction d'autres références corporelles justifiée par la seule référence à la culture corporelle bourgeoise, la domination et la dignité passant par la rectitude. (Passage d'un corps que l'on dit « nié » à un corps « esthétisé »).

⁷⁴⁵ Cf. annexes p.443.

⁷⁴⁶ Gourmelen et al., *op. cit.*, p.16.

⁷⁴⁷ Cf. annexes p.464

⁷⁴⁸ Loux, 1979.

Les morphologies changent aussi pour partie grâce aux régimes alimentaires (aliments démocratisés), aux techniques de transport, à la relative amélioration socio-économique, etc. Mais surtout les représentations évoluent : ainsi jusqu'au début du XX^e siècle, la maigreur symbolise la pauvreté. Bien des années plus tard, le sens s'est inversé.

« L'énergie, la vitesse, la coordination, autant de notions nouvelles qui bouleversent l'univers de l'exercice à la fin du siècle ; autant de notions dont l'histoire traverse le XIX^e siècle : nouvelle vision des énergies, nouvelle vision des muscles comme nouvelle vision des nerfs, science et culture ont transformé de part en part la représentation des qualités physiques et celle de leur mise en jeu. »⁷⁴⁹

Alors que les corps commencent à se réduire à des formules algébriques, et les performances exposées comme celles des machines, la lutte fait toujours référence à la nature (« fort comme un chêne », ...). De plus la spécialisation athlétique n'a pas encore opéré : le lutteur participe souvent à d'autres jeux toute comme la grande diversité proposée par les nouveaux sports a permis la naissance de « sportsmen », au début du XX^e siècle, qui se définissent surtout par leur éclectisme : un tel était à la fois athlète et footballeur, tel autre gymnaste et basketteur. Le règne de la spécialisation n'avait pas encore touché le monde du sport.

Les mises en jeu du corps sont instables et sous la triple dépendance des rapports au temps, à l'espace, aux conventions et aux techniques. En ces termes, les évolutions structurelles de la société permettent d'identifier une rupture entre société rurale traditionnelle et société industrielle ; les rapports au corps en sont dépendants, les utilisations du temps de travail et du temps libéré également.

3.4.2. *Gouren et novations plastiques.*

Les corps à corps et la façon de les traiter, notamment dans la sculpture, rappelle Delouche⁷⁵⁰ sont marqués par les modèles académiques antiques. A la bascule des XIX^e et XX^e siècles, alors que les courants traditionnels se perpétuent, une nouvelle génération d'artistes va puiser en Bretagne les éléments d'un renouvellement. Après

⁷⁴⁹ Vigarello, 1988.

⁷⁵⁰ Delouche D., « La lutte bretonne vue par les artistes (1798-1930) », *MSHAB*, n°71, 1994, pp.315-344.

avoir été au XIX^e siècle terre de prédilection des artistes académiques, la « région », notamment sous les impulsions de Gauguin et Sérusier, est entrée dans l'histoire des grands mouvements déterminants de l'art⁷⁵¹.

Sans conteste, le XX^e siècle fut, pour les arts en Bretagne, moins stimulant que ne l'a été la fin du siècle précédent, quand à l'instar de la tradition et de l'académisme, tous les mouvements novateurs y trouvèrent un tremplin. Gauguin⁷⁵² dans *Les enfants luttant* (1888), Sérusier⁷⁵³ dans *La lutte bretonne* (1890-1891) comme plus tard Jean Lachaud proposent des équivalents plastiques. Les artistes aborderont désormais le thème, libérés des contraintes du réalisme.

Dans la perspective de la tradition qui fait des jeux de luttes un combat symbolique du bien et du mal⁷⁵⁴, un duel misant des morts symboliques, Paul Gauguin⁷⁵⁵ dans *La vision après le sermon* (1888) et Maurice Denis⁷⁵⁶ dans *Le combat de Jacob et de l'ange* (1893) proposent une transposition religieuse dans des œuvres picturalement novatrices. Les représentations de la lutte du bien et du mal, sous la forme d'affrontements entre deux hommes, ont connu un succès qui ne s'est pas démenti au cours des siècles et connaissent un regain d'intérêt fin XIX^e-début XX^e siècle. Le registre n'est pas étranger aux luttes bretonnes. Les croix celtiques irlandaises témoignent déjà des connotations spirituelle ou religieuse des luttes celtiques. D'autre part, souvent organisés à l'occasion des ad-pardons (fête profane faisant suite au pardon), les tournois de gouren seront même interdits par les ecclésiastiques. Dans les fiefs où il est fortement enraciné, Creston a lui recueilli un cantique qui élargit la symbolique de la lutte au combat manichéen chrétien : « *Nous mettrons lamm tous les diables, bien chaque évêque en chaque temps comme en un stade est lutteur. En lice toujours pour la gloire de Dieu et le sauvetage de chaque âme.* »⁷⁵⁷

Bouët décrit lui : « *Une cérémonie touchante précède le combat : les deux adversaires s'avancant l'un vers l'autre d'un air religieux, font le signe de croix, se frappent dans*

⁷⁵¹ Andrieux J.-Y. & Grivel M. *Bretagne, art, création, société*, Rennes, PUR, 1997 ; Cariou A., *Les peintres de Pont-Aven*. Rennes, Editions Ouest-France, 1994.

⁷⁵² Cf. annexes p.464.

⁷⁵³ Cf. annexes p.453.

⁷⁵⁴ Barthes R., « Le monde où l'on catche », dans *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

⁷⁵⁵ Cf. annexes p.465.

⁷⁵⁶ Cf. annexes p.466.

⁷⁵⁷ Creston, *op. cit.*.

*la main et se jurent qu'ils resteront amis après comme avant le combat ; qu'ils sont chrétiens et n'ont eu recours à aucune herbe enchantée ni à ces pactes avec le diable, grâce auxquels la force d'un cheval ou d'un taureau l'abandonne tout à coup pour passer dans le corps d'un lutteur, au prix de sa damnation éternelle ! »*⁷⁵⁸

Impressionniste, Gauguin explore différentes techniques picturales. Le cloisonnisme, qu'il oppose au néo-impressionnisme, inspiré par l'art primitif et les estampes japonaises, qui circulent alors en abondance, l'aident à trouver de nouvelles formules plastiques pour échapper au réalisme. Son style se caractérise par des œuvres synthétiques, mystérieuses et expressives comme *La Vision après le sermon*. Adopté par ses disciples, le cloisonnisme sera l'estampe des tableaux de l'école de Pont-Aven. Ce tableau-manifeste avec ses aplats de couleurs pures, saturées et entourés de larges cernes sombres, d'un trait marqué, à la manière des estampes ou des vitraux, l'absence de perspective géométrique, des formes abrégées en arabesques décoratives, avec une mise en page et un cadrage japonisants, façonne la nouvelle syntaxe plastique : le synthétisme. La lumière, émanant seulement de la couleur, élimine les ombres et le modelé.

Pour la première fois, Gauguin incorpore un élément irréel dans son célèbre tableau peint à Pont-Aven et aussi intitulé *La lutte de Jacob avec l'Ange*. Le sujet annoncé par le titre correspond au seul fond de l'image. Des Bretonnes aussi plates que des images forment un demi-cercle, encadrant une vision de la lutte de Jacob avec l'ange, que le prêtre (à droite au premier plan) vient de décrire dans son sermon. Quel genre de sermon ces paroissiennes écoutent-elles puisqu'il n'y a pas, dans la liturgie, de lecture du passage de la Lutte avec l'Ange (Genèse 32). Au demeurant, elles méditent un extrait obscur peu pratiqué par les commentateurs chrétiens. Mais revenons à la peinture. Jamais lutte n'a exprimé autant de tension : les muscles et les nerfs sont à leur maximum⁷⁵⁹. Thème pictural maintes fois représenté (en particulier par Rembrandt), la lutte de Jacob avec l'Envoyé de Dieu est ici réduite à la portion congrue. D'évidence, ce qui intéresse le peintre n'est pas de produire la nième version de cet épisode célèbre de l'histoire religieuse, mais de nous offrir ce dernier en tant qu'objet de croyance populaire. La lutte est ici une allégorie : même placée dans le champ visuel des

⁷⁵⁸ Bouët, *op. cit.*.

⁷⁵⁹ Jacob en gardera quelque chose. Le nerf sciatique sera exclu de la viande consommable chez les juifs.

« spectatrices », personne ne la regarde. Dans une lettre à Van Gogh, Gauguin avoue que le paysage et l'ange n'existent que dans l'imagination des personnages. Cela renforce l'attitude de ces femmes dévotes intériorisant ce qu'elles viennent d'entendre dans le sermon du prêtre. Il a suffi pour cela d'une distribution simple de l'espace : grand aplat rouge barré d'un arbre frontalier bien/mal, rappelant le pommier biblique mais aussi l'arbre à prix des luttes, une vachette pour la couleur locale, et des costumes pour la solennité. Il est le seul artiste à représenter un bovidé dans la lice d'un combat un peu à part, il est vrai. Ce pourrait être le symbole des troupeaux de Jacob, mais aussi le prix exceptionnel pour un combat exceptionnel. Les grandes coiffes, comme des casques, ont l'air de juges-arbitres, mais les visages sont au recueillement. La lice est rouge, couleur du Saint-Esprit, appelé aussi autrefois Saint-Amour, mais c'est également le rouge diabolique dans la symbolique religieuse ou encore celui de la passion, peut-être celle pour les luttes.

La force des images plates de l'art des fresques, c'est qu'elles réunissent en une synthèse ce que la représentation, depuis le Moyen Âge, s'est toujours ingéniée à séparer : l'objet (la vision) et le sujet (ceux à qui cette vision s'impose). De fait, la teneur subjective de la vision des Bretonnes (l'Ange et Jacob) s'objective au point de se constituer comme un fragment du monde (le même sol se distribue de part et d'autre de l'arbre), tandis qu'inversement, la réalité, désignée comme telle par l'artiste (les femmes sortant de la messe), se présente avec la subjective naïveté de l'imaginaire populaire. De cette unité stylistique où nulle solution de continuité ne vient différencier le quotidien de la rêverie, naît cette confusion où le merveilleux sacré semble partie prenante de la vie de ces paroissiennes pieuses et simples. Cet horizon religieux, qui s'articule si solidement au tout venant de l'existence, semble nous dire que les Bretonnes de Gauguin ont la foi chevillée au corps. Telle semble être la leçon symboliste de cette œuvre.

Ce style constitue le premier essai de Gauguin pour introduire dans un tableau un motif imaginaire, enfreignant le principe de stricte réalité en vigueur depuis Courbet. Maurice Denis, Paul Sérusier feront partie de ce mouvement. Sa recherche allait dans le sens d'une simplification des formes, il élimine les détails pour ne garder que la forme essentielle, simplification obtenue par l'usage du cerne et de l'aplat de couleur. L'art est une abstraction dit-il. Il n'observe plus une nature dont il veut seulement traduire

l'équivalent. Son tableau, tout de suggestion, veut réaliser l'équivalent de la sensation, il reflète aussi son combat pour imposer le style.

3.5. Fonctions du jeu

3.5.1. Communauté et sociabilités.

Il importe de comprendre ce que, au cours de ce XIX^e siècle, dans le cas précis des jeux populaires et de tradition, l'axe de la communauté représente. Dans les jeux villageois s'exprimaient un certain nombre de principes identitaires et se jouaient des processus de reproduction sociale ou privée (mariages) propres aux communautés concernées. Lors de ceux-ci, comme lors des danses, la communauté entière, et exclusive, est présente, unie, comme pour les travaux collectifs : « *La danse permettait à la communauté de se sentir presque comme un seul et même homme.* »⁷⁶⁰

Rien d'autre, bien sûr, que l'importance et le rôle du jeu dans la constitution des identités : l'affirmation de groupes face à d'autres et de l'individu dans le groupe. Les jeux venaient cycliquement célébrer la rencontre sociale ouverte à tous et permettaient d'attester de la vitalité d'une collectivité dans la diversité de ses membres.

Le jeu travaille les frontières et l'unité du groupe. Exutoire des passions locales, la lutte est aussi un exutoire de passions intestines au groupe, une expression de rivalités précises. La communauté d'appartenance commande, autrement dit, l'engagement, dessine le sens des affrontements et la force des soutiens, impose jusque dans le dispositif de chaque partie la logique des solidarités et des oppositions. « *Que la place du jeu soit précieuse ne fait aucun doute ; réglant des sociabilités et des agressivités, elle donne issue à des pulsions qui ailleurs ne pourraient s'exprimer.* »⁷⁶¹

Le jeu est un facteur d'ordre et de stabilité dans une société non contractuelle, celle où la coutume domine encore sur la loi, il est un moyen de s'exprimer. Le vainqueur exhibe devant tous force ou adresse.

Les pardons représentaient la fête de la communauté : jeunes et vieux, femmes et enfants, hommes et vieillards, paroissiens et étrangers s'y côtoyaient. Ces pratiques

⁷⁶⁰ Guilcher, *op. cit.*.

⁷⁶¹ Vigarello, *Du jeu ancien au show sportif*, Paris, Seuil, 2002, p.8.

drainent l'intérêt et la présence de toutes les classes d'âge : « *Il faut être né de la race (...) pour sentir quelle place immense occupe dans la vie du breton le pardon de sa paroisse ou de son quartier. Enfant, il y est mené par sa mère en ses beaux vêtements neufs (...), adolescent nubile, c'est là qu'il noue amitié avec quelque "douce" (...). Là il se fiance dans un furtif serrement de mains, dans un regard (...). Vieux, il vient contempler la joie des jeunes et savourer en paix cette courte trêve à son labeur, que le génie du lieu lui a ménagé.* »⁷⁶²

Entre adolescence et vieillesse cependant, les pratiques ludiques et physiques retiennent l'attention de tous, tout en accentuant la dimension sexuée des rôles auxquels renvoie la pratique, les hommes pratiquant pendant que les filles admirent leurs exploits... Quand « *On découvrait une perche, un essieu, des quilles, des galoches, jeux agrestes et primitifs. Les jeunes filles sagement assises sur le talus, à l'ombre des chênes séculaires, regardaient, admiratives, les mâles fiers de leur savoir-faire. Et les vieillards, hochant leur tête chenue, se souvenaient. Eux aussi, en leur temps, avaient étonné les filles.* »⁷⁶³

3.5.2. Le gouren dans la société traditionnelle : la montée des contraintes sociales.

Jusqu'ici, les archives afférentes aux jeux bretons relatent essentiellement les violences physiques au cours de rencontres de *soules* ou *vellad*, rixes se réglant aux poings, en duels ou collectives, sinon lors de jeux divers tel que celui de la décapitation du coq. Les descriptions dithyrambiques de Souvestre au XIX^e siècle au sujet d'une partie de soule cadrent l'importance des ébats : « *on reste confondu devant les dizaines de blessés de la soule de 1843 à Pleumeur-Gautier, ou les quarante noyés de celle de Pont l'Abbé (...). Mais quel beau symbole que ces Bretons poursuivant une manière d'idéal jusqu'à en mourir !* »⁷⁶⁴

Sous des influences conjuguées - répressions, euphémisation de la violence, pacification des mœurs, acculturation, concurrence et autres transformations du monde social - la lutte « *perdit de plus en plus souvent son caractère meurtrier qui lui valut d'être*

⁷⁶² Le Braz, *op. cit.*, p.9-10.

⁷⁶³ Priser, *op. cit.*, p.109.

⁷⁶⁴ Souvestre, *op. cit.*.

interdite assez souvent »⁷⁶⁵. Cette vision insiste sur des manifestations exceptionnelles des jeux dans des sociétés où les seuils de sensibilité à ces violences étaient bien plus importants que les nôtres. Mais, les excès alors stigmatisés voire généralisés au sujet des jeux traditionnels ne doivent pas voiler certaines conceptions morales. On ne peut prétendre que la société traditionnelle reposait sur l'immoralité et la sauvagerie. « *C'est par une illusion d'optique, généralement, que les historiens ont retenu les aspects violents ou dramatiques des jeux populaires. Il est bien évident que la chronique savante ne pouvait retenir de ces manifestations que les traits exceptionnels.* »⁷⁶⁶

Si les sources décrivent l'intensité, la rudesse et l'opiniâtreté des combats, proportionnellement, peu d'entre elles signalent blessures, accidents ou violences graves. Nous n'irons pas jusqu'à en conclure unanimement comme l'avance Kerdraon⁷⁶⁷ que la mort est plus exceptionnelle dans l'histoire du gouren que dans celles d'autres pratiques comme la soule puisque nous ne disposons pas en proportion de données permettant une comparaison matérielle fiable.

Tout comme aux siècles précédents, le public connaisseur, mais bien souvent décrit comme partial, chauvin, déchaîné, entourait les lutteurs. Des estampes des XVIII^e et XIX^e siècles, nous montrent rappelons-le des *commissaires* passant devant la foule en la menaçant de fouets et de poêles pour maintenir les spectateurs à distance et protéger l'espace où se déroulait la lutte. Ce « privilège » était accordé aux hommes importants, réputés pour leur ascendant et pour leur calme, Si le rôle de la « police » des luttes consiste à faire respecter le pacte ponctuel, Cottonnec note que « *souvent leur amitié pour un lutteur ou une rivalité de clocher rendait leur arbitrage partial. Des contestations s'élevaient nombreuses, déclenchant parfois la bagarre générale. Certains arbitres et certains lutteurs durent parfois fuir en catimini pour ne pas être écharpés par la foule déchaînée qui, dans certains villages, forçait la décision des arbitres.* »⁷⁶⁸

Ces désordres publics seront alors réprimés, au nom des valeurs qui s'affirment, liberté individuelle et ordre public. Les rituels collectifs seront désormais pacifiés et

⁷⁶⁵ Hélias Per Jakez in Creston, *op. cit.*.

⁷⁶⁶ Barreau, *op. cit.*, p.16.

⁷⁶⁷ Kerdraon, *op. cit.*, p.13.

⁷⁶⁸ Cottonnec, *op. cit.*.

affectés à des temps et des espaces spécifiques : ce processus décrit par Weber comme le « *désenchantement du monde* ». Les violences communautaires sont particulièrement réprimées par l'Etat au nom de cette illégitimité ainsi que par l'école et le clergé au nom de l'immoralité. L'euphémisation des mœurs ne se limite pas à la montée des contrôles institutionnels, certes l'interdiction des violences contribue à la pacification de l'espace, mais la maîtrise des pulsions et les fortes autocontraintes limitent également l'initiative des individus ; on assiste simultanément à une « *répression et une transformation de l'affectivité du fait d'un conditionnement "prenant" le caractère d'une habitude pour ainsi dire automatique.* »⁷⁶⁹

La compréhension des enjeux corporels nécessite ce double repère : le glissement des zones d'insécurité indéterminées à un espace pacifié, le glissement des contraintes collectives aux autocontraintes individuelles.

De rares représentations comme celles d'Alfred Darjou (1832-1874) dans son *Voyage comique et pittoresque en Bretagne*, publié en 1859, ironisent en présentant les combats tel des affrontements sauvages : « *Les luttes, comme ça rappelle l'Antique !* »⁷⁷⁰.

Intimidations, accidents, violences volontaires et involontaires, symboliques ou physiques n'émergent pourtant pas de manière redondante dans l'histoire de ce sport traditionnel. De tels actes peu décrit par les témoins confortent les discours des acteurs érigeant la noblesse de l'activité comme ancestrale. Dans la société traditionnelle, où l'on répète souvent que les seuils de tolérance face aux violences sont importants, le rapport au corps est également différent. Tout de même, la mutation des pratiques corporelles interprétée comme un « *processus de civilisation* » par Elias, tend à développer une maîtrise des pulsions agressives par l'intériorisation des règles et des valeurs sociales.

Même si « *Les joueurs de jeux bretons se manifestent comme une population excessive (...). Total engagement des joueurs, endurance, fermeté et insensibilité à la douleur* »⁷⁷¹. C'est aussi faire taire toutes les manifestations de son corps, en faire disparaître tout ce qui est de l'ordre de la nature. L'imaginaire du tour de force ne peut

⁷⁶⁹ Elias, 1973, p.271.

⁷⁷⁰ Cf. annexes p.456.

⁷⁷¹ Guillou, *op. cit.*.

être isolé de son usage et doit rester sous le contrôle des qualités viriles : énergie, volonté, courage, sang-froid, coup d'œil décision, fermeté et ténacité, goût de l'effort, emprise sur soi et confiance en soi (etc.). Les lutteurs se manifestent par leur attachement à ces valeurs, bien vite considérées comme archaïques tant dans le modelage du corps que dans ses usages, particulièrement à partir du XIX^e siècle. Les promoteurs des gymnastiques et des sports discréditeront le retard culturel paysan et la méconnaissance des règles du « bon usage du corps » : usage quotidien, hygiénique, professionnel, ludique. Mais si les luttes connaissent d'indiscutables pertes de notoriété, le gouren reste populaire jusqu'au XX^e siècle.

3.5.3. La construction de la figure du lutteur.

Comme nous l'avons énoncé dans le chapitre introductif, les meilleurs lutteurs bretons semblent avoir bénéficié d'une renommée importante à tel point que certains ducs n'oublient pas de se faire escorter par eux lors de leurs voyages officiels, pour porter haut l'image du duché à l'étranger. Ce serait donc « *Par tradition, [que] le paysan breton affectionne les jeux de force plus que ceux d'adresse et les compétitions que nous appelons aujourd'hui "Jeux athlétiques bretons" (...).* »⁷⁷² Les celtes sont d'ailleurs souvent décrits dans la littérature comme des hommes aimant le défi, les jeux de force et l'adresse. Kerdraon note que « *Déjà, pendant l'Antiquité, des voyageurs grecs (...) avaient fait remarquer le tempérament fougueux, joueur et querelleur des Celtes, ces barbares issus des tribus de l'Occident. Les Celtes sont connus comme étant des hommes aimant le défi, les jeux de force et d'adresse. Les Mabinogion, sorte d'Illiade celtique, et les romans de La Table Ronde montrent qu'au Moyen Age, les Celtes excellaient dans divers jeux comme la course, le lancer du javelot, de la pierre lourde et ... la lutte. (...) Cette passion, chez les Celtes, pour la rivalité dans les jeux et exercices physiques est illustrée dans le livre de Leinster (...).* »⁷⁷³

Mais comment comprendre cette naturalisation des tendances aux jeux, telle une approche « généticienne » de la transmission de l'héritage, alors même qu'elles

⁷⁷² Tascon L., *Sport en Morbihan des origines à 1940*, Catalogue d'exposition des Archives départementales du Morbihan, Vannes, 1980, p.27-31.

⁷⁷³ Kerdraon, *op. cit.*, p.4.

apparaissent comme des constantes culturellement vécues et différenciées⁷⁷⁴ ? Sur quels socles et par quels biais se construit le profil sociologique du lutteur breton ?

« Le lutteur breton » (Bibliothèque Nationale de Paris – Manuscrits, 1853)

« I

*Amis, faisons remplir nos verres
Par notre féal échanton
Je vais vous chanter une chanson
Sur un lutteur de nos frères
Sur un vaillant lutteur breton*

III

*Sa barque est toujours la plus vive
Et quand Yvon rame à bâbord,
Il faut deux rameurs à tribord,
Ou la barque sitôt dérive
Tant Yvon le lutteur est fort.*

V

*On n'attache pas mince gloire
A tenir le chapeau d'Yvon
Quand il lutte dans un pardon
Pour relever par sa victoire
La gloire et l'honneur du canton*

II

*Soit de la lutte ou de la soule
Yvon revient toujours vainqueur
Et le nom d'Yvon le lutteur
Suffit pour jeter dans la foule
L'amour, le respect et la peur*

IV

*Nos vieux lutteurs, je vous l'assure
Sont tous aussi fiers que des rois
Lorsqu'ils ont pu dire une fois :
D'Yvon j'ai serré la ceinture
A m'en tirer le sang des doigts.*

VI

*Dans nos fêtes de la Bretagne
Avec du cidre nous trinquons
Et loin du pays nous préférons
Du pur jus, non de Champagne
Pour boire à nos lutteurs bretons. »*

Les lutteurs incarnent la force des hommes de la communauté ; ils représentent le clan ou la paroisse auxquels ils appartiennent. Seule demeure la volonté d'excellence et de domination symbolique de chaque paroisse, dans l'exercice de force : le champion témoigne et vainc pour la communauté. Les jeux de force, exclusivement masculins, visent à signifier la puissance d'un homme (le champion), d'un groupe ou d'une communauté. Saint-Germain symbolise cette tradition en dessinant un lutteur tenant à bout de bras l'agneau qu'il a gagné et porté en triomphe par la communauté⁷⁷⁵.

Chaque communauté soutient son champion lors des rencontres ou des confrontations intercommunautaires, comme elle surveille et protège tout paroissien : mettant en évidence ce sentiment d'identité et d'appartenance à un groupe, le terme d'étranger s'oppose à celui de pays (paroisse, commune, canton) révélant une appropriation réduite de l'espace et des tensions vives. Déficit routier, absence de transports, mobilité réduite des personnes, participent à ce panorama.

⁷⁷⁴ Liponski W., *L'Encyclopédie des sports*, Poznan, Editions Gründ, [2003] 2005.

⁷⁷⁵ Cf. annexes p.458.

Prestige et puissance de la communauté, stratégies matrimoniales (etc.) lors des luttes, des danses comme des jeux, les enjeux dépassent la seule gloire du champion et concernent l'honneur du pays⁷⁷⁶. La compétition physique existe donc bien et met en scène les oppositions au sein des villages ou bien entre les villages. « *Parfois exacerbé, ce sentiment n'a rien à envier au chauvinisme contemporain.* »⁷⁷⁷

*« Le lutteur, en tous cas, a toujours nettement conscience de ce qu'il représente aux yeux de ses concitoyens, mais rares sont les lutteurs qui en tirent vanité. (...) Il est vrai que le lutteur Breton n'est pas considéré comme un demi-dieu, comme l'est le champion sportif dans la civilisation moderne, qu'il n'a pas la tête tournée par la griserie de la fortune, de la popularité sous toutes ses formes. Il est simplement pour eux l'incarnation de la force des hommes de la commune, des vertus et de la supériorité de la paroisse ou du clan. Il n'est pas hors du clan, il en fait partie intégrante. Cette différence fondamentale et le caractère archaïque, traditionnel, chargé de tout un lourd passé mythique et historique, séparent nettement l'exercice physique rituel des Celtes, devenu au cours des âges, la lutte bretonne, du sport de la civilisation mécanique moderne. »*⁷⁷⁸

Dans les jeux traditionnels le résultat le résultat est davantage circonscrit à l'exploit du moment, moins importante la victoire, moins importante aussi la défaite. Le champion n'est que le champion d'un jour, même s'il devient pour un instant le porte drapeau de sa communauté. La notion de record n'existe pas.

Dans la société rurale bretonne, jusqu'au XX^e siècle, des qualités telles que la force, et l'adresse prédominent, et l'honneur est une valeur essentielle. De nombreux concours ont lieu, dont les gagnants sont pris comme modèles et deviennent la fierté de leur communauté. La ferveur populaire pour les luttes contribue à faire des lutteurs des personnages hors norme, quasi légendaires, porte-drapeaux de leurs familles, fierté de leurs groupes de travail, et gloire de leurs paroisses.

Après une victoire, « *les gars de Fouesnant ont bientôt forcé la lice, au risque de broyer sous leurs pieds le malheureux Pogam, encore gisant. Yan Bras, enlevé sur les bras et sur les épaules, comme sur des pavois, est présenté aux applaudissements et à l'admiration de l'assemblée.* »⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Martin P., *Echos de la Cornouaille, Scaër Guiscriff et Gourin, le vrai pays des luttes*, Lorient, Le Bayon-Roger, 1929, p.28.

⁷⁷⁷ Lacombe, *op. cit.*, p.155.

⁷⁷⁸ Creston, *op. cit.*.

⁷⁷⁹ Dufilhol alias Kerardven, *op. cit.*.

Le culte de l'homme fort conduit souvent au désir de se distinguer. Pour des hommes souvent issus de familles nombreuses et d'humble condition, l'attrait de gains même modestes est décisif.

On prône la « modestie », notion semblable en apparence à celle de « modération » en fait, très différente. Etre modeste, c'est faire taire toutes les manifestations de son corps, en faire disparaître tout ce qui est de l'ordre de la nature. Etre modéré au contraire, c'est l'utiliser en le faisant correspondre au rythme de l'univers. Un tel enseignement ne pouvait avoir qu'une portée faible en milieu rural où, au contraire, les qualités sensibles sont développées, valorisées en vue du travail physique : « *Les joueurs de jeux bretons se manifestent comme une population excessive.* »⁷⁸⁰ Il semble paradoxalement que les rapports entretenus entre sports modernes et corps confortent, dans leurs développements compétitifs, des formes proches : excès, ascétisme, souffrance (etc.).

Pourtant, le regard porté par les touristes sur les autochtones est peu flatteur : « *Les femmes sont de taille courte, elles sont solidement bâties et courent comme des indiens sur la plante des pieds. Elles gardent toujours la bouche ouverte et montrent les dents, qu'elles gardent serrées.* »⁷⁸¹ De nombreux travaux d'historiens attestent des travaux de force quotidiens réalisés par les paysannes. « *La force physique est aussi appréciée chez les femmes. Si l'on est sensible à la beauté des jeunes filles, le sentiment est mitigé. On se méfie de la beauté. Une femme forte, bien charpentée, alignant ses performances sur celles des hommes est respectée, crainte.* »⁷⁸² Dans la société paysanne, la force ou la rudesse physique attribue les places et les fonctions des hommes : c'est aussi dans le corps que s'éprouve le passage de l'enfance à l'état d'adulte. Par contre, la femme trop grasse est taxée de paresse, et la femme trop maigre est pareillement raillée.

Le temps de la mécanisation agricole a porté un lourd préjudice à cet ordonnancement du monde ; la référence au stéréotype de l'homme fort est pourtant loin d'avoir disparue. De la puissance musculaire originelle seulement, une translation est observée vers des compétences techniques nouvelles ; l'efficacité du couple homme-

⁷⁸⁰ Guillou, *op. cit.*, p.361.

⁷⁸¹ Steel F., « The fascination of Brittany, des mœurs étranges », *Ar Men*, n°73, janvier 1996.

⁷⁸² Guillou, *op. cit.*, p.360.

outil est recherchée. Des concours agricoles sont organisés pour valider techniques, outils et savoir-faire. Quant aux jeux de force traditionnels, ils perdurent sous des formes plus ou moins folklorisées et/ou modifiées, validant la force de la maturité.

Les bêtes constituent dans cette société un capital à préserver. Le cheval y occupe une place particulièrement valorisée, il est à la fois l'orgueil et l'instrument de travail de son propriétaire. Les expressions populaires le signifient : « *Bon Dieu d'en haut, prends ma femme, laisse les chevaux* »⁷⁸³. Bien plus tard, cette déconsidération apparente des femmes perdurera. « *Aujourd'hui encore (...) le fermier ne s'inquiète guère de la santé de sa femme (...) au contraire son bétail est malade, il se hâte d'aller chercher pour lui des remèdes.* »⁷⁸⁴

La gaucherie paysanne est souvent décrite dans ces termes : démarche lourde, pesante, inélégante et marche parfois à l'amble... peut-être est-ce la conséquence du port des sabots. Les officiers qui devront transformer la démarche paysanne des appelés des campagnes en démarche militaire s'en plaignent également.

« *Pour autant, on ne peut ignorer l'élancement des églises et la finesse de leurs décors, ou la richesse de la broderie et de la dentelle traditionnelle, qui témoignent de compétences délicates.* »⁷⁸⁵

Enfin, les lutteurs se recrutaient essentiellement parmi les cultivateurs, les forgerons, les meuniers. Autrement dit parmi une population masculine issue de la ruralité et de ses corporations. Interrogeant la représentativité spatiale et sociale des lutteurs, Creston affirme leur origine exclusivement paysanne jusqu'à la grande guerre⁷⁸⁶. Leur recrutement se fait rarement hors des limites de la paroisse ou du canton, voire des « pays » limitrophes lorsqu'il s'agit d'affrontements, guère davantage en dehors des occasions de grands pardons.

Un collectage⁷⁸⁷ a été entrepris par le collectif ARMEL pour recenser les lutteurs de cette époque et leur profil sociologique. Malheureusement, les travaux n'étant pas

⁷⁸³ Sébillot, 1968, p.141.

⁷⁸⁴ Audibert A., *La femme en Bretagne*, Luçon, Gisserot, 1993, p.91.

⁷⁸⁵ Lacombe, *op. cit.*.

⁷⁸⁶ Creston, *op. cit.*.

⁷⁸⁷ Ces résultats constituent un travail annexe en cours de réalisation. Le collectage s'appuie sur tous types d'archives pouvant témoigner de l'identité des lutteurs participant à des tournois : affiches, programmes, articles de journaux annonçant les résultats de tournois (etc.). Il est complété par des recherches généalogiques permettant de mettre à jour les filiations entre lutteurs, mais aussi l'origine

encore aboutis nous ne pouvons les produire, seulement les premières tendances confortent le témoignage de Creston.

3.5.4. Prix et récompenses

L'annonce des luttes faite par le crieur public : « *Que ceux qui entendent écoutent cette annonce et la redisent aux sourds. Tous les lutteurs sont appelés, l'arbre portera ses fruits comme le pommier ses pommes* »⁷⁸⁸ Ici, référence est faite au mât de cocagne portant les prix destinés aux lutteurs présentés par la métaphore « *l'arbre portera ses fruits comme le pommier ses pommes* » ; d'ailleurs le mât ressemblait bien souvent à une branche d'arbre plus qu'à un véritable mât, tout au moins dans la première moitié du XIX^e siècle : « (...) « *l'arbre* », grande branche plantée en terre sur laquelle sont accrochés les divers objets constituant les prix. »⁷⁸⁹.

Les iconographies si elles informent qu'agneaux ou béliers, mouchoirs, étoffes de facture variées et autres chapeaux font œuvre de prix, elles n'atteignent pas les précisions d'autres types de documents comme les programmes et affiches annonçant les festivités : paquets de tabac, argent et plus rarement bovidés pouvaient aussi faire office de récompenses.

Louis Antoine Dufilhol affirme, dans son roman *Guionvac'h*⁷⁹⁰, que Naël le vieux lutteur avait gagné « *mille prix, qu'il avait fourni sa maison de ceintures, de mouchoirs, de bonnets* » et faisait de lui un lutteur réputé.

Soulignons aussi que « Ar maout », le mouton mâle, le bélier, désigne à la fois l'animal, une épreuve de la lutte bretonne et le vainqueur de celle-ci. L'homme est identifié à l'animal.

« *Par contre le texte suivant, de 1365-70, extrait du « Prologue général aux Contes de Canterbury* », par Geoffrey Chaucer, nous montre un prix très

sociale et géographique de chaque protagoniste. Nous tentons chaque fois que possible d'obtenir un portrait ou une photographie de ces lutteurs et d'annoter leur palmarès afin de constituer un fichier des lutteurs le plus complet et exhaustif possible. A terme un tel collectage permettra de mettre à jour nombres d'éléments éclairants sur les luttes et leurs évolutions : prix, recrutements, fiefs, mobilités des lutteurs pour les tournois, pratiquants occasionnels ou fidèles, etc..

⁷⁸⁸ Sébillot, 1968.

⁷⁸⁹ Sébillot, 1968.

⁷⁹⁰ Dufilhol Louis-Antoine écrit sous le pseudonyme de Kerardven L., *Guionvac'h, études sur la Bretagne*, Paris, Ebrard, 1835.

symbolique et qui sera beaucoup réutilisé en Bretagne au 19^{ème} siècle, le bélier. Le champion était lui d'une profession que l'on retrouvait également beaucoup chez les lutteurs de Bretagne, il était meunier, un homme qui chargeait et montait tous les jours de lourds sacs de farine au moulin. (...) Le mouton est l'animal qui est aujourd'hui encore porté sur les épaules du vainqueur en Serbie, en Bulgarie, en Macédoine, comme en Bretagne d'ailleurs. (...)

*Quelle peut être la représentation symbolique de ce bélier ? Nous connaissons les expressions bretonnes *deuet ar maout ganit ?* ou *Aet eo ar maout gantan* qui signifient : *Est-ce que tu as gagné ?* (la traduction littérale étant « *est-ce que le bélier est venu à toi ?* ») Cette expression est d'ailleurs toujours utilisée pour n'importe quelle compétition de jeu. L'on sait que le mouton était le prix de certaines luttes au 13^{ème} siècle et qu'il l'est toujours aujourd'hui, pas seulement en Bretagne, mais dans les Balkans par exemple. L'offre d'un mouton, pour célébrer le sacrifice d'Abraham (Abraham qui souhaitait avoir un fils, avait fait la promesse d'offrir son premier fils en sacrifice. Alors qu'il s'apprêtait à égorger l'enfant, Dieu intervint en faisant descendre un bélier en victime de substitution.), est un rite assez répandu, commun aux religions Chrétiennes, Juive et musulmane. (...) Il est de même connu qu'au Moyen Age le mouton était l'animal formant majoritairement les troupeaux dans les campagnes. C'était donc peut-être à la fois le prix qu'on avait sous la main et également le symbole de l'opulence. Là encore cette pratique semble être une vieille résurgence d'un passé très lointain. »⁷⁹¹*

Conclusion

D'une partie de luttes à une autre, les règles sont semblables mais non identiques, laissant à chaque partie la liberté de conclure un pacte singulier entre les participants : *« Les dispositifs du jeu changent encore avec les cultures et les terroirs, variant avec les habitudes locales, les sensibilités, confirmant l'impossibilité de rencontre entre des communautés éloignées. Rien d'autre en définitive qu'un fourmillement de pratiques effervescentes, passionnelles, émiettées, dans des environnements toujours « locaux ». »*⁷⁹²

Mais les nouveaux regards portés au corps et l'accélération de la pénétration de ces terroirs par les modernités politiques, culturelles et économiques vont venir troubler ces ordres et conventions temporaires. Dans ce sens, la politique républicaine de construction de l'Etat-Nation va constituer un virage essentiel dans les modes de

⁷⁹¹ Jaouen, 2005, p.57-58.

⁷⁹² Vigarello, 2002, p.18.

sociabilités et de jeu dans la société traditionnelle bretonne ; d'autant que la Première Guerre mondiale va bientôt mettre en péril les lieux traditionnels de la transmission.

3. La bascule républicaine.

Alors que s'affirment tout au long du XIX^e siècle la valeur du travail et la nécessité du contrôle physique, moral et social des masses (hygiène, ordre, lutte antialcoolique, etc.), l'idée de nation et d'unité nationale a engendré corrélativement des formes de répression des patrimoines et spécificités culturelles régionales. La Troisième République a largement œuvré par le biais de l'école, de l'armée et des associations patriotiques à l'apprentissage d'une grammaire du corps privilégiant la rationalité des mouvements, la gestion disciplinée des corps. Apprentissage civique de la cohésion nationale qui s'est incarné dans la promotion de gymnastiques roboratives. Ce modèle se distinguait nettement du modèle sportif importé d'Outre-Manche et d'ailleurs largement contesté en France tant sur les plans politique, culturel que pédagogique ou médical⁷⁹³. Le projet gymnastique des Républicains visait aussi, naturellement, à opposer aux ancrages régionaux et au morcellement des traditions corporelles de terroirs une alternative culturelle et éducative destinée à renforcer le sentiment d'appartenance à la nation.

Traditionnellement, les pays bretons se différenciaient du reste de la nation par la langue, les dialectes, mais aussi par les coiffes, les costumes, les danses, les us et coutumes, bref, toute une subtile palette de caractéristiques qui ont en commun d'avoir été minorées particulièrement au XIX^e siècle, au profit d'une culture nationale et républicaine en devenir. Les nouvelles exigences de la société française en pleine mutation nécessitaient de redéfinir les modalités légitimes de l'incorporation des individus au corps de la nation et donc des manières d'être, de penser, de parler et de se comporter. Parmi les institutions qui ont largement concouru à transformer les petits « sauvageons » bretons en légions de bon Français, l'école et les instituteurs, les « hussards noirs de la République », largement relayés par l'armée et dans une certaine

⁷⁹³ Arnaud P., « Les deux voies d'intégration du sport dans l'institution scolaire », dans Arnaud P., Terret T. (dir.), *Education et Politiques sportives. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, CTHS, 1995.

mesure l'église, constituent les pièces maîtresse du système : l'école doit « *insuffler un point de vue national dans des consciences régionales* ». ⁷⁹⁴

L'Etat français, encore sous le coup de la défaite face à la Prusse, affirme avec autorité sa volonté de renforcer l'unité nationale : la laïcité, une éducation et une culture communes y compris au plan corporel, le Français comme langue officielle apparaissent comme autant de système d'éradication des particularismes locaux et fondent la nécessité d'une scolarisation généralisée, creuset de l'homogénéisation des masses. Cette problématique du centralisme et de l'acculturation permet d'envisager la définition de nouvelles normes corporelles (voire d'un habitus ou d'un éthos corporel national) comme étant au cœur de cette problématique d'assimilation.

Selon une conception assez courante, la langue serait le trait fondamental, le critère premier et essentiel qui permettrait de caractériser et identifier une collectivité. C'est donc à la fois un indice de reconnaissance et de délimitation externe, et un élément de cohésion interne. La langue, élément important mais pas le seul, n'est pas toujours et partout le plus important. Dans ce sens, le Breton a été assez rapidement abandonné par les classes dominantes en Bretagne, bien avant l'annexion par la France en 1532 : « érosion progressive par le sommet ». La noblesse bretonne est ainsi passée très tôt au français, ne conservant le breton que pour communiquer avec les « manants » et autres gens du peuple. Les bourgeois des villes, des communes, lesquelles commencent à se constituer aux XI^e-XII^e siècles, suivront la même voie, formant des pôles francophones en pays bretonnant. Noblesse et bourgeoisie ont ainsi été dès les temps du Duché d'actifs acteurs de la francisation. On voit ainsi les pratiques linguistiques et plus généralement les traits d'ethnicité se confondre avec les caractéristiques de classes. Les milieux populaires de Basse-Bretagne, et particulièrement les milieux ruraux, très majoritaires numériquement, jusqu'à une époque relativement récente, présentent dans l'histoire les traits nettement affirmés d'une ethnicité singulière de la bretonnité. Plus on monte dans l'échelle sociale, plus ces traits s'atténuent.

Le contrôle de la jeunesse par les sociétés de gymnastique a, quant à lui, très largement relayé cette problématique de l'acculturation, affirmant par l'organisation

⁷⁹⁴ Weber, *op. cit.*.

structurée d'exercices d'ordre et de préparation physique et morale son attachement patriotique à la nation et à la République⁷⁹⁵.

Cette acculturation laïque, républicaine et rationnelle se plaçait en totale rupture avec le discours familial, car non seulement étaient valorisés les savoirs devant être acquis mais étaient dépréciés la culture et les savoirs antérieurs, autant qu'étaient modifiés les cheminements et modalités d'apprentissage. L'immersion constante dans ce bain francisant a participé à la transformation des représentations et à l'appropriation d'une nouvelle culture.

La scolarisation fut longtemps vécue comme une fracture entre deux univers où la langue et la culture bretonnes étaient dévalorisées, d'autres facteurs culturels ont participé de cette « débrettonnisation » forcée : la dimension corporelle constitue ici un enjeu important. L'école a joué incontestablement un rôle central quant à la transformation des représentations et la transmission de la culture physique qui s'est opérée sur le mode de la gymnastique républicaine à fortes connotations militaires. Il faut d'ailleurs noter que, dans le sillage de cette mobilisation culturelle, véritable entreprise de nationalisation des masses⁷⁹⁶, la Bretagne reste marquée par l'exceptionnelle longévité des bataillons scolaires et l'indéniable succès des sociétés de tir⁷⁹⁷.

A l'instar de l'école, dans les casernes, on enseignait le culte de la patrie et l'on intégrait l'idée de nation. L'armée a révélé progressivement aux conscrits le sentiment d'unité nationale. Elle a enseigné peu à peu l'hygiène, a permis également de découvrir d'autres habitudes alimentaires, a participé à l'apprentissage de la langue française et fait découvrir d'autres usages des corps par l'exercice physique et l'entretien.

La place de l'église doit également être discutée dans ce dispositif social et dans les perspectives de ruptures qui ouvrent la Bretagne à la modernité culturelle et à l'idée de nation. Malgré le rigorisme et le conservatisme caractérisant les interventions du clergé en Bretagne pendant la période retenue (XIX^e siècle - Première guerre mondiale), limiter l'action des ecclésiastiques à un rôle répressif serait hâtif et réducteur.

⁷⁹⁵ Arnaud P. (dir.), *Les Athlètes de la République, gymnastique, sport et idéologie républicaine, 1870-1914*, Toulouse, Privat, 1987.

⁷⁹⁶ Mosse G. L., « La nationalisation des masses, gymnastique, tir et constitution du sentiment national en Allemagne. », dans Ehrenberg A., « Aimez-vous les stades ? », *Recherche*, n°43, avril 1980, pp.59-74.

⁷⁹⁷ Gay-Lescot J.-L., *Le développement du mouvement associatif et de l'éducation physique en Ille-et-Vilaine de 1870 à 1939*, thèse d'histoire, université Rennes 2, 1985.

L'interdiction ou la répression des pratiques corporelles est certes très importante, comme en témoignent les condamnations en chaire. Cependant, les prêtres ont aussi été à l'origine de la diffusion ou de la promotion de pratiques culturelles qui ont contribué de manière mesurée à propager une autre vision du monde.

Force est de considérer les influences dialectiques entre société et Eglise : l'avènement de la culture de masse a eu de nombreuses conséquences sur la sociabilité religieuse traditionnelle, et les mouvements de jeunesse divers et nombreux ont eu une influence considérable en Bretagne, non seulement en ce qui concerne la transmission d'une culture commune mais également, et plus particulièrement, l'évolution des mœurs et la transmission des cultures corporelles. Que l'on songe simplement à la manière par laquelle les curés bretons, placés en situation de concurrence face aux laïcs, sont devenus par l'intermédiaire des patronages parmi les plus persévérants propagandistes du football en Bretagne ⁷⁹⁸.

L'arrivée des exercices physiques, puis des sports affirmant la recherche du bien-être corporel a constitué une césure entre deux mondes, entre l'ancien régime corporel et les nouveautés gymnico-sportives. La frugalité, le danger quotidien, le mépris de la fatigue, la négation de la souffrance, l'occultation de la douleur, l'interdit du plaisir ont longtemps survécu en Bretagne, cautionnés et encouragés par la tradition catholique prônant jeûnes, ascétisme, abstinence et hygiène (surtout mentale), mettant en évidence des contradictions patentes entre idéologies et pratiques religieuses, entre discours des hiérarques et pratiques des hommes d'église sur le terrain. Il est bien certain, par ailleurs, que l'esprit laïque et républicain se matérialisant dans la multiplication des sociétés de gymnastique ne pouvait que dynamiser l'action d'un clergé qui cherchait alors à renforcer son pouvoir de contrôle, tout en développant une forme de « catholicisme social ». Entre l'émancipation sportive et la laïcisation des pratiques corporelles, les ecclésiastiques ont dû opérer des choix dont il est complexe de dresser ici la carte : chercher à pérenniser sous régime républicain et en terre bretonne, à travers certaines institutions comme les patronages ou les œuvres, un contrôle sur la

⁷⁹⁸ Robène L., Epron A., Bodin D., Héas S., « Le sport en Bretagne, l'invention d'une passion », *Bretagne[s]*, n°7, juillet-septembre 2007, pp.6-13.

jeunesse que les lois de 1905 de séparation de l'Église et de l'État sont venus rendre plus urgent⁷⁹⁹.

L'école, l'armée, l'église, avec leur sensibilités propres et à leur mesure, ont chacune contribué à forger le sentiment de nation, de patrie et de civisme. Le corps est alors affecté dans sa structure même par ces changements de représentations et de cultures.

Ce projet dessine les contours d'un corps dressé, discipliné, moralisé, dirigé et soumis à des fins de force collective, nationale. C'est bien dans cette perspective qu'il faut d'abord replacer la relégation des jeux traditionnels au profit des gymnastiques républicaines. Pierre Arnaud peut ainsi souligner que la gymnastique fut aux jeux traditionnels ce que la langue française fut aux patois et langues régionales⁸⁰⁰.

Outre le discrédit concomitant portant sur les jeux locaux, régionaux et populaires, et les réjouissances festives anomiques, d'autres facteurs viennent éclairer ces transformations. La valorisation du travail par exemple et le développement de la culture technique conduisent à l'émergence de nouveaux modèles du corps. En polissant et repolissant les corps, l'institution gymnique révèle les formes et les normes qui s'accordent aux modes de vie et aux valeurs qu'elle défend : effort, discipline, ordre, rigueur, progrès..., au service de la communauté nationale : élèves, ouvriers et soldats. Les gymnastiques ont ignoré le corps ludique, alors que ces composantes sont au cœur des pratiques traditionnelles.

L'intériorisation de normes et valeurs à finalités pseudo-utilitaires et la systématisation conjuguée des efforts institutionnels ont contribué à la vaste entreprise de civilisation nationale. Ils ont accompagné les procédures d'acculturation linguistiques, vestimentaires, alimentaires, artistiques, ludiques, etc., inscrivant le corps et les cultures corporelles au centre de ces changements. Ils ont rompu également, en apparence, avec la rudesse de l'ancien régime corporel et ont concouru à gérer l'institutionnalisation de la violence.

⁷⁹⁹ Lagrée M., « Sport et sociabilité catholique en France au début du 20^e siècle », dans Arnaud P., et Camy J. (éds.), *La Naissance du mouvement associatif en France*, Lyon, PUL, 1986 ; Hubert G., *Le Sport dans les œuvres de jeunesse de Rennes. 1895-1905*, mémoire de maîtrise université Rennes 2, 2003.

⁸⁰⁰ Arnaud P., Terret T. (dir.), *Sport, Education et Art. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, CTHS, 1996.

L'école, l'armée et l'Eglise ont ainsi contribué simultanément au XIX^e siècle à ce « décrottage » corporel, à une culture systématique de la friche rurale. Cette acculturation corporelle massive est complétée ultérieurement par un modèle plus abouti, le modèle sportif. Pourtant, le sport se développe en France selon des modalités différentes.

L'examen de l'apparition et de la diffusion de la nouveauté véhiculée par la culture sportive éclaire aussi les changements de régime corporel, ainsi que les bouleversements des représentations qui lui sont associées.

Le sport conçu pour canaliser l'énergie, développer l'identité collective, apprendre le respect de la règle et de l'autre (fair-play), est éthique, thérapie morale et sociale, bien plus qu'un simple divertissement ou qu'une activité physique.

Les pratiques sportives, tout en conservant le corps comme élément générateur de l'action à l'instar des jeux anciens ou bien les gymnastiques, conjuguent simultanément changement et continuité des corporéités et des sociabilités corporelles. Le corps-outil de la production sportive rompt avec les usages professionnels du corps-outil de travail et de production agricole, maritime ou industrielle, non pas tant qu'il ne soit plus source de revenus mais davantage parce que les usages des corporéités nouvelles s'inscrivent dans un nouveau temps (le temps libéré, totalement dissocié du temps de travail), dans un nouvel espace (l'espace sportif), et assurent la promotion de nouvelles corporéités et motricités, esthétiques et ostentatoires.

Modernisation et industrialisation ont au XIX^e siècle bouleversé non seulement le paysage, mais aussi la société, les mentalités et l'organisation sociale. Ce glissement est particulièrement perceptible en matière de rapport au temps et à l'espace.

Le rapport à l'espace se modifie. L'industrialisation, l'urbanisation et le développement conjoints des modes et des réseaux de transport ont permis une mutation importante dans la perception et l'appropriation de l'espace ; simultanément ou corrélativement, se sont mises en place des procédures de contrôle et de surveillance de ces espaces. Décrites par Michel Foucault, les procédures de contrôle des corps passent par l'organisation des espaces : l'école, la caserne, l'atelier, l'hôpital contribuent par les inspections et les règlements imposés, mais aussi par l'intériorisation des normes de fonctionnement exigées à cette mise sous contrôle permanente des corps. Un nouvel

ordre spatial s'impose donc, révélé par la séparation et le contrôle des corps en des espaces rationnels, fonctionnels.

Le temps traqué dans son intimité la plus profonde est devenu l'une des caractéristiques de la modernité industrielle, à l'inverse des sociétés rurales pour lesquelles seul le soleil et les saisons imprimaient aux jours leur mesure. Cette affirmation de l'importance de la mesure du temps et de sa gestion est entrée en résonance avec une manière nouvelle de penser l'efficacité corporelle, y compris, nous le verrons, pour ce qui concerne le gouren.

Ces transformations des rapports au temps et au labeur se sont également inscrites dans le contexte de « répression du jeu, nécessaire pour affirmer la primauté du travail »⁸⁰¹.

La France dans les vingt dernières années du XIX^e siècle a été touchée par « l'épidémie sportive ». S'en tenir à la diffusion historique ou spatiale ne permet cependant pas de rendre compte du fait historique et social qu'est le sport.

La diffusion sociale des sports est éminemment complexe et lente. Ces activités sont longtemps restées l'apanage des élites urbaines, de la bourgeoisie, des lycéens et étudiants, des officiers. L'entre-deux-guerres, marqué par l'accès à l'information, l'accès au loisir, la culture de masse et la genèse des politiques sportives, a constitué un temps d'ouverture important. Mais la phase de massification est postérieure encore à la Seconde Guerre mondiale. L'accès du peuple au sport ne se fera donc que progressivement. La Bretagne, pour ce qui concerne la diffusion des pratiques sportives, respecte globalement les développements nationaux, même si comme le montre Gay-Lescot, des départements comme l'Ille-et-Vilaine semblent avoir été particulièrement sensibles au développement des activités sportives en Bretagne⁸⁰².

Les routes, les transports, les lois sociales (congés payés, réduction du temps de travail, etc.) mais aussi la presse puis la radio, le cinéma ont permis de relayer la diffusion des cultures sportives par le simple accès à l'information et celui aux réseaux de circulations modernes. A contrario, la déculturation bretonne marquée par l'abandon de la tradition (langue, vêtement, coutumes religieuses ou ludiques...) semble avoir été précisément facilitée par le brassage des populations et des cultures. Outre l'émigration, les deux

⁸⁰¹ Faure J.-M., *Sport, Cultures et Classes sociales*, thèse de sociologie, Nantes, 1987.

⁸⁰² Gay-Lescot, *op.cit.*.

grandes guerres, leur mobilisation et les déplacements massifs de populations ont participé à un véritable métissage, pendant que les pertes humaines éradiquaient l'ancienne génération, garante de la tradition, facilitant dès lors l'émergence et la promotion de la nouveauté chez les plus jeunes.

Le sport s'est opposé initialement aux gymnastiques et aux jeux : il participait à la promotion d'un corps visible, social, inutile mais pacifié, contrôlé, décrotté, ordonné. L'émergence des cultures sportives a soumis les corps aux règlements, à l'arbitrage consenti, à la norme sportive. La structuration des premiers clubs ont introduit de nouvelles formes de sociabilités, l'adhésion des entrants aux droits et devoirs des membres édictés par l'association ou le club, la cooptation, et le parrainage et les règles d'admission des sportifs ont largement participé à définir des modes de relation en rupture avec les sociabilités domestiques, conviviales ou communautaires plus traditionnelles.

La fête gymnique et le spectacle sportif (perçu à l'origine comme moins nationaliste) ont contribué ensemble et de manière pourtant distincte à la diffusion d'une culture corporelle nationale puis internationale⁸⁰³. Tous deux intégraient un habitus corporel singulier : un corps universel participant de la perte d'identité et privilégiant l'uniformisation culturelle donc la répression implicite de pratiques préexistantes ou leur folklorisation. Ce qui suppose l'interdiction, la répression, le reniement de formes corporelles traditionnelles (comme pour la langue ou d'autres expressions culturelles régionales). Au total, c'est bien la gymnastique républicaine qui semble avoir été dans un premier temps, le principal concurrent du modèle ludique traditionnel. Non seulement parce que sa dimension disciplinaire supposait l'assujettissement de tous à un même référent identitaire : la nation, la patrie, la République, mais surtout, comme le souligne Pierre Chambat, parce que le caractère véritablement populaire de la gymnastique, généralement sous-estimé, reposait précisément sur la dimension physique et foncière de cette activité⁸⁰⁴. Ce caractère faisait écho, dans la culture traditionnelle, aux travaux du corps qui comme le rappelle Loux, était « *le pivot de toute la vie, le support de toute symbolisation* »⁸⁰⁵. Dès lors, la

⁸⁰³ Gounot A., Jallat D. et al., Les politiques au stade. Etude comparée des manifestations sportives du XIX^e^{me} au XXI^e^{me} siècle, Rennes, PUR, 2007.

⁸⁰⁴ Chambat P., « La messe républicaine », *Traverse*, n°21-22, 1981, pp.196-204.

⁸⁰⁵ Loux, 1979, p.11.

gymnastique se substituait avantageusement aux jeux en imposant de nouvelles normes, de nouvelles manières de dépenser ses forces, au service non plus de son village mais de la patrie.

Les promoteurs des gymnastiques et des sports ont discrédité le soi-disant retard culturel paysan et la méconnaissance des règles du « bon usage du corps » : usage quotidien, hygiénique, professionnel, ludique... Il semble pourtant que, paradoxalement, les rapports entretenus entre sports modernes et corps aient conforté, dans leurs développements compétitifs, des formes proches : ascétisme, souffrance et surtout excès, comme en témoigne plus largement la psychologie du sport développée et défendue au même moment par Pierre de Coubertin⁸⁰⁶.

Il importe de comprendre ce que l'axe de la communauté a pu représenter dans le cas précis des jeux populaires et de tradition. Dans les jeux villageois s'exprimaient un certain nombre de principes identitaires et se jouaient des processus de reproduction sociale ou privée (mariages par exemple) propres aux communautés concernées. Rien d'autre, bien sûr, que l'importance et le rôle du jeu dans la constitution des identités : l'affirmation de groupes face à d'autres groupes et de l'individu dans le groupe. Les jeux venaient cycliquement célébrer la rencontre sociale ouverte à tous et permettaient d'attester de la vitalité d'une collectivité s'exprimant pleinement en chacun de ses membres.

Le jeu est un facteur d'ordre et de stabilité dans une société non contractuelle, celle où la coutume domine encore la loi, il est un moyen de s'exprimer. Il reproduit les sociabilités jugées normales à force d'être évidentes.

À la société industrielle ont correspondu de nouvelles formes de vie sociale, de nouvelles solidarités qui ont pris pour partie le relais d'activités et de structures socioprofessionnelles et socioculturelles en déclin. La déstabilisation de la société traditionnelle a entraîné le dépérissement des formes anciennes du lien social qu'incarnaient certains regroupements informels, certaines réunions ou certains types de rassemblements (fêtes, veillées ...). Cette sociabilité en mouvant a travaillé l'identité collective et recomposé les identités individuelles à partir de comportements de moins en moins homogènes traduisant une transformation des mentalités et l'appropriation des

⁸⁰⁶ Coubertin P. de, « La psychologie du sport. », *Revue de deux mondes*, 1900, pp.167-179.

nouvelles valeurs. Les jeux traditionnels sont beaucoup plus que de simples passe-temps. La pratique des jeux participe au-delà de la dimension proprement ludique, de significations et de connotations liées aux milieux dans lesquels les activités se développent puisque, en elles, se manifeste une série de constantes culturelles, économiques et sociales qui vont déterminer le sens du jeu et les modalités de participation des joueurs.

Nous cherchions ici à la fois à objectiver un passé mais aussi la reconstruction d'une pratique autour desquels les discours produisent et reproduisent l'histoire et la mémoire du gouren parfois en l'instrumentalisant.

Conclusion

Tout au long de l'histoire bretonne, et plus précisément au XIX^e siècle, donc s'est progressivement mise en place une image construite par les celtomanes. Image qui tendait à faire de la Bretagne le lieu celtique par excellence. Au-delà des fantasmes et autres rêveries que reflètent les travaux de l'époque, empreints d'un romantisme naïf, il est intéressant de constater à quel point ils ont imprégné l'imaginaire collectif lié au passé de la Bretagne, et dans quelle mesure ils ont pu constituer un enjeu du discours identitaire. Effectivement, à cette époque les liens étroits entre d'une part le courant celtomane, incarné par les antiquaires et autres érudits locaux, et d'autre part le mouvement néo-druidique qui se proclame héritier de la culture celte et de ses valeurs supposées, témoigne de la dimension idéologique d'une telle entreprise. De cette manière ils ont cherché à faire de la Bretagne et des Bretons les descendants directs de la civilisation celte, alors perçue comme la plus ancienne et la plus prestigieuse d'Europe, et qui en cela se distingue des cultures latine et grecque qui prédominent sur le continent. Une telle approche visait aussi à remettre en question la légitimité du rattachement de la Bretagne à la Nation française. Ainsi a-t-on créé un système de représentations sur lequel allait se construire une identité régionale, l'histoire, la langue et les traditions, compte tenu de leurs importances, venant appuyer cette imagerie. L'histoire ainsi construite continue de marquer les représentations et l'imaginaire lié au passé de la région, et cela malgré l'avancée des recherches qui depuis longtemps ont montré les limites de cette approche. A cette occasion, on repensera à ce que rappelle l'ethnologue Servier : « *Pour la sociologie et l'ethnologie, une idée fausse est un fait vrai !* »⁸⁰⁷. C'est pourquoi, en réinventant l'histoire de la Bretagne, les celtomanes ont reconstruit le passé d'un peuple qui, bien que reposant sur des données floues ou irrationnelles, demeure présent dans les esprits. Du fait même de son caractère, ce savoir et ses limites ne sauraient être démontrés ou remis en question, ce qui lui assure en quelque sorte l'impunité, et explique sa persistance.

⁸⁰⁷ Servier J., *L'ethnologie*, Paris, PUF, 1986 ; Servier J., *Méthode de l'ethnologie*, Paris, PUF, 1986.

En ce sens, qu'il soit réel ou fictif, ce passé conditionne assurément les représentations et les croyances de certains Bretons à propos de leurs ancêtres, et à ce titre possède une existence en terme de phénomène social⁸⁰⁸. La prégnance de telles représentations aujourd'hui se manifeste avec évidence lorsque l'on fait le compte des nombreux signes « mégalithiques » qui lui sont rattachés, qu'il s'agisse de la publicité, des différentes réalisations artistiques, de l'industrie touristique ou encore du discours politique. Notons que cette appropriation ne se limite pas aux périodes pré-antiques, mais aussi aux époques plus récentes, comme le Moyen Age, avec entre autres la réalisation de spectacles ou encore la valorisation du patrimoine qui lui est lié. Ne voit-on pas du gouren aux Fêtes Médiévales d'Hennebont dans le Morbihan qui se déroulent chaque été ?

Malgré la variété des sources et des formes de témoignages, la diversité des traditions de lutte dans les *pays bretons* ne sont pas dépeintes comme une pluralité par les collecteurs et autres artistes. Cette diversité sera complémentarément et particulièrement remise en question sous la Troisième République qui prônera l'unité nationale au détriment des particularismes locaux jusque dans les cultures du corps⁸⁰⁹ ; des bouleversements, également prolongés par l'accélération de la modernité et le développement des pratiques physiques et de loisirs au XX^e siècle.

L'arrivée de la nouveauté sportive est, par ailleurs, concomitante d'un ensemble de déplacements des normes et formes culturelles que traduisent le déclin de la langue bretonne, les changements dans l'alimentation, l'apparition de réseaux nouveaux de communication et d'information, la baisse de fréquentation des églises, la mécanisation du monde agricole et l'industrialisation, la scolarisation, les préoccupations liées à la santé et bientôt l'apparition du temps libre et du loisir. Elle ne constitue pas un élément isolé dans le paysage culturel breton mais bien plutôt l'un des rouages des l'acculturation prise comme système.

Hygiénisme, loisir, régénérescence de la race, lutte contre l'alcoolisme ont constitué autant de changements, autant de préoccupations nouvelles entremêlées tendant à inscrire les nouvelles pratiques dans la cohérence d'un mouvement culturel, social et

⁸⁰⁸ Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1973 ; Merton R. K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, [1949] 1997.

⁸⁰⁹ Arnaud P., « Les Croisés de la République », *Revue STAPS*, n°5, 1982.

politique beaucoup plus vaste. L'hypothèse du complot de classe, voire de l'Etat tout-puissant qui aurait imposé le sport comme il a imposé la gymnastique républicaine et la langue française, à des fins de domination culturelle ou de promotion économique, ne résiste guère à l'examen des faits. Ici, ni main invisible, ni machiavélisme, ni acculturation brutale imposée « sportivement » d'en haut. Valider comme exclusive cette théorie, qui est pourtant recevable dans la mesure où l'importation du modèle sportif a participé peu ou prou à la nationalisation des masses⁸¹⁰, à certaines formes de centralisation et à l'avènement du modèle économique capitaliste, revient à accepter sans nuance la passivité du peuple, l'apathie des masses, concepts homogénéisant, ici peu pertinents. Or, dans le cas du sport, d'autres formes de sensibilisation interviennent : le contact avec l'étranger, la diffusion culturelle associée à la pénétration de l'information, le développement des transports (etc.). En cela, la lutte bretonne constitue un exemple singulier de captation, de métissage, « d'entre-deux » où problématiques sportives et traditions vont modeler le visage de la pratique, particulièrement à partir de l'Entre-deux-guerres.

Il faut d'abord, semble-t-il, revenir vers ce qu'a pu représenter le clivage entre traditions corporelles populaires et formes modernes et distinctives des engagements sportifs du corps pour mieux saisir l'originalité du mixage des composantes culturelles fondé sur l'incorporation de la tradition dans le creuset de la modernité sportive. Les élites (une partie d'entre elles), après avoir discrédité les jeux traditionnels pour leur vulgarité corporelle et avoir rejeté les gymnastiques républicaines ou catholiques pour leurs ambitions de dressages collectifs trop explicites, ont promu, dans le derniers tiers du XIX^e siècle, les pratiques sportives. A partir de ces fondements élitistes, la divulgation des sports et des cultures sportives, la distribution sociale des pratiques s'est effectuée en fonction de processus complexes. La transmission et la diffusion de la modernité sportive ont procédé de stratégies complémentaires ou parfois contradictoires : imitation (des normes culturelles), captation, appropriation, transmission plus ou moins démocratique sur fond de concurrences sociales. Les processus d'extension ont été complexifiés par la grande diversité des terrains culturels et sociaux qu'ils traversaient. D'une part, l'unité et l'homogénéité culturelle au sein d'une classe ou même d'une couche sociale n'existent pas, d'autre part, il existe des

⁸¹⁰ Mosse, *op. cit.* ; Arnaud, 1987, Weber, *op. cit.*

sensibilités différentes selon les aires géo-culturelles concernées. Tout développement nouveau est ainsi propice à l'acceptation ou au rejet en fonction de critères extrêmement diversifiés qui s'actualisent également dans la légitimation plus ou moins facile plus ou moins acceptée de la nouveauté.

Autant d'attitudes au cœur de la définition d'espaces et territoires de pouvoir qu'incarne dans la Bretagne de la première moitié du XX^e siècle et la transformation du gouren en « sport traditionnel » en 1930.

Université Européenne de Bretagne

U.F.R.A.P.S. Rennes 2

Ecole Doctorale humanités et sciences de l'homme

Laboratoire d'Anthropologie et de sociologie

Histoire du *gouren* (XIX^e-XXI^e siècles)

L'invention de la lutte bretonne.

Tome II

Thèse de doctorat en S.T.A.P.S.

Présentée et soutenue publiquement le 6 mai 2008 par

Mademoiselle Aurélie EPRON

Dirigée par Monsieur Luc Robène Maître de conférences HDR

Jury :

Monsieur Pierre Parlebas, P.U. Emérite, Sorbonne-Université Paris-Descartes,
Président.

Monsieur Jacques Gleyse, P.U., IUFM/Université de Montpellier II, *Rapporteur.*

Monsieur Christian Vivier, M.C.U. HDR, Université de Franche-Comté, *Rapporteur.*

Monsieur Jean-François Hubert, P.U. HDR, Université Rennes 1, *Président de la
Fédération de Gouren.*

Monsieur Luc Robène, M.C.U. HDR, *Directeur de recherches.*

Université Européenne de Bretagne

U.F.R.A.P.S. Rennes 2

Ecole Doctorale humanités et sciences de l'homme

Laboratoire d'Anthropologie et de sociologie

Histoire du *gouren* (XIX^e-XXI^e siècles)

L'invention de la lutte bretonne.

Tome II

Thèse de doctorat en S.T.A.P.S.

Présentée et soutenue publiquement le 6 mai 2008 par

Mademoiselle Aurélie EPRON

Dirigée par Monsieur Luc Robène Maître de conférences HDR

Jury :

Monsieur Pierre Parlebas, P.U. Emérite, Sorbonne-Université Paris-Descartes,
Président.

Monsieur Jacques Gleyse, P.U., IUFM/Université de Montpellier II, *Rapporteur.*

Monsieur Christian Vivier, M.C.U. HDR, Université de Franche-Comté, *Rapporteur.*

Monsieur Jean-François Hubert, P.U. HDR, Université Rennes 1, *Président de la
Fédération de Gouren.*

Monsieur Luc Robène, M.C.U. HDR, *Directeur de recherches.*

SOMMAIRE

TOME I

AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	10
CHAPITRE I	
« <i>La tradition n'est plus ce qu'elle était... ?</i> ».....	33
CHAPITRE II	
Des identités de terroirs, du xix ^e siècle aux années folles.....	167

TOME II

CHAPITRE III

La <i>sportivisation</i> : un consensus apparent ou la construction d'une « altérité positive »...de l'entre-deux-guerres aux années 1960.	266
--	------------

CHAPITRE IV

De la Falsab à la Fédération de gouren : luttes de corps et corps à corps, 1963 à nos jours.	342
--	------------

Conclusion générale.....	387
---------------------------------	------------

Annexes.....	403
---------------------	------------

Chapitre III

La sportivisation :

Un consensus apparent ou la construction d'une « altérité positive »...

De l'Entre-deux-guerres aux années 1960.

« Quand la mémoire n'est plus partout, elle ne serait nulle part si ne décidait de la prendre en charge, d'une décision solitaire, une conscience individuelle. Moins la mémoire est vécue collectivement, plus elle a besoin d'hommes particuliers qui se font eux-mêmes des hommes-mémoire. »

Pierre Nora, 1984, p.XXX.

La sportivisation :

Un consensus apparent ou la construction d'une « altérité positive »...

De l'Entre-deux-guerres aux années 1960.

Introduction

Le gouren ne traverse pas au cours des premiers temps prospectés – XIX^e siècle - Première Guerre mondiale – de bouleversements majeurs. Les luttes perdurent donc, sous la forme décrite précédemment, jusqu'à l'Entre-deux-guerres. C'est du moins à l'échelle du temps, l'interprétation qui peut être faite. En effet, jusque-là, la Bretagne a certes changé, mais avec lenteur et toujours avec un décalage par rapport à la moyenne française, tant sur le plan économique, que sur le plan social et culturel. Les évolutions que nous avons préalablement observées, en gouren, ne peuvent donc être appréciées comme radicales puisqu'elles s'imposent lentement et n'ont pas affecté la pratique notamment dans ses symboliques de force et de virilité. C'est dans ce sens que l'on caractérise ces luttes de traditionnelles. Pourtant l'avènement en 1930 d'une structure « sportivisante », la FALSAB, et le devenir emblématique du champion de lutte ainsi que la modélisation de l'homme à former semblent instaurer le socle d'un nouvel ordre des choses.

Depuis les années 1830 et de manière plus sensible à partir de 1870, les transformations sociales, la reconfiguration du travail et de ses modes de rendement⁸¹¹, l'influence exercée sur les exercices du corps par des modèles voisins et/ou concurrents comme les sports, la culture physique, bientôt les loisirs⁸¹², l'imposition, à travers la gymnastique, d'une culture corporelle laïque, nationale, républicaine et patriotique, peu

⁸¹¹ Lacombe P., *Corps enchaînés, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993 ; Guillou A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, 1985, vol. XV, n°4, pp.359-368.

⁸¹² Thibault J., *Sports et éducation physique, 1870-1970*, Paris, Vrin, 1972 ; Ulmann J., *De la gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin, 1977 ; Hubscher R., *L'Histoire en mouvement. Le sport dans la société française. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1992 ; Corbin A. (dir.), *L'avènement des loisirs. 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995.

encline à valoriser les particularismes et les traditions de terroir⁸¹³, ont tour à tour, sur la longue durée, mis en question la pérennité d'une activité qui prenait sens au cœur de l'espace rural, de la communauté, du village⁸¹⁴. Au-delà de l'Armistice, le recours au modèle sportif pour « redonner vie » à la lutte bretonne semble d'autant plus évident et logique que le sport connaît en France un essor remarquable. Durant cette période de l'Entre-deux-guerres, alors que l'on constate l'augmentation du nombre des rencontres sportives, des compétitions continentales ou internationales sont inventées : championnat du monde de cyclisme professionnel sur route (1927), la Coupe du monde de football (1930), le championnat du monde de ski alpin (1930), le championnat d'Europe d'athlétisme (1934), (etc.). Un nombre important d'institutions nationales et internationales, créées immédiatement avant ou après la Première Guerre mondiale, s'imposent avec pour tâche d'organiser et de réguler ces compétitions. En 1924, les Jeux Olympiques d'été se complètent des premiers Jeux d'hiver à Chamonix. Dans le même temps, des Jeux internationaux régionaux⁸¹⁵ sont créés sur les différents continents à l'image des Jeux Panaméricains. Après une première vague de « massification »⁸¹⁶ du sport en Grande-Bretagne au cours du dernier quart du XIX^e siècle, on entrevoit un phénomène identique, sur le continent européen cette fois, après la Grande Guerre. Le mélange des armées a probablement été un élément important de l'accélération de la diffusion du sport, en tant que vecteur de valeurs sociales et comme passe-temps, mais aussi parce que le sport, y compris dans ses aspects éducatifs, va tendre à devenir un creuset de formation courtisé dans des perspectives politiques et idéologiques marquées, jusqu'à l'exacerbation des nationalismes et des propagandes⁸¹⁷.

Mais l'arrivée de la nouveauté sportive en gouren est aussi concomitante d'un ensemble de déplacements qui montrent comment, plus en profondeur, changent le monde et les repères de la vie quotidienne.

⁸¹³ Arnaud P. (dir.), *Les athlètes de la République, gymnastique, sport et idéologie républicaine, 1870-1914*, Toulouse, Privat, 1987.

⁸¹⁴ Robène L., Epron A., Bodin D., Héas S., « Le sport en Bretagne, l'invention d'une passion », *Bretagne[s]*, n°7, juillet-septembre 2007, pp.6-13.

⁸¹⁵ Errais B., Fates Y., « Les jeux régionaux, témoins de l'universalisation des sports. », *MappeMonde*, n°2, 1989, pp.26-28.

⁸¹⁶ Hobsbawm, « Mass-Producing Traditions : Europe, 1870-1914. », dans Hobsbawm E. & Ranger T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 – traduction française, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006, pp.288-290.

⁸¹⁷ Saint Martin J., « Sport, nationalismes et propagande (1918-1939). », dans Tétart P. (dir.), *Histoire du sport en France. Du Second Empire au régime de Vichy*, Tome 1, Paris, Vuibert, 2007.

Les jalons d'une « identité sportive » vont être posés et drainer des transformations jusqu'alors jamais consenties en gouren. Cette identité est à comprendre, non pas seulement dans le sens entendu par Callède⁸¹⁸, c'est-à-dire marquée par un ensemble de rituels forts et enracinés dans le local, mais dans le sens où l'activité gouren va être réaménagée, reconfigurée, en adoptant des caractères sportifs modernes tels qu'ils apparaissent définis et recensés par Elias⁸¹⁹, Guttman⁸²⁰ et Parlebas⁸²¹ : réglementation, euphémisation des rapports au corps, sécularisation, égalité des chances, spécialisation des rôles, rationalisation, bureaucratisation, quantification et quête du record. Le sport impose en effet une gestion centralisée : une institutionnalisation, avec ses fédérations, une administration, avec sa démocratie interne et ses hiérarchies visibles. L'application d'une règle, écrite cette fois, une comptabilité stricte des points et un contrôle chaque fois plus rigoureux des conditions de jeu et des participants⁸²². Ce processus suppose le gommage des différences sociales⁸²³ au profit de l'égalité des chances⁸²⁴ au regard des seules compétences sportives ; la constitution d'espaces dévolus au sport (stades, gymnases, vélodromes, ...), et de temporalités spécifiques (matches, championnats, etc.), distinguée des moments festifs ; la standardisation des règles, qui s'unifient en un corps de règlements unique ; et, enfin, la réduction de la violence et l'imposition d'une éthique de la loyauté, qui subordonne la recherche de la victoire au respect des règles et au plaisir du jeu. Le sport apparaît ainsi comme le lieu par excellence de cette évolution « civilisatrice », qui transforme en autocontrôle les contraintes extérieures visant à endiguer la violence⁸²⁵.

Au cœur du premier règlement fédéral de gouren en 1930, ces changements, qui instillent des procédures normatives, deviennent lisibles à travers des indicateurs tels que la mise en forme d'une réglementation universelle et non négociable – en rupture

⁸¹⁸ Callède J.-P., *L'esprit sportif*, Bordeaux, PUB-MSHA, 1987.

⁸¹⁹ Elias N., Dunning E., *Sport et Civilisation : la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

⁸²⁰ Guttman A., *Du rituel au record, la nature des sports modernes*, Paris, L'Harmattan, [1978] 1976.

⁸²¹ Parlebas P., *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP, [2e éd. augm.] 1999.

⁸²² During B., *Des jeux aux sports. Repères et documents en histoire des activités physiques*, Paris, Vigot, [1984] 1990 ; Arnaud P., Broyer G., *Psychopédagogie des activités physiques et sportives*, Toulouse, Privat, 1985 ; Vigarello G., *Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, EPS/ R. Laffont, 1988.

⁸²³ Elias, Dunning, *op. cit.*.

⁸²⁴ Yonnet P., *Systèmes des sports*, Paris, Gallimard, 1998 ; Ehrenberg A., *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

⁸²⁵ Elias, Dunning, *op. cit.*.

avec la labilité des règles des tournois traditionnels – les volontés d'instaurer l'idée d'entraînements « scientifiquement » fondés dans des écoles de luttes – alors même que ces entraînements entendus comme pratiques de rationalisation du geste, de la préparation, de la technique sont loin d'apparaître « naturels » même pour les premiers sportifs, qui ne les acceptent pas facilement. Le changement est également perceptible dans l'invention de néo-rituels qui accompagnent le cérémonial renouvelé du gouren-compétition ; ces néo-rituels, comme l'instauration d'un serment de loyauté, constituent la marque de l'invention au sens où l'entend Hobsbawm⁸²⁶.

L'analyse des conditions et des conséquences de ces transformations met en évidence une re-définition très particulière du gouren durant l'Entre-deux-guerres. Dès lors, il devient nécessaire d'aborder les formes de métissages culturels⁸²⁷ et corporels⁸²⁸ qui contribuent de manière saisissante à renforcer à la fois l'idée d'une création originale (le gouren devient un sport) et celle d'une perpétuation, celle d'un esprit (la lutte traditionnelle). Un métissage dont rend bien compte finalement la singularité de l'oxymore « sport traditionnel ». Cette réorientation remarquable semble être à l'origine principalement l'œuvre du Docteur Charles Cottonec (1876-1935) perçu dès lors comme le « rénovateur » du gouren.

Toutefois, cette dynamique culturelle particulière, qui cherche à prolonger la tradition de lutte bretonne dans une reconversion moderne et sportive de la pratique, mérite d'être explorée avec minutie pour découvrir comment l'action pionnière d'un homme est en réalité porteuse de changements plus profonds. Car au-delà du processus de codification et de *sportivisation* engagé, ce sont de véritables innovations sociales alliant des actions de santé, de réappropriations culturelle et pédagogique, que l'on découvre. Les soubassements de l'action menée sont donc en réalité d'une envergure bien plus importante que ne le laisse imaginer la seule aire des combats. Cette rénovation sportive du gouren, en réhabilitant la culture rurale par la culture physique, la tradition par la compétition, participe en réalité à ancrer le message de la revendication identitaire bretonne dans la modernité politique et sociale du XX^e siècle.

⁸²⁶ Hobsbawm, Ranger, *op. cit.*

⁸²⁷ Amselle J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot & Rivages, 1999.

⁸²⁸ Gleyse J., « Colonisation ou métissage dans les pratiques corporelles : le « texmex » ou le « hamburger » ? », *Corps et Culture*, n° 6/7, 2004.

1. Le chemin de la sportivisation.

Généralement, les distinctions entre cultures ludiques et cultures sportives sont abordées sous le jour de contradictions irréductibles. Les unes apparaissent figées dans la tradition, les autres incarnent une modernité nécessairement inscrite dans une dynamique de changement. Les premières se situent dans le prolongement des héritages de la communauté, les secondes se positionnent en rupture avec la tradition que l'on pense immuable. Or, si les chocs culturels sont perceptibles entre les figures de l'ancien et du moderne, les tendances ne sont pas aussi tranchées que veulent bien l'admettre certains discours : dynamique du changement et résistance à la nouveauté, régulation et diffusion, rétroactions, tracent en définitive les contours de transformation beaucoup plus nuancées⁸²⁹. Il serait donc erroné de concevoir la culture populaire comme transmise en bloc, de manière immuable, depuis les origines. Les apports et les influences extérieurs ont participé au remodelage permanent de la tradition et d'une certaine manière à son renouvellement ; chaque génération a défini implicitement, par l'usage, les nouveaux éléments légitimes qui participaient à pérenniser l'héritage des anciens, tout en le transformant insensiblement.

Toutefois, on peut se demander si progressivement, à partir du XIX^e siècle, la modernisation et l'industrialisation du pays, ainsi que l'ouverture plus évidente de la société rurale sur le monde⁸³⁰, n'ont pas posé davantage de questions à cette permanence, favorisant le métissage⁸³¹ d'identités entre socles culturels de moins en moins proches, imposant des mutations historiques et sociétales trop importantes pour être intégrées dans l'ordre logique des réajustements permanents du cadre traditionnel. Les échanges intra-bretons, entre localités et communautés bretonnes, chacune ayant ses propres règles et prises ou style, se seraient alors progressivement déplacés vers l'ouverture des pratiques sur le monde avec l'effet de nivellement qu'appelle par retour

⁸²⁹ « Métissages », *Corps et Culture*, n°6/7, 2004.

⁸³⁰ Weber E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976 - traduction française, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983.

⁸³¹ Clanet C., *L'Interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990 ; Laplantine F., Nouss A., *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Ed. Pauvert, 2001.

ce type de porosité culturelle. On peut alors se demander dans quelle mesure, d'un point de vue identitaire, ce mouvement auquel a participé l'intrusion des logiques sportives n'a pas concouru à faire disparaître progressivement les particularismes corporels locaux voire régionaux qui s'incarnaient dans ces affrontements traditionnels, et avec le recul historique, si le remède sportif (la pérennisation de pratiques culturellement affaiblies) n'a pas été pire que les maux qu'il était censé combattre : la dilution et l'oubli⁸³².

Un premier regard large s'impose pour saisir l'ampleur des changements dans lesquels s'inscrit la sportivisation du gouren. Il s'agit, tout d'abord, de la naissance d'un dispositif encore embryonnaire installant un loisir⁸³³, au sens moderne du terme, dans la vie quotidienne des Bretons. C'est dire qu'il s'agit de considérer conjointement l'émergence d'une pratique « sportivement » reconfigurée et l'innovation que constitue simultanément l'invention d'un temps durant lequel cette pratique prend sens, un « temps de loisir sportif » en référence à l'imaginaire d'un répit pensé autrement que celui, traditionnel et ponctuel, de la fête. Ce temps de rupture est différent de celui qu'incarnaient jusqu'alors les foires, les cirques forains et les fêtes patronales ; quant au répit, il suppose une alternance rigoureuse et quasi chiffrée avec le temps de travail, qui sans le nier, le suppose⁸³⁴. Ensuite, intervient la recomposition fondamentale d'un rythme et d'un espace. Le temps et l'espace du sport. En effet, circonstanciels ou évènementiels, les luttes ne s'inscrivaient pas dans une programmation rationnelle – en-dehors des pardons et autres fêtes annuelles – et continue des temps de la pratique physique. L'espace qui leur était affecté ne procédait pas non plus de définitions précises, de caractéristiques ou d'affectations spécifiques⁸³⁵ comme nous l'avons vu précédemment. Les limites physiques des aires de jeu ou les bornes temporelles de la partie ne s'inscrivaient pas en rupture avec les marques et les limites des espaces ou des temps de la vie quotidienne, professionnelle, culturelle ou des usages coutumiers des corps. L'attribution d'un vêtement exclusif n'existait pas non plus. La codification des techniques restait fruste, voire inexistante. La séparation des classes d'âge et de poids

⁸³² Epron A., Robène L., « Le docteur Cottonec, « utopien » breton, apôtre de la culture physique et rénovateur du gouren, *MSHAB*, Tome LXXXV, 2007, pp.253-279.

⁸³³ Dumazedier J., *Vers une civilisation du loisir ?* Paris, Seuil, [1962] 1972 ; Corbin, *op. cit.*

⁸³⁴ Sue R., *Le Loisir*, Paris, PUF, 1980.

⁸³⁵ Elias, Dunning, *op. cit.*

n'était pas non plus réellement pensée. La déréalisation des espaces de jeu n'existait guère : la lutte se déroulant dans un cadre essentiellement « naturel ».

La tentation de faire jouer dans ces transformations du jeu au sport la symétrie des contraires est grande : efficacité contre ostentation, labeur contre facilité, puissance contre élégance, tradition contre modernité. L'histoire culturelle impose, cependant, de prendre en compte, plus que des différences : des continuités, des inflexions, des ruptures, des chevauchements, que traduisent en premier lieu les évolutions des organisations sociales, des sensibilités collectives, des représentations. C'est-à-dire de mettre en évidence les dynamiques qui, dans le temps, participent à délimiter les contours d'un nouveau paradigme des corporéités ludo-sportives.

L'éclairage des conditions et des conséquences de la redéfinition des formes et des usages corporels dans leurs développements « sportifs traditionnels » amène à repérer des indices pertinents qui permettent de saisir de quelle manière s'organise la recomposition des sociabilités dans, à travers et autour des pratiques de luttes, et d'appréhender la rupture qu'initie corollairement aux mutations sociales le processus de modernisation sportive. Nous cherchons dans ce sens, à travers la modernisation des luttes bretonnes et la transformation de leurs techniques, à observer les conséquences, sur les corporéités, le sens des pratiques et les sociabilités traditionnelles, de l'introduction de conditions et de motricités nouvelles.

1.1. La nécessité d'un règlement.

Il est fait mention dans les ouvrages portant sur le gouren, déjà abondamment cités dans ce travail, de l'échec d'une démarche d'organisation des luttes bretonnes entreprise par des lutteurs de Scaër au début du XX^e siècle. Pourtant nous n'avons pas de témoignages nous permettant d'en saisir le contenu, pas plus que les raisons de l'échec. Jaouen décrit lui divers aménagements pragmatiques locaux tentés depuis le XIX^e siècle, entre autre à Scaër, actions menées par les notables locaux qui patronnaient ces tournois⁸³⁶.

⁸³⁶ Jaouen, 2005.

Peut-on au moins proposer quelques pistes de réflexion Ces lutteurs ont-ils déjà pris conscience des changements en cours et des opportunités ouvertes par l'instauration de la loi de 1901 ? La crainte d'une main mise des lutteurs de cirques ou forains sur les dotes des tournois peut-elle être une explication ? D'autant que la création d'une licence fédérale de gouren, en 1930, viendra contrecarrer la participation de lutteurs initiés aux luttes libre et gréco-romaine, lutteurs dont on craignait aussi qu'ils importent des techniques différentes de « la tradition » bretonne. Ces lutteurs de Scaër participent-ils de l'élan régionaliste initié par la création de l'Union Régionaliste Bretonne en 1898 ?

Cherchent-ils à encadrer la quête faites par les lutteurs que Charles Cotonnec, fils du rénovateur du même nom, mentionne dans le document qu'il a produit au sujet des luttes dans les années 1970⁸³⁷ et qui constitue « *une variété de mendicité* » interdite par le règlement instauré en 1930 (article 23) ? Par contre, nous ne disposons pas de sources primaires faisant mention d'une telle pratique. De la même manière, le fils Cotonnec défend l'idée que les défis « *entraînaient de la fraude. Lorsque deux lutteurs étaient de valeur sensiblement égale, il arrivait souvent que les amis de l'un d'eux s'entendent pour provoquer simultanément l'autre champion qui devait les combattre tour à tour dans le but de le fatiguer, afin que leur camarade parvienne plus aisément à la victoire (...). Ainsi, vers les années 25, 26, 27, une nouvelle coutume fut instaurée : celle du tirage au sort. Elle s'effectuait par billet dans un chapeau. Elle ne parvint pas à supprimer totalement le compéragé car les lutteurs arrivaient à échanger les billets entre eux.* »⁸³⁸

Par ailleurs, « *Les luttes, [écrivait mon père], étaient à leur déclin semblaient même aux dires des prophètes d'occasion, vouées à la disparition. Les lutteurs étaient peu nombreux, la lutte était simulée, l'entente régnait, le public était déçu.* »⁸³⁹

Il est souvent noté dans les ouvrages, qui d'ailleurs à l'image des folkloristes se reprennent les uns les autres, que la lutte bretonne périclitait à la veille de la Première Guerre mondiale. Pourtant nous ne pouvons cautionner un positionnement si catégorique. Les archives du Conservatoire de la lutte bretonne et des jeux traditionnels – Mirdi ar Gouren – géré par le collectif ARMEL, témoignent de la persistance de la

⁸³⁷ Cotonnec C. (fils du rénovateur du même nom), *La Lutte bretonne*, document dactylographié, Rennes, Musée de Bretagne, 1972.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*

lutte, dans une moindre mesure certes, encore faudrait-il au-delà des discours et archives disponibles poursuivre les investigations à des échelles locales qui permettraient peut-être de nuancer cet aspect. Il semble au moins que dans certaines localités comme à Hennebont⁸⁴⁰ leur popularité n'ait pas failli. Le répertoire des lutteurs entrepris par l'association ARMEL à laquelle nous apportons notre contribution, vise notamment à éclairer, qualifier et quantifier ces réalités locales. En revanche, il semble certain que la « Grande Guerre », tant au regard des pertes humaines – la moitié des Bretons âgés de 20 à 40 ans périrent – que du formidable brassage humain engendrés, ait porté préjudice à la transmission de cet héritage. De plus, le silence des archives⁸⁴¹ concernant l'immédiat après-guerre est à prendre en considération : priorité au redressement et à la reconstruction (etc.) ?

Ainsi, la rénovation apparaît-elle peut-être encore plus noble, car elle devient le fruit d'une « résurrection » après la disparition ; une résurrection qui s'inscrit de fait dans un imaginaire collectif lézardé par les horreurs de la « Grande Guerre » et finalement dans la nécessaire et rassurante revivification du terroir, de l'enracinement toujours repensé dans la tradition.

Charles Cotonnec va alors être l'un des principaux artisans de cette revitalisation des luttes bretonnes dans l'Entre-deux-guerres.

C'est au Consortium celtique de Riec-sur-Bélon en 1927 que le Docteur Charles Cotonnec, élevé au rang de druide du *Gorsedd de Petite Bretagne*, rencontre le Britannique William Tregoning Hooper, observateur curieux des luttes organisées pour l'occasion et responsable de la délégation du Cornwall (Cornouailles britannique). L'homme est par ailleurs secrétaire de la Cornwall County Wrestling Association, créée en 1923, devenue la C.W.A. – Cornish Wrestling Association⁸⁴² – en 1932. Les deux pionniers mesurent rapidement l'importance d'une collaboration : organiser, relancer et redorer leurs pratiques respectives de la lutte mais aussi échanger des méthodes et des techniques attachées à des formes de combat sensiblement voisines⁸⁴³.

Avant de poursuivre, revenons sur cet aspect de la personnalité de Cotonnec, le

⁸⁴⁰ Cf. annexes p.469.

⁸⁴¹ Frages A., *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.

⁸⁴² Fédération de lutte cornouaillaise ou cornique.

⁸⁴³ Jaouen, 2005.

druidisme⁸⁴⁴. La classe sacerdotale des druides est avec celle des guerriers et celle des artisans et producteurs, un des trois éléments de la société celtique antique. On y distingue trois ordres : les druides proprement dits (prêtres, théologiens), les bardes (chanteurs, poètes), et les ovates (médecins, devins, sacrificateurs). Romanisation et christianisation entraînent la disparition du druidisme mais la transcription médiévale de traditions légendaires permet, en Irlande et dans une moindre mesure au Pays de Galles, de le sauver de l'oubli. C'est ainsi que le néo-druidisme va réapparaître en Grande-Bretagne au début XVIII^e siècle, il n'est pas la résurgence du druidisme antique mais vise au renouveau nationaliste et linguistique gallois. L'exemple du *Gorsedd* (assemblée) gallois va convaincre des régionalistes bretons de créer, en 1900, un *Gorsedd des Druides, Bardes et Ovates de Petite-Bretagne*, patronné par l'Archidruide de Galles et au cérémonial inspiré de l'exemple gallois (cercle sacré, couleurs symboliques, noms bardiques, etc.). Le *Gorsedd* breton est essentiellement inspiré par un souci de défense de la culture bretonne, à l'image des premiers temps du régionalisme qui, au début du XX^e siècle, voit se multiplier les associations soucieuses de la sauvegarde de « la personnalité provinciale », mouvement quelque peu passé inaperçu dans le bouillonnement des luttes menées au nom de la justice sociale, de la liberté scolaire ou de l'anticléricalisme.

Il est certain que les luttes bretonnes vont être soutenues par les associations bardiques tant parce que les tournois vont prendre place pendant des réunions et fêtes lors desquelles ces associations se réunissent mais aussi parce que le gouren va compter parmi ses membres et dirigeants des acteurs de ce réseau.

Pour rationaliser les pratiques, peut-être à l'image de la boxe ou des courses de chevaux et sans doute aussi dans le but de faire entrer en résonance logiques des combats et logiques des gains liés aux paris (dont nous n'avons pas trouvé traces), Hooper propose quatre catégories de poids, ce qui correspond à une de ses demandes préalables à l'envoi de quatre lutteurs au Cornwall. On peut légitimement penser que des catégories de même type avaient été pensées et définies côté anglais. Ces choix sont inscrits dans le règlement de 1930, des catégories également utilisées pour le Tournoi interceltique en 1928. Leur conversion des livres en kilos donne les catégories qui ont

⁸⁴⁴ Le Stum P., *Le Néo-Druidisme en Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1998.

été ensuite adoptées par le règlement de la FALSAB en France⁸⁴⁵. Les deux précurseurs optent alors pour une durée de combat limitée à 20 minutes, imposant une victoire aux points, comprenant un système de pénalités (brutalité et refus de combat), pour déterminer le vainqueur dans le temps imparti. D'autres dispositions, comme celle visant à sanctionner les lutteurs qui participent à des tournois non contrôlés par les Fédérations, sont alors pour partie à l'origine d'une scission au Cornwall, qui ne trouve son épilogue qu'en 1945. Sans doute cherche-t-on à neutraliser l'influence d'autres activités de combats ou de luttes et à spécifier ou contrôler les formes légitimes d'affrontements.

Afin d'éviter les accidents, le Docteur Cottonnec exige que les luttes se déroulent sur des lices appropriées. On officialise ainsi la sciure de bois, déjà utilisée à l'occasion des luttes foraines, sciure qui rappelle également au médecin breton les aires de réception de son passé de gymnaste⁸⁴⁶.

L'ensemble des dispositions représente alors une petite révolution dans le monde traditionnel des luttes et de leurs valeurs « ancestrales », et leur donne un nouvel élan. Cette re-fondation moderne a également inspiré les grandes lignes des cadres sportifs qui ont été adoptés par la suite.

Après ces longs préalables techniques et cette préparation, Cottonnec, en fin communicant, propose d'organiser le Tournoi interceltique en Bretagne. Dans ce but, il invite un large cercle d'amis, personnages influents dans le monde du commerce et de la politique, à une réunion au printemps 1928. Les dix-sept personnes présentes sont surtout des intellectuels bien installés, comme M. Stafford, directeur des Papeteries de Mauduit (Quimperlé). Au même moment, le Comité de Lutte Bretonne de Quimperlé, créé le 11 juin 1928 pour encadrer la pratique, lance une campagne de promotion pour organiser la rencontre interceltique de lutte. Entre 6000 et 9000 spectateurs – selon les journaux, l'*Ouest Eclair* annonçant au lendemain des compétitions 7000 spectateurs – assistent aux luttes qui se déroulent le 19 août 1928 sur la prairie du Parc de Kérisole en Quimperlé. Le succès est immédiat. *La Dépêche de Brest et de L'Ouest* rapporte ainsi que « de mémoire d'homme, on n'avait jamais vu une foule de spectateurs aussi considérable autour d'une arène de luttes, on n'avait jamais vu réunis en aussi grand

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ Cottonnec, 1972.

nombre les meilleurs lutteurs de basse Bretagne. »⁸⁴⁷ Dans son discours de clôture, Cotonnec ne fait pas référence au résultat sportif (match nul). Il met au contraire l'accent sur les retrouvailles entre ce qu'il conçoit comme deux familles de Cornouailles et de Bretagne.

Les rencontres Bretagne - Cornwall, appelées abusivement *Tournois interceltiques*, respectent les différences, les valorisent, même, au lieu de les gommer et de standardiser les techniques d'affrontement. La compétition se pratique dans un style puis dans l'autre : gouren, lutte cornique ou inversement. Une « belle » peut avoir lieu en cas d'égalité, par tirage au sort d'un style, et pour chaque catégorie. Cet arrangement technique, guère nouveau puisqu'il était utilisé lors des rencontres Cornwall-Devon ou Lutte Française-Lutte Cumberland au XIX^{ème} siècle en Angleterre, est ici placé au cœur du système, tout comme le sont les cultures dont les luttes deviennent les vecteurs « incorporés ». Cet arrangement, peu orthodoxe dans le schéma sportif, permet aussi de relativiser la sportivisation « dure » du gouren.

Cotonnec et Hooper n'ont probablement pas conceptualisé leur approche des différences culturelles⁸⁴⁸. Leurs motivations humanistes et leur profond attachement pour leur culture d'origine les ont placés historiquement dans des positions propres à favoriser le développement plus spontané d'échanges et de respects mutuels des différences techniques, agonistiques, culturelles. Leur entreprise pourrait parallèlement être rapprochée des rencontres franco-britannique (fraternité d'alliés après la Guerre 14-18) ou relevant des relations internationales, au-delà de la relation druidique. La lutte était pour eux un prétexte aux échanges et au développement harmonieux de l'être humain dans son environnement culturel ; la compétition sportive n'était pas une fin en soi. Des rencontres ont ainsi été organisées régulièrement pendant un peu plus de 50 ans entre les deux régions. Il faut enfin remarquer que l'internationalisation des luttes de traditions celtiques voulue par Cotonnec s'est organisée autour d'un principe fondamental : lutter, certes chacun dans l'esprit de sa culture d'origine et de sa tradition, mais également connaître les traits singuliers des autres luttes. Or cette orientation fondamentale, basée sur l'échange et la mutualisation des cultures et des savoir-faire,

⁸⁴⁷ Coupure de presse non datée mais article que l'on peut estimer avoir été publiée les jours suivant l'évènement, Fond Cotonnec, CRBC Brest.

⁸⁴⁸ Jaouen, 2005.

diffère fondamentalement, dans son principe, de la globalisation et de l'homogénéisation sportive qui est généralement constatée.

Cette entreprise de modernisation renvoie donc à une conjonction de facteurs dont témoignent l'organisation du Consortium celtique de Riec en 1927, la volonté de conserver le gouren dans un contexte marqué par le développement des pratiques sportives en France (temps de multiplication des sports et de leur pratique), ou encore le changement de sensibilité à l'égard de la violence⁸⁴⁹ dont témoignent un certain nombre de réactions face à aux accidents comme la mort de René Scordia suite à une mauvaise chute lors d'une lutte en septembre 1928 à Hennebont.

L'écho des compétitions de 1928 est alors si important que la presse commence à médiatiser de nouveau les luttes. Les grands tournois retrouvent ainsi leur statut d'avant-guerre : Bannalec, Hennebont, Scaër... Le décès de René Scordia, lutteur reconnu, la même année, frappe les esprits et accélère la mise en chantier de l'organisation sportive en étayant l'argumentaire de la rationalité sportive développé par certains et relayé dans la presse : « *cet accident, que nous espérons sans gravité, illustre tragiquement notre argumentation lorsque nous demandons de réglementer les luttes bretonnes, et surtout de classer les lutteurs par catégories suivant leur poids.* »⁸⁵⁰. Les relations entre le mouvement culturel breton, visibles notamment par ses interventions par voix de presse⁸⁵¹, et les tentatives de reconstruction du gouren montrent de multiples interventions pour que le sport symbolique de la Bretagne retrouve sa place dans la société moderne.

1.2. Le Docteur Cotonnec (1876-1935) : apôtre de la culture physique et rénovateur du gouren.

Il convient pour saisir le sens et la portée de l'œuvre de modernisation engagée, par l'équipe avec à sa tête le Docteur Charles Cotonnec (1876-1935), de retracer son parcours social puis de proposer une lecture de cet engagement social et culturel.

⁸⁴⁹ Elias, Dunning, *op. cit.*.

⁸⁵⁰ Coupure de presse non référencée, Fond Cotonnec, CRBC Brest.

⁸⁵¹ Corpus des articles de *l'Ouest-Eclair* sur la période 1927-1935 (archives *Ouest France*, Rennes)

Une enfance paysanne érudite, un vaste domaine de culture et de savoir, un goût marqué pour la culture physique et un engagement dans la profession médicale affirment une personnalité riche et complexe ; que l'on pourrait même considérer comme ambiguë dans ses soubassements : modernité du médecin, tradition affirmée de l'homme breton, druide et barde. Tels pourraient être les traits qui marquent tour à tour la trajectoire de Charles Cotonnec, fils de cultivateurs, né en avril 1876 à Saint-Thurien dans le Finistère.

Le futur médecin passe sa jeunesse en famille dans le domaine du château de Trévarez pour y entretenir la ferme-manoir du Comte de Kerjégu⁸⁵². Ce dernier organisait des luttes dans son domaine, tout comme le faisait, avant lui, son parent Kerjégu, mécène des luttes à Scaër.

Elève brillant, Cotonnec apprend l'anglais au contact de la préceptrice anglaise des neveux et nièces du Comte. Il se familiarise au français en allant à l'école vers ses 7 ans⁸⁵³. Après être passé par le petit séminaire de Pont Croix et par le lycée de Quimper où il obtient brillamment deux baccalauréats, il poursuit ses études à l'école de médecine de Nantes, puis à la faculté de médecine de Paris.

Jeune médecin Cotonnec s'installe d'abord à Hennebont dans le Morbihan, en 1905, où il est élu conseiller municipal, en 1912, « avec le plus de suffrages sur la liste du maire Jacques Giband, Directeur des Forges »⁸⁵⁴. Le nouvel édile est chargé de la commission des affaires scolaires et de l'éclairage public. Hennebont est d'ailleurs sous son élan une des premières villes des environs à posséder un éclairage public digne de ce nom.

Egalement sensible aux questions sociales et soucieux des conditions de travail, Cotonnec « obtint que les palefreniers des haras ne se lèvent plus à 3 heures le matin pour préparer les chevaux qui ne travaillent pas, mais seulement à 6 heures pour qu'ils soient prêts à 9 heures »⁸⁵⁵. Sur les rives du Blavet, « on garde de lui un souvenir très vif qui s'est traduit par l'érection d'un monument à sa mémoire »⁸⁵⁶.

⁸⁵² Péron A., « Le Docteur Charles Cotonnec », *Chronique bimestrielle de la société d'histoire du pays de Kemperlé*, nouvelle série n°12, février 1994.

⁸⁵³ Cotonnec, 1972.

⁸⁵⁴ Péron, *op.cit.*

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ *La Liberté du Dimanche* du 20-21 mars 1955, coupure de presse Fond Cotonnec, CRBC Brest.

Après avoir fait la guerre comme officier médecin, le Docteur reste à Paris pour parfaire sa formation et se spécialiser en chirurgie veineuse. Il rallie Quimperlé en 1923, où il est engagé à l'hôpital public pour créer un service de chirurgie. L'année suivante il fonde sa propre clinique qu'il dote d'un matériel moderne et met au point une crème cicatrisante qui calme la douleur.

Membre de la société médicale d'éducation physique de l'Ouest – réseau réunissant les membres du corps médical sensibles aux problématiques de l'éducation physique – et praticien d'avant garde en Basse-Bretagne, il pratique alors la radiographie, la radiothérapie et la diathermie. Sa correspondance, plus particulièrement ses abonnements aux revues scientifiques, techniques et médicales, nous montrent un homme épris de modernité, soucieux de se maintenir à la pointe de l'innovation, un médecin qui se tient en permanence informé des perfectionnements dans les méthodes opératoires, ainsi que dans les appareillages électriques⁸⁵⁷. Il fait même installer dans sa clinique une salle de gymnastique dans laquelle il fait chaque matin une heure de culture physique. Reconnu pour son activité médicale féconde, Cottonnec est fait chevalier de la Légion d'honneur au titre de la santé publique, en 1932⁸⁵⁸. Le praticien apparaît également comme un médecin dévoué et généreux à qui peuvent être attribués près de 20 000 francs de consultations impayées⁸⁵⁹, qu'il ne réclamera jamais, à l'aube de la Première Guerre mondiale.

Fervent de tout ce qui touche à la Bretagne, chantant ses mœurs, ses coutumes, son costume, ses jeux et les poètes du terroir, il a d'ailleurs lui-même écrit un recueil de textes en breton et en français intitulé *Sonjennoù eur c'hernewad*⁸⁶⁰, publié sous ses propres presses, les éditions Armorica.

Erigé au rang de Druide du *Gorsedd de Petite Bretagne* en 1927, le barde, *Ar Pareour*⁸⁶¹, le Guérisseur, ne se cantonne pas à la rêverie poétique. Il est un « visionnaire utopien plus que utopiste »⁸⁶², persuadé que « L'avenir appartient aux

⁸⁵⁷ Jaouen, 2005.

⁸⁵⁸ Péron, *op.cit.*.

⁸⁵⁹ Soit près de 60 000 euros aujourd'hui.

⁸⁶⁰ Cottonnec C., *Sonjennoù eur c'hernewad*, Quimperlé, Armorica, 1935. Le titre de l'ouvrage peut se traduire par *Réflexions/Rêveries d'un Cornouaillais*.

⁸⁶¹ Le *Gorsedd* l'érigera au rang de Druide sans passer par celui d'ovate ou de barde comme il en est de coutume, tant il est apprécié et ses qualités reconnues.

⁸⁶² Correspondances avec Guy Jaouen au printemps 2006.

jeunes et se construit avec le passé comme fondement »⁸⁶³.

Attentif au mouvement culturel régional, ce Breton ardent se rapproche progressivement du domaine des luttes ancestrales dont il va structurer et fédérer les ambitions.

Son implication dans le développement d'une prise de conscience des richesses patrimoniales locales est patente. Avant de moderniser le gouren, Charles Cotonnec a en effet collaboré à la revue en breton *Dihunamb*, proche du mouvement culturel régionaliste, ainsi qu'à la revue bilingue *An Oaled* – Le Foyer Breton – qui a servi ensuite de bulletin d'information pour une partie de la mouvance culturelle régionaliste⁸⁶⁴.

Cependant, comme le montre la suite de son parcours, Cotonnec, alias *Ar pareour*, veut garder son indépendance vis-à-vis de l'Union Régionaliste Bretonne (U.R.B.) et du *Gorsedd*⁸⁶⁵, afin qu'il ne puisse pas y avoir de suspicion de nature politique à l'égard de la toute jeune Fédération des Amis des Luttes et Sports Athlétiques Bretons⁸⁶⁶ qu'il contribue alors à ériger. En outre, il ne semble pas adhérer au séparatisme. Il se méfie des discours radicaux et des partis « *semeurs de discordes* » dit-il. Comme Pierre de Coubertin, qui considère alors que le sport est de nature apolitique, Cotonnec prône une pratique de la lutte qui ne soit pas soumise aux aléas du message politique. Le drapeau de la fédération est d'ailleurs élaboré dans cet esprit – nous y reviendrons – plus consensuel qu'indépendantiste ?

*« Je voudrais que le Breton ait de la fierté, je voudrais que le Breton qui s'expatrie conserve la fierté de son pays, de sa race, de sa langue, de lui même et puisse regarder tout homme la tête haute, sans crainte comme sans forfanterie, dans la conscience de ses qualités, dans sa fierté d'être breton »*⁸⁶⁷.

Dès son retour en Bretagne, il s'est donc engagé dans la vie de la région comme médecin et humaniste.

⁸⁶³ Cotonnec dans FALSAB, *La Lutte Bretonne. Organisation et Règlement*, Lorient, Imprimerie du Nouvelliste du Morbihan, 1933.

⁸⁶⁴ Jaouen, 2005, p.184.

⁸⁶⁵ Le règlement du *Gorsedd* (article III) rappelle que ses membres ne peuvent agir en son nom en dehors des activités ayant trait à l'organisation, de même que le *Gorsedd* laisse liberté de jugement, de croyance et d'opinion à ses membres dans ce qui ne concerne pas ses activités.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ *La Bretagne à Paris, en France et dans le monde*, 19 août 1955, coupure de presse Fond Cotonnec, CRBC Brest.

2. Du jeu au jeu sportif de tradition culturelle : rénovation du gouren et « bricolage » identitaire.

Pour bien comprendre le sens du virage « sportif » auquel participe l'œuvre de Cotonnec, il faut revenir de manière plus théorique et « modélisante » vers les points essentiels du passage du jeu au sport – dont nous avons posé les cadres théoriques et les ancrages dans le premier chapitre et repris les grands traits en préambule de ce chapitre – sur le terrain des luttes.

Pour ce qui concerne le gouren, jusqu'au début du XX^e siècle, dans chaque village, les règles étaient semblables mais non identiques, laissant à chaque place, à chaque partie, la liberté de conclure un pacte singulier entre les participants. Les limites de l'espace que s'appropriaient les ruraux expliquent cette diversité. A l'écart des grandes routes, la Bretagne (notamment l'ouest) a conservé mieux que toute autre région des pratiques relativement bien ancrées dans la culture locale. Son organisation communautaire autour des paroisses a renforcé, comme nous l'avons vu, une forme d'esprit de concurrence sinon de compétition et chaque fête a été l'occasion d'affrontements entre « clochers rivaux ». Toutefois, aucun système faïtier n'est venu contrôler ou simplement réguler l'activité. Alors que le sport a imposé une gestion centralisée, une institutionnalisation et une normalisation des structures, avec ses réseaux associatifs, ses unions et fédérations, ses ligues, une administration relativement autonome, avec sa démocratie interne et ses hiérarchies visibles : la lutte bretonne traditionnelle ne s'est en revanche retrouvée « fédérée » que par un esprit et par la dynamique et le sens partagé de pratiques comparables, car voisines dans l'espace et dans la forme. Un ensemble sinon disparate, plutôt morcelé dont le terme de mosaïque est sans doute celui qui rend le mieux compte des variations culturelles et techniques de la pratique, sur une aire géo-culturelle relativement restreinte. L'application d'une règle, écrite cette fois, librement reconnue et acceptée en principe par tous, impliquant d'autres manières de mettre en jeu et en valeur la technique, a constitué au début des années 1930 un véritable changement sinon une rupture majeure.

2.1. Des conventions temporaires et locales à la règle sportive.

Suite à la création de la FALSAB en mars 1930, un livret est édité, présentant les cadres de la structuration fédérale. Le discours situe notamment les valeurs que l'institution souhaite transmettre, les règles codifiées des luttes, les règles d'arbitrage et les statuts de l'association. Il y est précisé que la FALSAB a pour but « *la pratique des luttes bretonnes et des sports athlétiques bretons : lever de la perche, lancement de la pierre lourde, la corde, le jeté de la boule (boultenn), civière, etc.* »⁸⁶⁸.

Ce premier livret est réédité en 1933 et mentionne de nouveaux ajustements notamment pour pallier les ententes préalables et combinaisons frauduleuses entre lutteurs.

Le gouren par un processus de reconstruction sportive qui n'a pas totalement transformé la pratique, puisqu'il n'y a pas eu rupture dans la transmission, est tiré de sa léthargie communautaire et, vraisemblablement, d'un abandon progressif à court terme. Il s'agit alors pour Cotonnec et son entourage de régler, de codifier, d'ajuster, du mieux possible, sans blesser les susceptibilités, tout en imposant une nouvelle politique culturelle. Entreprise délicate qui nécessite l'apprentissage de nouveaux équilibres.

Les règles strictes et l'impartialité de l'arbitrage ont rationalisé et discipliné l'activité. Le combat s'est en quelque sorte extrait de l'esprit festif qui le faisait vivre aux temps anciens, lui imposant un écart nouveau par rapport à la vie communautaire, véritable rupture culturelle, en étirant artificiellement le lien qui intégrait la pratique de lutte à la vie quotidienne et au labeur paysan. Les luttes bretonnes sont ainsi devenues « jeu sportif » ou « sport traditionnel » au risque de se couper de leurs racines.

2.1.1. Les temps sportifs.

Les tournois par exemple s'inscrivent à partir des années trente dans les cycles et les usages du calendrier sportif autant qu'ils participent de la fête (et de l'esprit festif) qui les accueille « sportivement ». Leur organisation a été prise en charge par des comités de village (souvent des comités des fêtes de villages) ou des districts sous la tutelle de la fédération. Outre les championnats de districts qui se déroulaient dans les

⁸⁶⁸ Article 2 des « Statuts de la FALSAB. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.21-24.

principaux fiefs de la lutte (Hennebont-Lanester ; Guiscriff-Scaër ; Gourin ; Plouay ; Arzano-Quimperlé, ...), la FALSAB organisait les championnats interceltiques, mettant aux prises Bretons et Corniques (Grande-Bretagne).

Encore présent dans la vie courante, le gouren s'est de moins en moins inscrit dans le calendrier des fêtes religieuses (les pardons). Le nouveau temps du jeu était d'abord celui des rencontres et des championnats avec leurs cycles propres, leurs déroulements indépendants des rythmes saisonniers et des fêtes traditionnelles. Le calendrier ne distribue pas seulement les actes de jeu, il distribue aussi les actes qui y préparent. Il permet l'alternance des entraînements et des rencontres. Il scande le temps séparant les épreuves. « *Le sport n'a pas créé l'entraînement, mais le calendrier permet comme jamais son déploiement et sa légitimité.* »⁸⁶⁹

Il y a une forme d'autonomisation du gouren en tant que pratique sportive : un espace et un temps ainsi qu'une administration et une « politique » propre à la pratique sportive, pour son développement. Les objectifs – y compris ceux de Cotonnec – sont moins inclus dans la vie quotidienne des Bretons et davantage pensés sur le mode autonome du « temps du sport », un temps social qui acquiert sa propre légitimité au cours du XX^e siècle, n'excluant pas pour autant des finalités, des valeurs et des horizons particuliers⁸⁷⁰.

Pour autant, les luttes restent attachées aux fêtes et à des événements « folkloriques » associant costumes, chants, danses, musiques et autres concours divers mettant en valeur la langue, l'histoire et la culture bretonnes. Les luttes s'insèrent donc dans la reconstruction d'un folklore qui touche plus largement les divers pans culturels bretons. Le Tournoi interceltique de Quimperlé se déroulait d'ailleurs, lors des *Grandes fêtes celtiques*⁸⁷¹. Dans le journal, *L'Union Agricole et Maritime* (Organe Républicain Démocratique et Régionaliste de l'Ouest) du vendredi 26 juillet 1935, le programme d'une telle fête (se déroulant du 27 au 31 juillet) est publié en première page: « *Etudes sur Théodore de la Villemarqué et le Barzaz-Breiz – Concerts bretons – Gorsedd digor – Luttes bretonnes – Défilé et Concours de costumes – Concours d'enseignes bretonnes*

⁸⁶⁹ Vigarello, 2002, p.77.

⁸⁷⁰ Defrance J., « Le sport français dans « l'entre-deux-guerres. » », dans Tétart P. (dir.), *Histoire du sport en France*, tomes 1, Paris, Vuibert, 2007.

⁸⁷¹ Programme du Grand Festival Celtique de Quimperlé 1935.

et balcons fleuris – Concours de langue bretonne pour les enfants – Excursion-souvenir ».

La limitation de la durée des combats a également participé du processus de régulation temporelle :

« Autrefois, il n'y avait aucune limitation quant à la durée de la lutte. Il n'y avait pas de résultats intermédiaires, c'est ainsi que certains assauts pouvaient durer plusieurs heures. Il fallut, peu à peu limiter la durée du combat : c'est ainsi que l'arbitre décidait que le premier qui mettrait genou à terre serait déclaré battu. »⁸⁷²

Les règles du combat officialisent ce qui avait été mis en place lors de l'Interceltique, avec une limitation du temps de combat à 15 minutes (au lieu de 20mn), puis une prolongation de 10 mn si aucun *lamm*⁸⁷³ n'est marqué, et en cas d'égalité de points une autre prolongation de 10 mn. Le temps de combat, une nouvelle fois modifié en 1933, passe à 20 mn avec une seule prolongation. Au terme de ce temps de combat, les points, c'est-à-dire « *les attaques poussées à fond et donnant des résultats proches du Lamm* »⁸⁷⁴, sont pris en compte pour le gain du match. Les fautes techniques ou de brutalité sont sanctionnées avec la possibilité de disqualification. Cela permit également de faire disputer les luttes par manches : « *Cette limitation de durée permet d'instituer sur le champ une revanche, procédé inconnu jadis, et, éventuellement, de terminer la rencontre par une belle. Le sport y gagne en équité et en intérêt, la lutte n'épuise plus les athlètes.* »⁸⁷⁵

Cette logique du rendement sportif et de la spectacularisation du combat qui intègre plus largement les dynamiques sportives modernes aura à plus long terme une influence prépondérante sur la transformation des techniques. La gestion du temps visera alors à rentabiliser les capacités, à mesurer les gestes pour mieux les économiser ou les rendre efficaces, une rentabilisation qui va à l'encontre du rythme rural et de ses lenteurs.

« L'obtention du lamm réclamait souvent de longs délais, car sa réalisation n'est pas aisée, les lutteurs sachant se tourner avant d'arriver au sol.

⁸⁷² Creston, *op. cit.*.

⁸⁷³ Le lamm, tombé vainqueur, est marqué dès lors que l'on fait chuter son partenaire sur les deux omoplates simultanément et avant tout autre partie du corps.

⁸⁷⁴ Article 4 du « Règlement de la lutte bretonne. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.13-17.

⁸⁷⁵ Cotonnec, 1972.

Certains se rappellent avoir entendu parler de luttes ayant durées une journée entière. Aux luttes d'Hennebont, en 1926, les combats GOURLAY-GURINEC et DOUSSAL-GURINEC, durèrent chacun près d'une heure et demie. GURINEC, dut donc lutter trois heures dans la même journée »⁸⁷⁶.

Les efforts, les investissements et la fatigue ont pris une autre signification favorisant une occupation fonctionnelle de l'espace de la lutte et une gestion rationnelle du temps de jeu, d'autant que le refus de combat était sanctionné. Les lutteurs devaient attaquer ou se laisser attaquer.

Institutionnalisés et régulés, les temps des luttes, jusqu'ici festifs et aléatoires, se sont inscrits dans un calendrier spécifique qui intégrait et participait à produire le temps des loisirs sportifs en orchestrant ses contenus, ses cycles et ses phases alternant « entraînements » et rencontres.

2.1.2. Vers une spécialisation des espaces.

Avec ces compétitions réglementées et programmées, les espaces se sont spécialisés ou plutôt ils sont devenus des espaces spécifiques plus directement dédiés à la pratique. Le sport a inventé le stade et ses aires normées, ses lieux spécifiques, séparés de la vie courante⁸⁷⁷. De même, la modernisation sportive du gouren a apporté l'aménagement de la lice. Celle-ci est devenue circulaire et limitée, faite de sciure en été, à l'extérieur, et constituée de tapis l'hiver, en salle.

« Après différents essais Cotonnec choisit la sciure de bois comme sol. Ce matériau bon marché abonde dans les scieries de campagne, ne nécessite aucun soin et constitue un moyen efficace, longtemps éprouvé par les gymnastes, de protéger le lutteur dans les chutes qu'entraîne la pratique de la lutte. »⁸⁷⁸

Cette progressive déréalisation des espaces de la lutte⁸⁷⁹ s'est opposée à la naturalité initiale du cadre dans lequel était pensé et pratiqué le gouren : les anciens luttaient à même le sol, quelle que soit la saison, dans les champs et les prés, dans un espace informel dont les limites tacites faisaient l'objet d'un accord mutuel entre les lutteurs ou bien encore dont la vastitude et les bornes tenaient au public présent sur les lieux.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ Elias, Dunning, *op. cit.* ; Vigarello, 1988.

⁸⁷⁸ Cotonnec, 1972.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

La lutte pénètre les espaces urbains en occupant peu à peu les espaces sportifs comme à Quimperlé dès 1928, le tournoi est organisé au sein du Parc des sports de Kérisole.

Autre type de transformations : la distance introduite entre les lutteurs et leur public. Lors des évènements traditionnels se mêlaient indistinctement acteurs et spectateurs autour de la lice, on voit peu à peu dès la fin du XIX^e siècle apparaître des aménagements sommaires : bancs et autres barrières pour marquer les espaces dévolus aux lutteurs et aux spectateurs. En 1930, le règlement des luttes prévoit la mise en place d'un quartier des lutteurs – afin de limiter les « quêtes » et les « mendicités » mais aussi les ententes entre lutteurs, l'article 20 du règlement précise « *Dans cet endroit séjourneront deux membres affiliés secrets pour surveiller les combinaisons qui pourraient se tramer et en rendre compte* » – et d'une lice soigneusement distinguée de l'espace des spectateurs⁸⁸⁰.

Cette nouvelle conception des limites et des rôles au cœur de l'espace sportif rationalisé par le spectacle et les cadre de la compétition, cette séparation formelle entre protagonistes du gouren qui jusqu'alors pouvaient apparaître comme entremêlés dans la passion du combat, a participé à la mise à distance des spectateurs et, de fait, a contribué en niant cette proximité, cette intimité de la lice, à modifier jusqu'à leur perception du spectacle⁸⁸¹. Est-ce l'une des raisons qui peut expliquer la moindre « passion » du public, de cette masse d'anonymes ne soutenant plus avec autant de fougue ni de ferveur « les gars de leur pays » ?⁸⁸² Cette désaffection est d'ailleurs soulignée dès le début des années 1940 par Creston⁸⁸³, alors qu'en Basse Bretagne, la lutte a tenu jusqu'au début du XX^e siècle la place du football ou du cyclisme ; certains auteurs avancent même qu'elle a été vécue de manière beaucoup plus passionnée : « *Caudan, la fête sportive : (...) Comme dans toutes les fêtes de la région, les luttes ont été le clou de la journée. Sous un soleil de plomb plus de 2000 personnes s'entassaient autour de la lice pendant 4 heures qui ont semblé courtes. Dans toutes les maisons entourant la petite place, les fenêtres étaient occupées. Des jeunes gens étaient perchés dans les tilleuls et d'autres, pour voir de plus haut, étaient montés dans le clocher voisin. C'est qu'à Caudan on a, bien ancrée, la passion de ce sport de Bretons. (...) En dépit de toute*

⁸⁸⁰ Ehrenberg A., « Aimez-vous les stades ? », *Recherche*, n°43, avril 1980.

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ Creston R.-Y., *La Lutte bretonne à Scaër*, Rennes, Editions B.A.S., 1957.

*leur énergie, les arbitres ont souvent bien de la peine à imposer leurs décisions au public, pas toujours impartial. C'est que chaque lutteur a dans ses concitoyens présents des partisans bruyants et acharnés. »*⁸⁸⁴

Sans doute, les amateurs se sont-ils moins reconnus dans les lutteurs sportifs desquels ils sont aujourd'hui isolés. Ou bien est-ce la désintégration du lien social traditionnel qui ne laissait plus percevoir ces engagements corporels comme des corporités signifiantes pour la communauté ? Il semble, en réalité, que ce soit à l'articulation de plusieurs composantes, dont ces deux éléments font partie, qu'il faille rechercher le sens de ces désaffections. Cette normalisation sportive a standardisé les espaces permettant à la lutte bretonne de franchir le cap de la compétition réglée, urbanisée, tout en édulcorant du même coup sa vocation à transcender l'âme du groupe, de la communauté. La symbolique de l'espace a travaillé la revendication d'identité d'une manière tout à fait inédite.

L'émergence de la pratique dite sportive s'est inscrite dans cette double problématique du contrôle de l'espace et du temps, autant qu'elle échappait d'une certaine manière aux contraintes de la tradition qui lui conféraient l'essentiel de ses significations. Ce quadrillage s'est décalé vers une systématique plus abstraite où l'organisation est devenue plus logiquement celle d'une institution.

2.1.3. Rationalisation de l'organisation.

La réglementation a par ailleurs imposé la distribution rationnelle des lutteurs par catégories : deux catégories d'âge et quatre de poids. Le règlement (article 11) instauré définit ainsi les diverses catégories de lutteurs : Poids lourds, au-dessus de 72 kg 500 ; Poids moyens, au-dessous de 72 kg 500 ; Poids légers, au-dessous de 65 kg 500 ; Poids plume : au-dessous de 59 kg ; Lutteurs tous poids, au-dessous de 18 ans.

Si ce principe existait avant la normalisation technique et sportive du gouren, les catégories utilisées, l'âge, le poids, variaient d'un lieu à l'autre. Ainsi à Plouaret dans les Côtes du Nord – département aujourd'hui nommé Côtes d'Armor – lors de la fête communale en 1904, les catégories sont ainsi organisées en fonction de l'âge et du statut

⁸⁸⁴ *La dépêche de Brest*, jeudi 16 août 1928.

des protagonistes : enfants, adultes (adolescents et/ou célibataires) et hommes (nous supposons, les hommes mariés), chaque catégorie ne bénéficiant pas des mêmes dotes en prix. Toujours à Plouaret, en 1906 – à l'occasion de l'inauguration d'un monument à la mémoire de Luzel – les combats sont répartis entre hommes et adolescents alors que pour les *Grandes Fêtes patronale et nationale* de 1908, les catégories sont distinguées : « *Première lutte : pour enfants au-dessous de 14 ans ; Deuxième lutte pour jeunes gens de 14 à 18 ans ; Troisième lutte pour jeunes gens de 18 à 21 ans ; Quatrième lutte pour tous les âges* ». Il est d'ailleurs précisé qu'en cas de litige sur l'âge des participants ils devront fournir leur « *bulletin de naissance* », laissant croire que des lutteurs tentaient de concourir dans une catégorie inférieure pour s'adjuger plus aisément les prix.

L'affiche de la Fête des jeux celtiques à Scaër en septembre 1913 annonce que les luttes auront lieu par séries avec éliminatoires, demi-finales et finales. De fait, l'affrontement au défi tendait déjà à une forme de rationalisation.

La logique sportive, portée par la volonté de favoriser l'égalité des chances, a largement promu l'universalisation des critères catégoriels et participé à la genèse d'un nouveau quadrillage des corps.

Bien évidemment, la répartition des lutteurs par catégories homogènes a entraîné une manière de jouer le jeu différente. On ne luttait pas de la même façon contre un homme de poids identique ou face à celui qui se différenciait nettement par sa masse. Cette unification des classes de lutteurs s'est opérée en même temps que s'urbanisait le gouren et se diversifiait l'origine sociale de ses pratiquants.

À l'origine, les lutteurs se recrutaient essentiellement parmi une population masculine issue de la ruralité. La sportivisation du gouren a favorisé l'élargissement de l'éventail des catégories sociales concernées par la pratique. Cet élargissement a notamment ouvert la pratique des luttes aux instituteurs, ouvrier, employés. Cela s'explique par plusieurs facteurs : diffusion du modèle sportif, codification stricte de la lutte, exode rural (origine paysanne de nombreux ouvriers), et renvoie donc plus largement aux processus d'industrialisation et d'urbanisation.

A partir des années 1930, la Fédération a détenu le monopole de la pratique et le contrôle des pratiquants. Toute personne désirant participer à une partie de luttes devait être titulaire de la carte du lutteur, « *ou bien en acquitter le montant* » pour prendre part au tournoi. Véritable licence sportive, délivrée par la FALSAB à la demande du comité

local auquel « *le lutteur pétitionnaire est régulièrement inscrit* », cette carte lui confère des droits : « *entrer gratuitement, s'il doit lutter, sur le champ où il se présente* » mais aussi des obligations car « *il n'aura pas le droit de prendre part à un tournoi de luttres non placé sous le contrôle de la Fédération* ». De plus, les comités sont en « *droit d'accepter ou de refuser tel engagement qu'il lui plaît à savoir : forains, concurrent n'habitant pas la Bretagne ou lutteurs frappés de sanctions par la Fédération.* ». Est-ce ces mêmes forains, dont on nous parle dans le cadre de la lutte libre en France⁸⁸⁵, qui parodiaient les combats ?

Parallèlement, Cotonnec « *rêvait d'étendre la lutte bretonne et les sports athlétiques bretons à toutes les régions de France*⁸⁸⁶ où les Bretons vont pallier la main d'œuvre défailante. Seuls des Bretons gardiens de la tradition millénaire pouvaient contribuer à l'extension de ce sport magnifique mais oublié. Par contre, Cotonnec n'envisagea jamais d'assimiler la lutte bretonne aux luttres de combat pratiquées par les lutteurs libres et gréco-romains. »⁸⁸⁷

Certes, des tournois échappant à l'autorité institutionnelle ont perduré, à la marge, permettant précisément aux non licenciés de se rencontrer. Mais les lutteurs de la FALSAB n'étaient pas autorisés à se joindre à ces rassemblements sauvages, sous peine d'être sanctionnés ou radiés. Le constat est donc ici celui d'un véritable renversement dans la conception de la légitimité de la lutte qui s'est évadée en quelque sorte du patrimoine communautaire traditionnel pour s'ouvrir de manière protectionniste à la modernité sportive.

D'autres indices permettent de cerner le changement. Avant la réglementation fédérale, les juges ou arbitres étaient souvent présents, lorsqu'il s'agissait de tournois.

⁸⁸⁵ Clément J.-P., « Contribution à l'histoire sociale de la lutte en France. », *Travaux et Recherches en E.P.S.*, n°8, INSEP, décembre 1985, p.102-115.

⁸⁸⁶ La lutte bretonne à Paris : C'est en 1934 qu'eut lieu la première démonstration officielle de gouren à Paris, une tentative s'était déjà faite en 1932 mais elle fut un échec.

En 1932, l'Union Sportive des Bretons de Paris (USBP) créa sa section de gouren. Plusieurs champions, émigrés dans la capitale pour leur travail, se retrouvèrent au sein de cette association.

En 1934 eut lieu un grand tournoi exhibition au cours d'une finale internationale de lutte professionnelle. Robert Cadic, les frères Tallec, Pétillon, Le Bris et bien d'autres, tous anciens champions en Bretagne s'y exercèrent.

La période d'après guerre vit se multiplier les tournois dans la région parisienne. Quelques clubs furent même créés mais les rencontres entre Paris et la Bretagne ne furent pas si simples (Exposition Armel, 2003).

⁸⁸⁷ Cotonnec, 1972.

C'étaient, en général, d'anciens lutteurs, mais aussi des personnalités locales (maire, notaire...) ou parfois même des spectateurs connaisseurs. Avec l'avènement de l'ère sportive en gouren, la rationalité du jeu a exigé que soit promue et renforcée la rationalité des jugements notamment par l'émergence d'un corps de spécialiste, d'un corps arbitral. Les luttes ont donc désormais été soumises à un triple arbitrage. La décision était acquise à la majorité. En cas d'égalité, une prolongation de dix minutes était alors engagée. Chaque arbitre devait posséder également un chronomètre et le matériel nécessaire pour noter par écrit les noms des concurrents et le décompte des points. La lutte passait de la tradition et de l'oralité aux formes institutionnelles, à l'écrit et, dans une certaine mesure à la bureaucratisation.

Huit articles sur 34 du règlement de 1933 soulignent le rôle des arbitres et leur désignation. Nommés par les Comités organisateurs de rencontres sur la base d'une liste fournie par la Fédération, ils ne peuvent être désavoués ni par les lutteurs ni par le public. Tout comme les lutteurs possèdent une licence, les arbitres ont une carte validée par le Président de la FALSAB et par celui du comité local⁸⁸⁸.

Outre le rappel des « *sanctions* », le « *mémento* » prévu à leur attention précise ce que nous venons de citer : « *être impartial et juste, ... décisions sans appel ... nettes et définitives* ». Ils leur incombent également de « *faire tirer au sort* » les lutteurs pour les rencontres. Il est même prévu les cas de figures suivants : si le nombre de participants est impair ou si deux champions se rencontrent dès le premier « *peg* »⁸⁸⁹. Dans ce dernier cas, les arbitres peuvent « *remplacer le tirage au sort* ».

« *Ainsi disparurent toutes les contestations de clocher, source de nombreuses difficultés avant la FALSAB. Le nombre impair d'arbitres permet également et dans tous les cas d'obtenir une juste décision à la majorité des arbitres.* »⁸⁹⁰ Les arbitres peuvent être radié par la fédération en cas d'« *incompétence, partialité, indécision, manque d'autorité* ».

⁸⁸⁸ Cf. annexes p.470.

⁸⁸⁹ peg : saisir, accrocher ; pegad (pegadoù au pluriel) : combat.

⁸⁹⁰ Cotonnec, 1972.

2.1.4. La tenue.

Quant à la tenue, loin d'être parfaite, des modifications y sont apportées : « *La tenue des lutteurs sera la suivante : pieds nus, pantalon court, chemise de toile très solide, sans col et légèrement échancrée, demi-manche, vague sur le corps, pas de ceinture à boucle, mais un turban ; pas de bague.* »⁸⁹¹

La chemise est toujours en grosse toile, chanvre ou lin ; elle doit être d'une grande solidité, toutes les prises se faisant à son niveau. Son échancrure antérieure est d'importance variable et certains lutteurs, l'on fait atteindre la ceinture : elle doit être vague sur le corps pour permettre une large prise de chaque côté de la ligne médiane. Pour obvier à l'inconvénient présenté par la chemise ordinaire, qui était de sortir du pantalon dès la première prise, ce qui forçait les lutteurs à s'arrêter en pleine lutte pour rentrer leur chemise dans le pantalon et resserrer leur ceinture, divers types de chemises ont été étudiés et mis à la disposition des lutteurs par la FALSAB.

Cet équipement classique tendait vers une uniformisation sans être cependant totalement normalisé. Il était davantage pensé en termes de techniques de saisie (suffisamment large pour permettre de bonnes préhensions), de spectacle (ne pas avoir trop de temps morts), ainsi que d'équité (échancrure limitée). La tenue de travail traditionnelle évacuée, la fédération a rapidement instauré des prêts de chemises pour les lutteurs n'ayant pas les moyens financiers de se procurer les nouveaux modèles. Ce qui constituait également un bon moyen de diffuser une forme de standard en matière d'équipement.

Loin d'être parfait, les lutteurs eux-mêmes sont les premiers à y apporter des modifications, qui sont généralement les suivantes : le turban, qui ne remplit jamais parfaitement son rôle, tend à être abandonné, pour le remplacer, la culotte a été renforcée d'une large bande élastique serrant la chemise à la hauteur de la taille ; parfois, même, on superpose à la culotte un slip⁸⁹².

Même les lutteurs bretons exilés à Paris participent à ses modifications :

« Organiser un tournoi de lutte bretonne à Paris était à l'époque un travail délicat. Le public parisien aime le spectacle mais comprend mal la lutte bretonne. Il conçoit difficilement que la lutte ne se continue pas à terre et que les

⁸⁹¹ FALSAB, *op. cit.*, article 17.

⁸⁹² Cf. annexes p.471.

prises les plus fantaisistes ne soient pas admises. Dans cette ville où dit-on le ridicule tue, un des gros handicaps du lutteur breton fut le turban (...). Celui-ci maintenait parfois difficilement la chemise du lutteur dans son pantalon, chaque fois qu'il se desserrait le lutteur arrêta la partie pour rentrer sa chemise dans la culotte de sport et resserrait son turban. Le Titi fut d'abord surpris de ce fait, bientôt il l'exaspéra, alors il le tourna en dérision. Dès qu'une chemise divorçait d'avec le pantalon le titi se mettait à hurler que le Nudiste s'arrête. Dans cette ambiance le combat devenait ridicule, faute de connaître la lutte on attendait le coup de la chemise. Ce fait amena les lutteurs bretons de Paris à modifier la chemise classique. Ils lui adjoignirent sur les côtés deux pattes se lançant par devant et supprimèrent le turban. Cette modification vestimentaire s'avéra d'une telle utilité que tous les lutteurs bretons l'ont actuellement adoptée. »⁸⁹³

La diminution des temps morts favorisée par l'évolution des rencontres et la durée limitée des combats a ouvert d'autres enjeux liés à la gestion des efforts. Elle a également accru l'intérêt sportif du combat par une régulation de l'égalité des chances donc de l'incertitude du résultat et maintenu ainsi bien vivante « l'intrigue du spectacle ».

2.1.5. Récompenses.

Les récompenses s'inscrivaient dans le prolongement de la culture professionnelle : la paysannerie. « Après avoir consisté en un mouton, ou un taureau, ou encore du tabac, des chapeaux, les récompenses des tournois ordinaires furent bientôt décernées en argent. Ne dit-on pas que certaines dépassaient en 1932 le budget annuel de certaines communes où les compétitions se déroulaient. Mais on revint bientôt à plus de raison. Au contraire, les champions interceltiques se voyaient décerner, eux, médailles et diplômes, sans oublier les grandes écharpes avec lesquelles ils sont le plus souvent représentés. »⁸⁹⁴ Contrairement à ce que nous indique Tascon, les prix en argent existaient avant la modernisation comme le montrent les nombreuses affiches que nous avons mentionnées.

La coutume des prix a été conservée dans son principe et partiellement dans sa forme. En effet, si taureaux ou moutons ont continué régulièrement à récompenser les champions : écharpes et bouquets ont remplacé les traditionnels rubans, chapeaux et

⁸⁹³ Cotonnec, 1972.

⁸⁹⁴ Tascon, *op. cit.*, p.32-41

paquets de tabac, s'inscrivant déjà dans d'autres types de réponses culturelles, voire politiques. La Troisième République était particulièrement sensible aux symboles forts qu'exprimaient parades, fanfares, uniformes, drapeaux et autres récompenses ou cérémonies ont revêtu une signification particulière. Ces médailles renvoyaient aux valeurs patriotiques et républicaines. Dès lors, comment ne pas remarquer une même transformation dans la remise d'écharpes (parfois aux couleurs de la France⁸⁹⁵) et de prix lors des luttes ?

Les récompenses sont devenues plus honorifiques que matérielles, plus proches également d'un modèle qui participe de l'intégration à la nation et à des valeurs communes. Par leur symbolique, ces signes de la victoire sportive contribuaient insensiblement à inscrire le lutteur dans le creuset de la « civilisation républicaine », loin des champs et des reflets culturels de la tradition bretonne. Un mouvement qui recoupe alors d'autres logiques de rupture : « (...) *le modèle violent – brutal, grossier, paysan, terrien, boueux – étant massivement discrédité, la rétention et le choix des pratiques sportives s'effectuent en ruptures avec ces usages antérieurs : ruptures avec la terre, le sale, le sol, le contact, l'habit professionnel (...). Seront retenues et validées les pratiques aériennes d'élévation, de rectitude, esthétiques ou instrumentées.* »⁸⁹⁶

2.2. Des novations pratiques et symboliques.

Au-delà des aménagements sportifs, le Docteur Cottonnec va instaurer un rituel et des symboles qui vont fonder la nouvelle architecture coutumière des corps à corps : prestation de serment et drapeau fédéral. Ces traditions inventées vont pleinement remplir leur rôle puisqu'elles constituent toujours aujourd'hui la tradition à laquelle l'on se réfère, les particularités que l'on érige en symbole du gouren et qui sont parfois inscrites dans des temporalités plus longues que ne le montre l'analyse suivante.

⁸⁹⁵ Cf. annexes p.472.

⁸⁹⁶ Lacombe, *op. cit.*, p.165.

2.2.1. De l'éthique du lutteur.

Dans le document dactylographié qu'il a écrit dans les années 1970, le fils Cotonnec insiste sur le fait que « *la lutte bretonne diffère donc totalement des sports de combat représentés par d'autres luttés à main plate, auxquelles certains voudraient la voir assimiler. En aucun cas en effet, elle ne se poursuit sur un adversaire tombé au sol, ainsi qu'il est de règle dans ces sortes de combat. Le lamm est une projection, il ne comporte pas de neutralisation de l'adversaire au sol par une immobilisation à terre sur les deux épaules. C'est abusivement que l'on parle parfois de combat de lutte bretonne. Un tel comportement n'existe pas dans la pratique de ce sport. Il faut qualifier l'empoignade de PEGAD ou de KROGAD, comme le font les Bretons ou de Wrestling bout comme le font les britanniques. Il s'agit d'une partie de lutte et non d'une bataille entre deux hommes* ». Il précise même en parlant du lamm : « *Cette chute (...) témoigne de la noblesse originelle de la lutte bretonne* ».

Cette noblesse revendiquée va être instituée par Cotonnec en une éthique de loyauté, inspirée de l'olympisme moderne, réglée par un cérémonial normalisé : prestation de serment et rituel du salut sous couvert d'hymnes français et breton. Le « *but du Serment de Loyauté était d'élever le niveau bien bas de la lutte bretonne : « Les luttés (...) étaient à leur déclin semblaient même aux dires des prophètes d'occasion, vouées à la disparition. Les lutteurs étaient peu nombreux, la lutte était simulée, l'entente régnait, le public était déçu.* »⁸⁹⁷ Par ailleurs, un certain nombre de croyances et de superstitions étaient attachées à la lutte nous l'avons vu au chapitre précédant. Mais Charles Cotonnec ne souhaitait pas que de tels usages soient pratiqués lors des luttés comme le montre clairement le sens du serment des lutteurs qu'il va instaurer.

« *... le sport est conçu comme une école de courage et de virilité, capable de « former le caractère » et d'inculquer la volonté de vaincre (...) qui est la marque des vrais chefs, mais une volonté de vaincre selon les règles – c'est le fair play, disposition chevaleresque en tout opposée à la recherche vulgaire de la victoire à tout prix (...). Cette morale aristocratique, élaborée par des aristocrates ...* »⁸⁹⁸

⁸⁹⁷ Cotonnec, 1972.

⁸⁹⁸ Bourdieu, 1994, p.177.

Ce serment, dont les versions définitives en breton, français et anglais sont édités dans le règlement de 1930, est précédé d'un défilé des lutteurs au son de la bombarde et du biniou dans les rues des villes et villages où se déroulaient les tournois. Permettant de perpétuer les « processions » ou parades parfois observées au XIX^e siècle, notamment lors des tournois ayant lieu à l'occasion des pardons, où la communauté toute entière se rendaient sur le champ des luttes après la messe, soit au son de la musette, du hautbois, et autre bombarde et biniou, sinon de la fanfare à la fin du XIX^e siècle.

Le serment en breton (texte de 1930)

Sa traduction en français

« *M'hen tou da c'houren gant lealded*

« *Je jure de lutter en toute loyauté*

Hep trubarderez na taol fall ebet

Sans trahison et sans brutalité

Evit ma enor ha hini ma bro.

Pour mon honneur et celui de mon pays.

En testoni da ma gwiriegez

En témoignage de ma sincérité

Hag evit heul kiz vad ma zud koz

Et pour suivre la coutume des ancêtres

*Kinnig a ran da ma c'henvreur ma dorn
ha ma jod. »*

*Je tends à mon émule ma main et ma
joue. »*

Prêté avant chaque compétition, le serment est énoncé en breton puis en français par une personnalité de la FALSAB devant les lutteurs alignés (dans l'ordre des catégories d'âges et de poids) et se faisant face deux à deux, bras droit levé devant eux. Ce cérémonial est clos par « l'accolade » qui consiste à serrer la main et embrasser (trois fois) – « *Je tends à mon émule et ma main et ma joue* » – le lutteur nous faisant face.

Véritable éthique du lutteur ce texte fait nettement valoir les notions de fair-play : lutter sans trahison (comme le précise l'article 28 du règlement de 1933), ni « *brutalité* », dans le respect des règles, de ses adversaires et de soi-même (« *honneur* »). L'équilibre entre tradition et modernité apparaît encore une fois évident dans les formes imposées par la culture sportive (et l'olympisme), reflet de la modernité

sociale, et les racines bretonnes revendiquées plus ou moins ouvertement comme fondements de la pratique ancestrale. L'éthique du respect, que l'on décline en valeurs éducatives modernes, y apparaît comme l'une des articulations centrales du projet.

Le serment est aujourd'hui traduit dans toutes les autres langues des fédérations adhérentes à la Fédération Internationale des Luittes Celtiques et de traditions (FILC) créée en 1985. Il participe au cérémonial des luittes celtiques (gaélique, gallois, espagnol, néerlandais, frison, suédois, sarde, islandais, autrichien) pérennisant la fonction unificatrice et intégrative pour laquelle il a été créé, tout en créant une forme d'uniformisation.

Certains discours inscrivent le serment dans la généalogie d'une tradition, comme produit de la filiation directe du gouren avec les défis ancestraux. Or, le texte définitif apparaît bien comme une invention.

« A Scaër, tous les luitteurs ou amateur de luitte (...) questionnés à ce sujet nous ont dit n'avoir jamais entendu aucune formule de serment et n'en avoir jamais entendu parler par les vieux luitteurs. Scaër, commune d'idées avancées, en cela aussi restait fidèle à sa ligne de conduite et ses luitteurs semblent ne s'être jamais embarrassés de formules qu'ils jugeaient "vieux jeu". »⁸⁹⁹

Le fils du Docteur Cotonec, dans un article qu'il a écrit en 1969⁹⁰⁰ précise : *« Aucun serment n'existait en luitte bretonne avant le texte de celui créé par mon père ; seul un défi précédait la luitte dans les temps anciens. »* Alors que quelques années plus tard il précise que le serment fut composé par le Dr. Cotonnec sur le texte du vieux défi oral pour mettre en évidence la composante superstitieuse entrant dans la pratique de la luitte. *L'ancienne formule du défi était en fait uniquement la suivante : (...) Arrêtez-vous, je suis votre homme. »⁹⁰¹*

Ce rituel s'impose aux luitteurs telle une expression théâtralisée où les rôles joués par chacun des acteurs constituent une mise en scène du quotidien de nos sociétés⁹⁰². Le salut en tant que geste codifié, appris, montré, transmis est un rite qui s'exécute comme *« des actes codifiés, se produisant lors des mêmes occasions, et présentant un rapport à*

⁸⁹⁹ Creston, 1957.

⁹⁰⁰ Article paru dans La Liberté du Morbihan le 24 janvier 1969 : « Lettre ouverte à Monsieur le Président de la F.L.L, Le serment du luitteur breton tel que l'avait édité le Dr Cotonnec ne doit pas être dénaturé ».

⁹⁰¹ Cotonnec, 1972.

⁹⁰² Goffman E., *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.

un objet sacralisé, en l'occurrence le lien qui unit, avec plus ou moins de profondeur, les lutteurs, et qui est comme le symbole de la cohésion sociale en générale. »⁹⁰³

Cette prise de contact des lutteurs construite à l'image du défi ancestral est à la fois physique (poignée de main et accolade) et indirecte – proximité de l'être ensemble – ; elle est aussi marque de reconnaissance et de respect : on s'apprête à combattre et, s'il le faut à mourir symboliquement⁹⁰⁴.

Saluts et accolades rythment à leur manière les temps du jeu.

En fait, Cottonnec veut rassembler, autour des luttes, des personnes de tous les horizons sans distinction d'opinion politique, religieuse ou sociale : *« Venez, qui que vous soyez. Que votre drapeau aille du blanc le plus lilacé au rouge le plus teinté. Dans nos réunions se fait l'oubli des soucis de la vie, des tourments des affaires, des divisions et des haines de la vie publique, le rapprochement, la fraternisation des classes et des milieux. Là se donnent la poignée de mains tous les hommes loyaux et courtois qui veulent la supériorité du Breton et de la Bretagne. »⁹⁰⁵. « On m'a souvent dit : il faut un emblème, un drapeau à la FALSAB mais un drapeau est symptomatique d'idées et chez nous une couleur indique un parti. (...) La politique est semeuse de discorde. »⁹⁰⁶. Le message de l'apolitisme est réitéré dans le règlement instauré : toute discussion politique partisane est interdite dans le cadre de l'adhésion. Cette position se démarque du contexte où, précisément, l'identité bretonne commence à être au cœur de conflits partisans largement politisés.*

Le drapeau de la FALSAB est d'ailleurs composé dans ce sens. Avant de disparaître, Charles Cottonnec institue en véritable symbole ce drapeau fédéral dont il expose les significations : *« La couleur du drapeau est verte. C'est la couleur des champs et des prés sur lesquels luttent les lutteurs. Au milieu il y a un écusson avec les hermines de Bretagne et les couleurs françaises. Au-dessous se trouve la ceinture d'or du lutteur avec ces mots "BEPRED BREIZAD", "Toujours Breton". Ce drapeau est symbolique et signifie l'amour de la lutte bretonne, de la Bretagne et de la France*

⁹⁰³ Javeau C., « Parler pour ne rien dire. La ritualisation au quotidien. », *Ethnologie française*, XXXVI, 2, p.256-257.

⁹⁰⁴ Nevezadur, 1942.

⁹⁰⁵ Cottonnec, « Eloge de la lutte bretonne. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.7-11.

⁹⁰⁶ Cottonnec, 1972.

unies. Ce n'est pas le drapeau d'un parti, c'est le drapeau de l'entente, de la conciliation et de l'amitié entre tous »⁹⁰⁷. Cette volonté de ne pas récuser l'appartenance à la France se retrouve également dans le serment prêté dans les deux langues et dans les hymnes français et breton joués à l'ouverture des tournois. Cotonnec ne renie donc pas son attachement à la France même s'il semble prendre parti en inscrivant « *Breton toujours* » sur le drapeau fédéral. Habile composition qui témoigne encore ici du jeu d'équilibriste auquel se livre ce pionnier dans sa réhabilitation moderne du gouren. Cette volonté d'union est également celle du *Gorsedd*, dont Cotonnec est un des représentants, qui affirme sa « *pure doctrine de l'union fraternelle des Bretons et Français qui revendiquent leur communauté de race, et reconnaissent vis à vis des autres des droits et devoirs.* »⁹⁰⁸ De la même manière, les hymnes bretons (*Bro Goz Ma Zadou*) et français sont joués lors du protocole du serment des lutteurs, notamment à l'occasion des Tournois interceltiques.

En définitive même s'il veut positionner la pratique à l'écart de toute idéologie, on ne peut nier les orientations mesurées que le médecin donne à un projet de longue haleine. Le gouren est un moyen de pérenniser une culture régionale face à l'acculturation nationale. Un moyen de survivre au projet de nationalisation des masses auquel participent d'autres cultures corporelles comme la gymnastique et, paradoxalement, le sport, en France et à l'étranger. Dans cette perspective, la force de Cotonnec est de savoir se saisir de l'intensité du succès sportif pour en détourner l'intérêt et la popularité au profit de la rénovation raisonnée du gouren ; sa force est également de savoir articuler dans une même dynamique de changement et d'équilibre, des combats menés simultanément aux plans culturel, idéologique et social.

En fabricant conjointement des symboles d'union et de distinction, d'inclusion et de positionnements plus marqués, le président de la FALSAB crée habilement des structures identifiables. Des repères qui, pour être nouveaux dans leurs principes, leurs cadres et leurs ambitions, ne renient pas le passé et l'enracinement de la lutte dans une culture vivace.

Ces symboles vont être présentés dans les discours des héritiers et des observateurs,

⁹⁰⁷ Cotonnec, 1972 ; Cf. annexes p.473.

⁹⁰⁸ *L'Ouest Eclair*, 28 avril 1935.

jusque chez certains de nos contemporains des luttes comme des pratiques ancestrales –
à l'image de l'hypothétique filiation entre formules de défi anciens et serment moderne
– remplissant de ce fait leur fonction de traditions inventées.

3. Réhabiliter les corps pour rendre ses lettres de noblesse à la culture rurale.

Attiré très jeune par la pratique physique, gymnaste aguerrri⁹⁰⁹, Charles Cottonnec est un homme privilégié qui possède sa propre salle de culture physique. Mais il ne lutte pas lui-même... Ses ambitions concernent essentiellement sa Bretagne natale.

Il « *souhaitait transformer le champ de travail du paysan en un véritable parc des sports et créer une race de paysans athlètes (...). C'est la première fois, disait-il, que l'on s'occupe de l'éducation sportive du jeune campagnard* »⁹¹⁰.

Sensible aux thèses hygiénistes et aux représentations sociales qui marquent le tournant du siècle le médecin voit dans la culture physique un moyen de lutter contre les déficiences physiques, la morbidité tuberculeuse, l'alcoolisme (etc.), et un moyen de vider les hôpitaux et les hospices, palliant ainsi les déficiences de l'Etat, selon ses dires.

Utilitaire et thérapeutique, la culture physique est alors perçue comme « *un capital essentiel, fondamental dans la vie, la santé et la capacité de travail* »⁹¹¹. Elle constitue également une préparation à la lutte, une condition à la pratique qui peut être mise au service de la nation : « *Les athlètes constituent une pépinière de bons travailleurs, de braves soldats et de hardis marins* »⁹¹². Cottonnec, dans ses discours ne se désolidarise guère du discours des médecins de son temps, comme Philippe Tissié et sa Ligue girondine d'éducation physique. Sa pensée demeure orientée par le souci de préserver un « capital humain ». Son œuvre s'inscrit également dans le sillage de la méthode française et de l'éclectisme syncrétique, qui est l'addition et la juxtaposition de méthodes différentes, véritable synthèse (militaire, médicale, de rééducation ...). Cette méthode a pour but le perfectionnement de la race, sa conception est utilitaire et six buts à atteindre sont identifiés : santé, force, résistance, adresse, caractère (courage, virilité),

⁹⁰⁹ « *Tout jeune Cottonnec eut le goût de la gymnastique et du sport. (...) Au lycée de Quimper il se comporta en brillant sujet aussi doué pour les études que pour la culture physique. Il devint un gymnaste si accompli qu'à Paris dans un moment de grande impécuniosité il songea sérieusement disait-il, à interrompre ses études de médecine et à s'engager comme acrobate dans un cirque afin de gagner sa vie.* », Cottonnec, 1972.

⁹¹⁰ Cottonnec, 1972.

⁹¹¹ Cottonnec, « *Eloge de la lutte bretonne* », dans FALSAB, *op. cit.*, p.7-11.

⁹¹² *Ibid.*

harmonie des formes, visant ainsi une EP complète et équilibrée.

La lutte bretonne, s'appuyant pour partie sur ces principes apparaît donc comme « un moyen d'améliorer l'homme en perfectionnant la race, avec à la fois l'idée paysanne de l'amélioration biologique de l'espèce autant que par elle la condition humaine »⁹¹³. Dans la France d'avant 1914, le discours officiel concernant l'amélioration physique et la régénération avait été orienté de façon différente, plus imposé que consenti. Mais en 1920, le projet de loi sur la création d'un office de l'éducation physique et des sports évoque « un service qui est d'intérêt vital pour l'avenir du pays et de la race ». Il précise qu'après de longues années d'indifférence, l'opinion publique s'est enfin émue. Dans la conjoncture des années d'après guerre, elle a compris que, « pour sauver la race française, il est nécessaire de la défendre et de la régénérer par la culture physique »⁹¹⁴.

Après l'Armistice de 1918, le sport est pourtant associé à une orientation moins humaniste que celle envisagée au départ par Cottonec.

Il y a alors au moins deux positions concurrentes que matérialisent deux types d'approches : le sport et, dans une certaine mesure, l'ébauche d'une « méthode sportive » et, d'autre part, la méthode naturelle, portée par Georges Hébert : « l'une façonne l'outil, l'autre en tire parti » disait déjà le Docteur Thooris dans la *Revue du Médecin*⁹¹⁵. On commence certes à attribuer au sport toutes sortes de qualités plus ou moins avérées pour régénérer la race. Mais ses détracteurs sont également nombreux et leur critique porte moins sur le sport lui-même que sur les modes de compétition et les dérives dont il serait comptable ; y compris de la part de Georges Hébert dans son ouvrage *Le sport contre l'éducation physique*⁹¹⁶.

Pour Cottonec, cependant, le sport ne se limite pas à des visées utilitaires ou même compétitives. Il présente d'autres valeurs à exploiter et ne doit pas être considéré comme une fin en soi.

La santé de l'esprit et du corps sont ses priorités : « unir au corps d'un athlète l'âme

⁹¹³ Jaouen, 2005, p.181.

⁹¹⁴ Caillat M., *L'idéologie du sport en France*, Paris, Editions de la passion, 1989.

⁹¹⁵ Jaouen, 2005, p.181.

⁹¹⁶ Hébert G., *Le sport contre l'éducation physique*, Paris, Vuibert, 1925.

d'un sage »⁹¹⁷ : viser un équilibre fonctionnel entre l'activité physique et intellectuelle. Cette action ne vise pas semble-t-il, comme chez Coubertin, à un conservatisme – le sport, moyen de pérenniser l'ordre social – mais plutôt à envisager la formation d'un athlète-paysan. C'est donc une formation complète, plus proche des aspirations d'Hébert et de son « athlète complet », qui est prônée pour viser un idéal humain, lequel vous « achemine ainsi vers le rêve de tout homme du berceau à la tombe : avoir un peu de bonheur sur terre »⁹¹⁸.

3.1. La motricité, vers une exploration plus complète du corps et des qualités physique.

« La lutte bretonne constitue un exercice physique opposant deux athlètes DEBOUT et HABILLES, dont chacun s'efforce suivant des règles précises de faire passer l'autre de la position debout à la position à terre en le faisant chuter sur les deux épaules, ces dernières devant toucher le sol simultanément et avant toute autre partie du corps pour que soit obtenu le tombé vainqueur caractéristique de cette lutte : le LAMM. Si l'un des partenaires déséquilibré appuie la main, ou le genou, au sol, s'il tombe sur une épaule, le côté, le siège ou le genou, le jeu s'arrête aussitôt. Le lutteur attend que son rival se relève, l'y aide au besoin, lui serre la main en signe d'amitié, s'en écarte, et, en position debout, les deux athlètes s'empoignent à nouveau et reprennent la partie de lutte. »⁹¹⁹

En requérant l'édification d'un cadre réglementaire précis, l'organisation des premières rencontres sportives a favorisé la dynamique de l'opposition codifiée et l'usage de la force physique techniquement maîtrisée. Ainsi, le règlement sportif permettait-il à la fois d'assurer l'incertitude du résultat et de contrôler l'usage de la force physique, afin que le combat ne dévie pas vers des formes de plus en plus fine des modalités d'attribution des avantages et des pénalités sont des indicateurs significatifs de ces formes de régulation autant qu'elles participent à infléchir nettement la configuration des techniques de lutte. Ce qui nous amène à nous intéresser aux modifications qui sont intervenues dans le régime corporel du gouren en ce qu'il est confronté à la réglementation sportive nouvelle, d'une part, et en ce qu'il génère verticalement une composante d'évolution davantage liée à sa logique interne et à ce

⁹¹⁷ Cotonnec, « Pour faire un bon lutteur. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.38-39.

⁹¹⁸ Cotonnec, « Le champion de lutte. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.36.

⁹¹⁹ Cotonnec, 1972.

que Fèbvre repris par Vigarello envisageait d'observer historiquement sous l'appellation d'histoire technique de la technique, d'autre part⁹²⁰.

Soucieux de la protection des lutteurs, le règlement instauré a prévu différentes mesures, interdisant par exemple certaines prises jugées trop brutales ou trop dangereuses. Les prises n'appartenant pas traditionnellement à la lutte bretonne que certains lutteurs venus d'autres horizons tentaient d'implanter et d'utiliser dans leur ardeur à vaincre, furent supprimées : collier de force, pression sur la gorge, etc.

Ce qui frappe à l'écoute des discours et à l'observation des combats, c'est le clivage très net qui demeure inscrit entre un regard porté de manière rationnelle et quasi scientifique sur des corps sportifs, d'une part et le vocabulaire illustré de la lutte toujours composé de références à la nature et au rapport à la terre : « *souples comme l'osier disait-on et forts comme le buis et le chêne.* »⁹²¹, « *son corps élancé possède la vigueur du cheval et la souplesse du chat* » nous dit Gabriel Joffrès au sujet du lutteur Cadic (article du 15 juillet 1933), « *Ces hommes n'avaient rien à voir avec les hercules plus importants par la masse que par la science (...) Ils s'entraînaient dans les champs et faisaient de la gymnastique d'assouplissement.* »⁹²² Impossible d'envisager la description d'un personnage sans que ne soient évoqués sa verdeur physique, sa résistance et ses exploits. Qualités génératrices d'imaginaires lorsqu'elles sont exprimées : il s'agit d'être charnu, membreux, etc.

Rien de moins technique apparemment que les références aux sensibilités ou aux représentations symboliques. Reste que les représentations symboliques de l'adresse ou de la force peuvent infléchir les techniques du temps, les sélectionner, les orienter.

Rien n'est plus partiel que de limiter l'effet du bouleversement des techniques sportives au seul gain de performance jusqu'à la programmer.

Cependant, malgré la sportivisation du gouren, nous n'assistons pas dans la période considérée, à une véritable codification ni à un classement ou une catégorisation des techniques. Seules des descriptions apparaissaient parfois dans les programmes des tournois après la réglementation en 1930 particulièrement. Il faudra attendre les années 1940 pour voir apparaître les premières représentations accompagnées de descriptions

⁹²⁰ Fèbvre L., « Réflexions sur l'histoire des techniques. », *Annales d'histoire économique et sociale*, numéro spécial, novembre 1935 ; Vigarello, 1988.

⁹²¹ Cotonnec, 1933.

⁹²² Cotonnec, 1972.

après les brefs dessins de Nayel en 1879. En effet, c'est dans *Contribution à l'étude du folklore breton* par Nevezadur en 1942 que le Docteur Anthony propose des croquis accompagnés de descriptions⁹²³. Puis c'est Creston en 1957, dans *La lutte bretonne à Scaër* qui en propose des planches. Ces documents malgré leur intérêt doivent prêter à certaines réserves. Creston s'est vraisemblablement attaché à observer les luttes localement, à Scaër, et donc aux tendances du « pays ». Le Docteur Anthony décrit lui parfois avec des « incohérences » techniques montrant toute la difficulté de la retranscription des techniques. Par contre il propose des prises dangereuses depuis évacuées, interdites.

En revanche, on aurait pu penser que la modernisation de la lutte dans le contexte de cette première phase de sportivisation des pratiques ait largement favorisé l'échange et la connaissance des techniques réparties dans l'ensemble de la Bretagne : « *Cette situation était d'ailleurs équivalente en Bretagne jusqu'en 1970, avec des attitudes et des prises différentes dans la Cornouaille, le Trégor et dans le Vannetais. Les Cornouaillais luttaient droits et en attaque, les Trégorois pliés de côté et souvent en attente, et les Vannetais pliés et en contre. Ce n'est qu'avec une standardisation qui se fit d'elle-même par l'organisation de stages d'entraîneurs que la diffusion de toutes les prises s'étendit aux différentes régions de lutte.* »⁹²⁴ En effet, les anciens lutteurs avec qui nous avons échangé le confirment, en précisant que le système du parrainage, « les poulains », en expliquait en partie les raisons. Ce parrainage montre la persistance d'une transmission locale des luttes, un lutteur formait un ou plusieurs jeunes en lui transmettant la ou les techniques qu'il maîtrisait. Les changements importants quant aux techniques s'observeront au moment où la concurrence d'autre pratique de combat comme le judo s'implanteront plus amplement notamment dans les années 1970 en Bretagne⁹²⁵.

La technique corporelle est aussi faite d'interdépendance avec le milieu. Un espace spécifique, artificiel, différent de l'espace de lutte traditionnel (homogénéisation : sciure et tapis) agit à la fois sur l'investissement physique et la technique à proprement parler. La prise d'appui et le placement du corps peuvent

⁹²³ Cf. annexes p.474.

⁹²⁴ Jaouen, 2005, p.64.

⁹²⁵ Guillotin, *op. cit.* ; Lacombe, *op. cit.*.

demeurer les mêmes, alors que se modifient le revêtement ou la composition du sol. Par contre, les tapis et par prolongement la sciure, en amortissant d'autant plus les chutes favorisent un engagement physique plus poussé (force et amplitude). Mais, ils n'oblitérent pas l'accompagnement au sol de l'adversaire. Cette distanciation d'avec le sol, la nature, montre également une sensibilité différente à la douleur, le lutteur s'endurcit autrement. Tel un matelas, la sciure offre même une certaine assurance aux pratiquants, leur permettant de tenter des prises dont ils n'ont pas la maîtrise ou dont les modalités d'application et de chutes comportent des risques, non seulement pour soi mais aussi pour le partenaire de lutte, notamment en terme de blessure (renversements, ceintures arrières, soleils, ... et non pas tant en terme de risque tactique).

Autre facteur de transformation, les manches courtes (à mi-biceps) de la tenue, instaurées par le règlement sportif, écartant la chemise et le bragoù traditionnel des travailleurs bretons, suscitent le rapprochement des corps, déjà promu par la logique du jeu (les mains ne peuvent saisir qu'à la chemise et non les jambes), tout au moins une autre manière de placer les gardes et les saisies. Il est alors nécessaire d'aller chercher l'autre lutteur au plus près, c'est-à-dire en prenant des risques plus importants, alors que les manches longues permettaient d'attirer l'adversaire vers soi, de conserver une distance de garde plus importante. C'est l'esprit du combat qui change en même temps que changent les techniques qui le transfigurent.

Progressivement, les lutteurs bretons sont passés d'un apprentissage empirique (sur le tas, d'homme à homme, par l'oralité) à un apprentissage dit rationnel visant à se rapprocher des méthodes et des entraînements en voie de développement. La lutte « (...) demande la connaissance des prises, des parades, des ripostes, un apprentissage, un entraînement, c'est un art. »⁹²⁶

L'ambition était d'inscrire la lutte dans la rigueur de pratique raisonnée, dosée, où la force et la culture physique rationnelles (muscler le corps dans sa totalité et ce de manière proportionnée) seraient la base de toute progression (culture physique que l'on considère à l'époque comme propédeutique à toutes pratiques). Dépasser l'empirisme et le surmenage, faire de la lutte bretonne une pratique « scientifique » tant dans l'entraînement et dans l'usage des techniques que dans la morphologie des lutteurs. Les

⁹²⁶ Cotonnec, « Pour faire un bon lutteur », dans FALSAB, *op. cit.*, p.38.

grandes lignes des courants gymnastiques et sportifs du moment, grand air, culture physique, etc., ont influencé la préparation des lutteurs. Mais, dans les faits, ces hommes ne se trouvaient pas réellement sur un pied d'égalité. Les écarts étaient importants entre ceux qui étaient affiliés à un club (par sa proximité notamment) et ceux qui ne l'étaient pas, ceux qui étaient « livrés à eux-mêmes », mais aussi différences entre les clubs (souvent issus des Comités des fêtes locaux ou des Associations sportives polyvalentes en terme d'offres d'activités) et les associations de lutteurs. De ce point de vue, la lutte jusqu'aux années soixante semble encore se chercher.

Par ailleurs, les idées touchant à la transmission des techniques peuvent encore se résumer dans les années 1930 à une amélioration mécanique du geste par observation, application, correction. Le modèle technique, incarné par le geste du champion, du spécialiste, sert alors de base à l'apprentissage. Pour cela, a été ébauchée la formation d'écoles de lutte afin de favoriser la rencontre entre anciens et jeunes. Cette organisation est devenue nécessaire, car l'espace rural, le champ, n'était plus le lieu privilégié de la transmission.

L'ouverture sociologique du recrutement des lutteurs, le passage du paysan à l'agriculteur et à l'ouvrier, a transformé et nécessité une préparation de plus en plus distante du cadre traditionnel, de la ruralité, une préparation véritablement décontextualisée. Pourtant, restait prescrit pour les lutteurs un entraînement proche des réalités de la vie, qui s'inscrivait dans le quotidien, aux champs (la mécanisation agricole ne s'étant pas encore totalement implantée), au grand air, comme à l'usine. Développer sa force aussi bien par l'entraînement qu'au travail et par des efforts répétés – force, souplesse, souffle – constituait autant de prescriptions susceptibles de développer la culture physique des pratiquants du gouren. La préparation du lutteur se faisait donc aussi bien sur le lieu de travail que par la pratique et l'entraînement physique régulier et répété. Le travail musculaire calculé, dosé, gagnait en puissance, l'effort et le geste gagnaient en efficacité : économie et justesse.

Avec l'évolution du gouren, le recrutement des lutteurs s'est transformé : « *tout au moins en ce qui concerne les lutteurs d'aujourd'hui. C'est ainsi que, dans les villes, nous voyons les étudiants (en assez forte proportion) s'intéresser à la lutte et participer sinon à des assauts publics, tout au moins se livrer à un entraînement régulier. A Scaër, le recrutement est toujours le même : tous sont originaires de la campagne, cultivateurs*

ou anciens cultivateurs, artisans de campagne » constate Creston à la fin des années 1930. Interrogeant la représentativité spatiale et sociale des lutteurs, Creston affirme leur origine exclusivement paysanne jusqu'à la Grande guerre. Les lutteurs se recrutaient essentiellement parmi les cultivateurs, les forgerons, les meuniers. Autrement dit parmi une population masculine issue de la ruralité. Creston note la participation de meuniers, boulangers, charrons dans l'Entre-deux-guerres et un élargissement du spectre socioprofessionnel par la suite, instituteurs, ouvriers, employés dont l'accession s'explique par plusieurs facteurs : diffusion du modèle sportif, codification et sportivisation de la lutte, exode rural, modification du panorama socioprofessionnel, (etc.).

Mais le déploiement progressif de tous les ressorts qui inscrivent le gouren dans la logique de l'orthodoxie sportive et la reconnaissance officielle laisse néanmoins des zones d'ombre dont certaines portent précisément sur le but recherché dans la pratique sportive de la lutte bretonne. S'agit-il de gagner par tous les moyens réglementaires possibles ? Ou bien s'agit-il de réussir à marquer un « lamm » ? La réponse semble claire même si la documentation fait quelque peu défaut. La technique ne vise plus seulement le lamm mais une victoire aux points. Le changement réside alors plus dans l'usage des techniques que dans leur renouvellement.

Au début du XX^e siècle, la grande diversité proposée par l'essor des sports a permis de voir éclore de « nouveaux sportsmen » qui se sont définis surtout par leur éclectisme : tel lutteur était à la fois athlète et footballeur, gymnaste et basketteur, cycliste, etc.. Le règne de la spécialisation n'ayant pas encore touché le monde du sport, les nouvelles pratiques attractives ont généré, au-delà de la lutte elle-même, un attrait qui invitait chaque lutteur traditionnel à découvrir de multiples possibles, à combiner tradition et modernité au cœur des cultures corporelles. Le terme d'« athlète » repris pour désigner les pratiquants des jeux bretons dans les années 1930 ne doit rien au hasard. Ces derniers s'adonnaient souvent à plusieurs spécialités : lever de perche, lever d'essieu, et autres « sports » athlétiques bretons⁹²⁷. En outre, jusqu'au début des années 1920, les sports rassemblés sous la bannière de l'USFSA étaient dits « athlétiques »,

⁹²⁷ Guillou A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux. », *Ethnologie française*, 1985, vol. XV, n°4, pp.359-368.

tout en regroupant de nombreuses spécialités échappant à l'athlétisme moderne (tennis, canotage, longue paume, football, etc.).

Mais, peu à peu, la spécialisation va jouer elle aussi sur les morphologies des pratiquants, la pratique, ses techniques et la manière d'y recourir. Le déploiement progressif de tous les ressorts qui ont peu à peu inscrit le gouren dans la logique de l'orthodoxie sportive, la reconnaissance officielle de cette activité comme « sport traditionnel », ont petit à petit généré d'autres stratégies, d'autres manières aussi d'occuper l'espace du combat et d'aborder la lutte.

La réorientation des buts de l'affrontement en constitue le meilleur exemple. Pour le lutteur sportif, s'agit-il de réussir un lamm dans la plus « pure » tradition ou bien de gagner par tous les moyens réglementaires possibles ? La technique des concurrents vise-t-elle seulement le tombé traditionnel, ou inscrit-elle davantage dans des processus comptables : la recherche d'une victoire aux points. Or, il ne fait aucun doute que l'abord des techniques en est alors singulièrement bouleversé.

Le changement résidait alors bien plus dans l'usage et la combinaison des techniques que dans leur réel renouvellement en vue d'une réponse à un problème.

Les transformations importantes et significatives liées aux techniques et à leurs structures profondes n'ont été observées plus visiblement et lisiblement qu'après la Seconde Guerre mondiale, rendues plus évidentes par la nécessité d'opposer à la massification sportive et surtout à la concurrence d'autres pratiques de combat, l'identité de techniques à la fois efficaces et clairement distinctes.

3.2. De nouvelles modalités de transmission de l'héritage corporel.

En requérant l'édification d'un cadre réglementaire précis, l'organisation sportive a favorisé la dynamique de l'opposition codifiée et l'usage de la force physique techniquement maîtrisée. Dès lors, Cotonnec a prôné la nécessité d'apprendre à ne pas engager uniquement la « vigueur » frontale pour développer d'autres compétences. Les lutteurs bretons sont ainsi passés progressivement d'un apprentissage empirique (sur le tas, d'homme à homme, par l'oralité ...) à un apprentissage dit rationnel et plus « technique » visant à se rapprocher des méthodes et des entraînements en

développement : « *Les lutteurs jusqu'ici sont livrés à eux-mêmes, nos jeunes gens ne sont pas conseillés sur la nécessité d'une vie réglée, condition « sine qua non » pour faire un bon sportif ; ils n'ont pas entre les tournois des séances d'entraînement où ils pourraient se perfectionner* ». La lutte « *demande la connaissance des prises, des parades, des ripostes, un apprentissage, un entraînement, c'est un art* »⁹²⁸.

L'ambition est alors d'inscrire la lutte dans la rigueur de pratique raisonnée et dosée du sport où la force et la culture physique rationnelles (muscler le corps dans sa totalité et ce de manière proportionnée) sont la base de toute progression (culture physique que l'on considère à l'époque comme propédeutique à toutes pratiques). Dépasser l'empirisme et le surmenage, faire de la lutte bretonne un art du combat, une pratique « scientifique », tant dans l'entraînement et dans l'usage des techniques que dans la morphologie des lutteurs. A ce stade, il apparaît évident de constater à quel point les grandes lignes des courants gymnastiques et sportifs contemporains de ces transformations du gouren (plein air, culture physique, jeux sportifs, gymnastiques construites, etc.) ont influencé la préparation des lutteurs de manière syncrétique. De ce point de vue, d'ailleurs, la lutte cherche à se définir et à définir ses méthodes jusque dans les années 1960-1970. Il y a aussi la volonté de ne pas rompre totalement avec les usages professionnels alors que le passage du paysan à l'agriculteur et à l'ouvrier, transformera et nécessitera une préparation de plus en plus décontextualisée de la ruralité.

Pourtant reste prescrit pour les lutteurs un entraînement proche des réalités de la vie, inscrit dans le quotidien, aux champs (la mécanisation agricole ne s'étant pas encore totalement implantée), au grand air, lieu traditionnel des luttes, comme à l'usine. Selon Cotonnec, il s'agit bien de développer concrètement sa force par l'entraînement aussi bien qu'au travail et par des efforts répétés – force, souplesse, souffle –, l'ensemble constituant autant de prescriptions susceptibles de développer la culture physique paysanne. Le travail musculaire calculé, dosé, gagne en puissance, l'effort et le geste gagnent en efficacité : économie et justesse.

Le lutteur « endure son corps au grand air sous les chaleurs de l'été, comme sous les rigueurs de l'hiver ; il développe sa force aux champs par le travail et l'effort répété. Il peut encore améliorer ses qualités de force, sa

⁹²⁸ Cotonnec, « Pour faire un bon lutteur. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.38.

souplesse, son souffle par la pratique régulière, quotidienne de la culture physique »⁹²⁹.

*« Il faut d'abord être fort, souple et résistant. On le devient par la culture physique : vingt minutes par jour suffisent et au bout de six mois on est un athlète. Il faut ensuite savoir lutter. On l'apprend par l'entraînement. C'est en forgeant que l'on devient forgeron ; c'est en luttant que l'on devient lutteur »*⁹³⁰.

*« En travaillant au champ, le paysan breton fait encore son entraînement, le champ de travail est son parc des sports. (...) Le travail lui donne la force et la résistance, assainit ses viscères, la sueur baigne son corps, le soleil colore et teinte sa peau à l'égal des épis de seigle et de froment, c'est un héros de la terre. Le soleil le grand air, le travail, voilà ses entraîneurs, ses managers, dans la culture de la force et de la santé, voilà le secret de sa vitalité surabondante »*⁹³¹.

Respectant son idéal de droiture et de discipline, le médecin propose une méthode d'éducation physique adaptée à la lutte par ses soins. Il réinvestit les méthodes qu'il a lui-même expérimentées à l'armée (y compris celle de la gymnastique) en les adaptant à la pratique du gouren.

Il faut avoir à l'esprit que l'éducation physique de la première moitié du siècle est « nationale ». En effet, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, elle se fonde sur un discours nationaliste, c'est-à-dire un discours qui met en exergue la spécificité du caractère national et participe à l'établissement de la conscience nationale. Ce discours n'est nullement propre aux nationalistes. Les croyances⁹³² qui en résultent imposent leur cohérence au point de devenir l'argument fondateur de l'éducation physique de cette époque qui est théorisée à l'échelle de la nation et pensée de manière à en améliorer la race. La méthode officielle – ou *Méthode française* – adoptée par le Ministère de la Guerre en 1925, est à destination des écoles et de l'armée. Ce *Règlement général d'éducation physique* condense les caractéristiques du discours nationaliste : volonté de respecter un prétendu *tempérament national*, filiation historique à l'égard des supposés *Maîtres de l'École Française*, volonté d'améliorer la race. La référence imaginaire à une France éternelle conditionne la croyance fondatrice de la nécessité d'éducation physique : *la race française dégénère*.

⁹²⁹ *Idem*, p.38-39.

⁹³⁰ Cotonnec, 1972.

⁹³¹ Cotonnec, « Eloge de la lutte bretonne. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.7-11.

⁹³² Liotard P., *Du discours aux croyances. L'éducation physique en débat (1900-1975)*, thèse de doctorat STAPS, Université Lyon 1, 1997.

Certes, il est anachronique de projeter sur l'époque les connotations que l'on perçoit aujourd'hui à propos des termes de *nationalisme* et surtout de *race*. Par ailleurs, il est impossible d'assimiler le discours d'éducation physique au discours politique des nationalistes. Néanmoins ce qui se dit pour justifier socialement l'éducation physique participe de l'imaginaire de décadence⁹³³ qui soutient l'argumentation nationaliste. Et si la dégénérescence physique de la race française n'est rien d'autre qu'un fantasme collectif, il possède toutefois une puissance de persuasion telle que tous les protagonistes du débat sur l'éducation physique y adhèrent. Ils le reprennent sans cesse à travers leurs injonctions à *régénérer la race*, transformant une impression non fondée en certitude avérée. L'angoisse produite par les métaphores médicales, qui assimilent la société à un organisme malade, renforce cette croyance, à une époque où les médecins imposent leur savoir sur le corps et leur morale dans le débat. Les maladies (la syphilis, la tuberculose, etc.) sont présentées comme des maladies morales. En conséquence, les médecins préconisent l'action physique et morale par l'éducation physique afin de pallier l'affaiblissement de la race (il faut entendre ce terme comme synonyme de « peuple » à cette époque). L'obsession de la dégénérescence (physique, morale, intellectuelle même) construit l'urgence d'une action éducative à l'échelon national, autant qu'elle fait le lit des discours nationalistes. La puissance du pouvoir médical s'exprime dans l'imposition de croyances collectives plus efficaces que les idéologies politiques. Les nouveaux modes de vie raviveraient la paresse et l'indolence contenues dans la nature humaine, au point que Coubertin ou Demenÿ aient pu remarquer (avant 1914) que l'absence de guerre depuis 1870 avait eu des conséquences préjudiciables sur le caractère national. La société moderne est cause de tous les maux. La pensée nostalgique que l'on repère dans le discours d'éducation physique se comprend par le mythe de l'âge d'or, celui des origines auquel l'Antiquité fournit la référence imaginaire de la perfection corporelle perdue qu'il s'agit de reconstituer par l'exercice physique. Le mythe de la dégénérescence qui en découle explique pourquoi tout le monde mène le même combat en matière d'éducation corporelle à l'heure où la gauche et la droite

⁹³³ Liotard P., « Education physique et imaginaire de la décadence. », dans « *Nationalismes sportifs* », *Quasimodo*, n° 3-4, 1997.

s'affrontent sur le terrain éducatif⁹³⁴. L'éducation physique devient le moyen de refaire la France par corps, afin que sa population retrouve son lustre imaginaire d'antan.

Cotonnec préconise l'éloignement des « casernes scolaires » : « la culture physique ne convient pas seulement à l'adulte, elle doit être pratiquée à tout âge, de l'enfance à la vieillesse. Il faudrait pour les enfants des parcs avec des portiques et des balançoires, des ballons et des cerceaux. Ainsi les enfants seraient arrachés aux taudis, ce facteur de dégénérescence et de morbidité humaines, aux casernes scolaires si rétrécies au milieu des villes. »⁹³⁵

Cotonnec reconnaît la rigueur et les connaissances des militaires en matière de culture physique :

« Les hommes qui avaient été moniteurs au régiment forment une pépinière d'instructeurs, de professeurs pour nos athlètes disait-il. Il les instruisit d'une nouvelle méthode d'éducation physique appropriée à la lutte bretonne. La méthode est facile à apprendre et à mettre en pratique. Tout homme voulant la suivre améliorera ses qualités physiques et augmentera sa force d'un tiers. Il ébaucha la formation d'écoles de lutte bretonne en demandant à de vieux lutteurs, à d'anciens champions d'aller montrer à des jeunes réunis dans des endroits désignés les prises qui donnent le lamm, les parades qui neutralisent l'adversaire »⁹³⁶.

Lors de l'Assemblée Générale de la FALSAB en 1933, à Gourin, Cotonnec prévoit des démonstrations de culture physique par des moniteurs qualifiés. Il encourage les membres des comités et les lutteurs à venir s'inspirer d'une méthode appropriée à la lutte bretonne. Ceux qui ont été moniteurs au régiment sont vivement invités à la réunion.

Dans un même esprit, à travers le discours qu'il prononce à Lorient, en 1934, Cotonnec propose de valoriser la formation des lutteurs en créant « des certificats de culture physique pour nos paysans bretons, ce diplôme donnant le droit au conscrit de choisir son régiment avec l'appui du gouvernement »⁹³⁷. L'idée était d'organiser un

⁹³⁴ Gleyse J., Jorand D. & Garcia C., « Mystique de droite et mystique de gauche en éducation physique sous la IIIe République », *International Journal of the History of sport, STADION*, XXVII, Gounod A. (dir.) *Le sport en France de 1870 à 1940*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001, pp.125-137.

⁹³⁵ Cotonnec, « De l'utilité de la Culture physique et du Sport », Extrait du discours prononcé par le Docteur Cotonnec, au Banquet des luttes de 1931, paru dans le *Programme du Grand Tournoi Fédéral de Luttes Bretonnes de Quimper*, 24 juin 1934.

⁹³⁶ Cotonnec, 1972.

⁹³⁷ Archives privées Guy Jaouen, référencée in Jaouen, 2005, *op.cit.*

examen tous les ans pour qu'ensuite les lutteurs nouvellement diplômés soient libérés le dimanche pour aller lutter.

Ce projet n'a pas abouti en tant que tel. Il faut toutefois noter qu'une demande de déclaration d'utilité avait été faite auprès du Ministère de la Guerre. Elle est alors refusée au motif que les lutteurs reçoivent des prix en argent⁹³⁸. Par contre des diplômes d'honneur sont décernés par le Ministère de la Guerre, au titre de l'éducation physique et de la préparation militaire.

De la même manière apparaît l'idée de créer des « clubs athlétiques » dans les villes de garnison des lutteurs bretons. C'est ainsi, avec un succès avéré, que le Foyer Laïque de Lanester (dans le Morbihan) devient un lieu reconnu dans le domaine de la préparation physique.

La FALSAB souhaite asseoir sa reconnaissance officielle, comme d'autres fédérations en proposant une formation structurée, encadrée et rationnelle.

3.3. Des ambitions motivées par une volonté de justice sociale.

Cotonnec prône l'égalité d'accès au bien être, là où l'Etat faillit : « *La lutte bretonne ne doit donc pas rester limitée à quelques communes, elle doit se généraliser, se populariser dans toute la Bretagne rurale. (...) Créez, a-t-on dit, une salle de gymnastique et un établissement de bains et vous supprimerez deux hôpitaux.* »⁹³⁹. Le pionnier breton dénonce ainsi les carences de l'Etat en matière de santé et de soins ainsi que dans l'accès à l'égalité dans quelque domaine que ce soit. Le gouren est à ses yeux le vecteur possible d'une ré-équibration des forces et d'une régénération du corps social.

Cotonnec promeut ainsi la lutte bretonne dans une perspective hygiéniste. Un projet qui souligne-t-il « *ne coûte rien à l'Etat, mais qui lui rapporte, [car] des sommes sont perçues sur toutes nos réunions et versées au vaste budget, nous en donnons encore aux œuvres de bienfaisance dans une pensée de pitié à l'égard des miséreux et*

⁹³⁸ Jaouen, 2005, *op.cit.*

⁹³⁹ Cotonnec, « Eloge de la lutte bretonne. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.7-11.

des souffrants »⁹⁴⁰. « Les charges de la communauté et de l'Etat en seront allégées. »⁹⁴¹

Par ailleurs, la spécificité rurale encore prononcée de la lutte en Bretagne s'accommode d'autres avantages qu'il s'agit de pérenniser en matière de sociabilité. La rencontre et l'échange sont des thèmes majeurs à développer dans une société encore marquée par un fort immobilisme.

*« Un bon lutteur, autrefois, outre qu'il pouvait augmenter son troupeau à bon compte en faisant le tour des localités où il y avait tournoi, par le fait qu'il remportait le prix principal, le « maout », le mouton, plus exactement le bélier, était assuré aussi de trouver un bon parti pour se marier. »*⁹⁴²

Le maintien de la coutume des prix (récompenses lors des luttes) s'intègre ainsi aux ambitions sociales de Cotonnec : « conformément à la tradition bretonne, donner de modestes prix à nos athlètes, qui sont de situation humble, - qu'un lutteur soit économe, s'adonne aux luttes pendant sa jeunesse et le jeune domestique d'aujourd'hui peut devenir un patron dans l'avenir. C'est une solution élégante et imprévue de la question sociale. Qu'il soit plein d'entrain, loyal et courtois, un champion favori de la foule, le jeune homme fort et beau sera, comme au pays de Fouesnant, l'élu d'une jeune héritière riche et belle »⁹⁴³. D'autant que dans ce monde de travail rude, la force physique, l'endurance, l'habileté sont tenues en haute considération⁹⁴⁴. On comprend dès lors que, tant dans le labeur que dans le divertissement, tout soit prétexte à l'affirmation de soi, à la démonstration d'une certaine supériorité, à la recherche d'une promotion sociale.

Le médecin Cotonnec n'est pas entré dans le débat du « sport à records » comme ont pu le faire avant lui d'autres médecins (Philippe Tissié notamment). Sa position est celle d'un éducateur, plus que visionnaire, et celle d'un utopiste également. Les critiques n'ont pas manqué. Pierre de Coubertin par exemple déplorait le déficit du système vis à vis des humbles : « j'ai travaillé trente ans à en faire le plaisir habituel de la petite bourgeoisie. Il faut maintenant que ce plaisir-là pénètre l'existence de l'adolescence prolétarienne »⁹⁴⁵. Il est vrai que le baron, de son côté, fortement inspiré par les écrits de Frédéric Le Play, prônait une vision excessivement conservatrice de la

⁹⁴⁰ Cotonnec, « Pour faire un bon lutteur. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.38-39.

⁹⁴¹ Cotonnec, « Le sport national breton contre l'alcoolisme. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.34.

⁹⁴² Cotonnec, 1972.

⁹⁴³ Cotonnec, « Le champion de lutte. », dans FALSAB, *op. cit.*, p.36.

⁹⁴⁴ Loux, *op. cit.*.

⁹⁴⁵ Coubertin, *op. cit.*.

société, dans la quelle les pratiques physiques devaient permettre de maintenir chaque individu à la place qui était la sienne. La lutte aurait pu permettre de maintenir ce clivage social. Mais la FALSAB était orientée différemment. La rénovation du gouren envisagée par Cotonnec participe alors en priorité à la promotion de l'activité, à sa mise en scène et à sa popularisation. Le gouren devient certes un spectacle, non comme finalité, mais comme un outil de promotion et de valorisation d'une culture régionale alors remise en question.

Dans cette perspective, la lutte bretonne n'est pas un simple passe-temps dérisoire. Elle est également, selon ses promoteurs, et notamment les médecins bretons⁹⁴⁶, éducative, intégrée dans les grands projets pédagogiques du siècle. Le sport a créé au cœur même du gouren un nouvel esprit, une manière plus rationnelle de concourir et de s'affronter : égalité préalable des chances, arbitrage etc..

Le fil conducteur de la lutte bretonne, qui est aussi méthode d'éducation (morale, pratique, éthique), renvoie également à des horizons identitaires forts : lutter non seulement pour améliorer ses capacités physiques ou se maintenir en bonne santé mais aussi et surtout par liant et référent culturels.

Mais l'œuvre de Cotonnec est aussi engagée politiquement malgré ce qu'il prétend. En effet, deux chapitres du règlement de 1933 sonnent comme des sermons moralistes et titrés de manière explicite : « *Le sport national breton contre l'alcoolisme* » et « *Le champion de lutte bretonne* », envisagent ainsi implicitement une « nation bretonne » avec ses lutteurs patriotes sinon la reconnaissance de la Bretagne comme communauté de culture.

Cette véritable entreprise de sportivisation du gouren est en réalité tout à fait conforme à son temps, y compris dans les aspects moralisateurs et bientôt éducatifs que le sport va plus largement véhiculer dans la société française. Toutefois la volonté de sacrifier aux usages du temps n'est guère anodine dans le cadre d'une pratique dont la

⁹⁴⁶ D'autres médecins bretons s'engagèrent dans cette voie : le Dr Loyer, président d'honneur du bureau Nord Bretagne, le Dr Guillou, vice-président du même comité ; Puis il y eut le Dr Jean Anthony, anatomiste du Muséum d'histoire Naturelle originaire de Châteaulin, qui édita un manuel *Contribution à l'étude du folklore Bas-Breton* (1942, Rennes) dans lequel il expose sur le gouren, après les références de Georges Hébert (Planches des ouvrages *Ma leçon type d'entraînement*, Paris, Vuibert, 1913 et *Guide pratique d'éducation physique*, Paris, Vuibert, 1922 4^e éd. [1909]). Il y eut ensuite le Dr Desse, un rhumatologue quimpérois renommé, et bien d'autres.

raison d'être reste encore profondément marquée par l'enracinement dans la conformité aux usages des anciens. Ainsi on pourrait émettre l'hypothèse que ce que perd le gouren en se sportivisant il le gagne et le fait regagner d'une certaine manière à l'identité bretonne en introduisant subrepticement l'idée d'un sport « national » breton, donc peut-être l'idée de nation bretonne ?

3.4. Une œuvre inachevée.

Cotonnec envisageait visiblement de créer un modèle de lutte et de lutteur qui soit propre à la Bretagne. Guy Jaouen, actuel Président de l'A.E.J.S.T., s'interroge même sur les possibles influences du modèle de la Gaelic Athletic Association (Irlande), mais les sources demeurent difficiles à mettre à jour⁹⁴⁷. Le médecin breton souhaitait probablement s'inspirer de ce modèle gaélique et mettre en place un système en quelques points similaire. Cependant le temps lui a manqué. Il s'investissait en effet dans de nombreuses activités et avait un emploi du temps extrêmement chargé. En conséquence, il n'a pas toujours pu pousser techniquement ses recherches et applications. En revanche, il compensait ce déficit de temps par une grande connaissance et compréhension du monde qui l'entourait. Le gouren était le terrain vierge qui pouvait lui permettre de réaliser son « utopia » : des athlètes sportifs qui pensent, parlent et qui se disent bretons à l'image des athlètes de la G.A.A. - des Irlandais qui jouent à des jeux irlandais pour devenir des athlètes et qui parlent et pensent en gaélique.

Cotonnec désirait en outre codifier les jeux et activités athlétiques des assemblées bretonnes de sa jeunesse paysanne : course à pied, saut en longueur avec ou sans charge, lancer de la pierre lourde, lever de la perche, du timon, arracher du sac de blé (etc.), pour en faire une méthode d'entraînement physique adaptée aux conditions d'existence du paysan, « *palliant son éloignement des rares salles de sport des villes* »⁹⁴⁸. Peut-être peut-on rapprocher le projet de Cotonnec à l'œuvre de Georges Hébert avec sa méthode « naturelle » et ses « familles » : sauter, courir, lancer, grimper, nager, ainsi qu'au code de la force prônant un athlète complet.

⁹⁴⁷ Correspondances avec Guy Jaouen au printemps 2006.

⁹⁴⁸ Cotonnec, 1972.

Cotonnec voulait également instituer une confrontation fraternelle de luttes et de sports traditionnels réunissant les athlètes bretons, corniques, écossais, gallois, irlandais et mannois. « *Six pays ! Une seule âme !* », aimait-il répéter. « *Nous ferons un jour les Olympiades celtiques !* »⁹⁴⁹.

La FILC, créée en 1985 à Cardiff, a certainement germé sur les racines posées par le président de la FALSAB et le secrétaire de la C.W.A.. Elle réunit aujourd'hui, dans le cadre de ses Championnats d'Europe, les lutteurs de l'Europe élargie se défiant en style *back-hold* (lutte écossaise) et gouren ; questionnant toujours les cadres de (nouvelles) légitimités de styles.

Pour Cotonnec, dans les années trente, le sport est avant tout une technique pour se maintenir en forme. D'autres médecins bretons se sont engagés sur cette voie de l'hygiénisme athlétique. En pionnier, Cotonnec a œuvré pour la rénovation du gouren, moyen de pérenniser sa culture tout comme il a travaillé à l'unification du breton, en barde pratiquant et défenseur de la langue bretonne, mettant en valeur les ressources dialectales par la poésie et le chant. Il voulait que sa langue natale continue de vivre : « *Il eut préféré, disait-il, qu'on lui coupât la langue plutôt que de l'empêcher de parler breton* »⁹⁵⁰. Charles Cotonnec a été un homme apprécié par beaucoup et respecté de tous, vanté pour ses qualités humaines, sa générosité et sa ténacité au travail. Après son décès, de nombreux articles de toutes tendances politico-religieuses lui rendent hommage.

Face aux représentations dévalorisantes véhiculées au sujet des Bretons et prolongées par eux, et plus largement de la culture rurale et paysanne, il s'est attaché, à l'image de certains mouvements culturels, à valoriser sa culture, ses racines, en cherchant à les accommoder à la modernité. Et, fidèle à son *utopia*, sa vie et son œuvre ont été marquées par cette volonté et par l'adhésion à un idéal physique, moral et social.

Charles Cotonnec décède en 1935 sans avoir pu mener à terme les bases concrètes de son *utopia*. Il faudra attendre le rassemblement européen des Sports et Jeux Traditionnels, à Carhaix en 1990, pour que les jeux vivent un phénomène comparable. En 1935, lors de ses funérailles, Henry Léon, secrétaire sportif de la FALSAB, rappelait que Cotonnec fut par dessus tout un apôtre de l'éducation physique. Il fut également un

⁹⁴⁹ Cotonnec, 1972.

⁹⁵⁰ Cotonnec, 1972.

grand réformateur. Aujourd'hui encore certaines des idées défendues par ce médecin et barde breton, rénovateur du gouren, restent d'actualité.

Conclusion.

L'émergence du sport à la fin du XIX^e siècle et son inscription dans le développement d'une culture de masse durant l'Entre-deux-guerres montrent « *combien les changements des jeux révèlent ceux des sociétés qui les produisent : création d'un temps festif laïque sur l'ancien calendrier des fêtes religieuses, création d'une sociabilité égalitaire sur l'ancienne sociabilité hiérarchique, création d'un Olympe héroïque sur l'ancienne galerie morale. Rien d'autre d'abord qu'un loisir suscité par la société industrielle, avec sa nouvelle distribution du temps et sa vision d'un corps efficace et productif.* »⁹⁵¹

L'essor des gymnastiques et des sports, souvent présenté comme symétrique du déclin des jeux et autres pratiques traditionnelles, n'a pas empêché Charles Cotonnec d'en investir les caractéristiques – qu'il appréciait et dont il reconnaissait l'utilité – afin de pérenniser la lutte bretonne. Le jeu vit donc, parce qu'il est pratiqué et transmis. La sportivisation est apparue comme un nouveau modèle possible pour régénérer et transmettre un patrimoine culturel dans une société en mutation.

On peut admettre, comme le pensait Cotonnec, qu'ainsi sportivement reconfigurées, les luttes ont rempli des fonctions éducatives, qu'elles ont participé à la transmission de la culture et des valeurs bretonnes, qu'elles ont été des vecteurs de socialisation auprès des membres d'une communauté, qu'elles ont également répondu aux enjeux de développements physiques, techniques et culturels. Cependant, les opposants à ces formes d'évolutions n'y ont vu qu'un pervertissement des jeux ainsi entraînés vers une morale sportive généralement estimée comme dévoyée.

La modernisation de la lutte dans le contexte de cette première phase de sportivisation a largement favorisé l'échange et la connaissance des techniques réparties dans l'ensemble de la Bretagne. Les changements significatifs n'ont été observés plus visiblement et lisiblement qu'à partir des années 1960 ; changements rendus plus

⁹⁵¹ Vigarello, 2002, p.9 ; Parlebas, *op ; cit.* ; During, *op. cit.*.

évidents par la nécessité d'opposer à la massification sportive et surtout à la concurrence d'autres pratiques de combat, l'identité de techniques à la fois efficaces et clairement distinctes.

Mais en présentant deux visages, moderne et traditionnel, libéral et conservateur, le gouren est-il parvenu finalement à conserver une forme d'identité singulière ou originale voire originelle ?

4. La sportivisation comme revendication d'identité.

Le mouvement sportif a imposé ses modes de fonctionnement et de sociabilités : enracinement local et quadrillage de l'espace breton par un mouvement croissant de création de sociétés, organisation de réseaux, passage d'un lien social vivace et peu structuré à un lien social instituant et structurant à partir duquel l'activité « sportive » s'est développée. La régularité s'est substituée à la périodicité, le formel a absorbé l'informel, l'organisation a relayé l'individu qui se fondait dans le collectif : l'institutionnalisation de la lutte et des clubs sportifs s'est posée comme fondements de nouveaux investissements identitaires. En effet, la FALSAB a institué des règles essentielles dans le processus de sportivisation : registre précisant ce qui est autorisé et ce qui est prohibé, réglementation déléguant le pouvoir de représentation et déplaçant celui de décision de l'individu à l'organisation.

Ces modifications vont donner lieu à des débats, des conflits et des oppositions : l'identité de la lutte et des lutteurs est au centre de ces questionnements. Toute la problématique des appropriations et fusions culturelles se trouve définie et représentée dans ce choc : comment réagissent des groupes sociaux possédant des références culturelles fortes mais socialement dévalorisées ? Quelles sont les médiations acceptées en matière de transmission ou de captation culturelles ? De la résistance à l'hyperidentification aux nouvelles normes tous les cas de figures sont envisageables. En gouren, imposée ou non, consentie ou non, la sportivisation a fait choix. Cette orientation ne modifie-t-elle pas les traits et constituants identitaires et culturels de la pratique ?

4.1. Des enjeux sociaux, éducatifs et culturels.

Il importe de comprendre ce que l'axe de la communauté a pu représenter dans le cas précis des jeux populaires et de tradition. Dans les jeux villageois s'exprimaient un certain nombre de principes identitaires et se jouaient des processus de reproduction sociale ou privée (mariages par exemple) propres aux communautés concernées. Rien

d'autre, bien sûr, que l'importance et le rôle du jeu dans la constitution des identités : l'affirmation de groupes face à d'autres groupes et de l'individu dans le groupe. Les jeux venaient cycliquement célébrer la rencontre sociale ouverte à tous et permettaient d'attester de la vitalité d'une collectivité s'exprimant pleinement en chacun de ses membres. A l'inverse, la société sportive a été davantage vécue comme une société de rendement, marquée par l'institutionnalisation de normes, la hiérarchisation, le classement et le résultat chiffré, bref, une société de la performance potentiellement génératrice de sélection et d'exclusion.

Le jeu est un facteur d'ordre et de stabilité dans une société non contractuelle, celle où la coutume domine encore la loi, il est un moyen de s'exprimer⁹⁵². Il reproduit les sociabilités jugées normales à force d'être évidentes. Ces relations sont, en revanche, très différentes de celles du sport moderne : l'ensemble des registres de références a basculé. La pratique sportive supposait un espace neutre où les propriétés sociales des différents acteurs seraient pour un temps gommées au profit d'une égalité originelle des joueurs ou des concurrents, démentie seulement par une plus ou moins grande compétence au sein du jeu lui-même⁹⁵³. Les processus d'industrialisation et d'urbanisation ont induit de nouvelles manières d'être ensemble. De l'âme collective du groupe a émergé l'individu dans sa différence. À la communion traditionnelle, le sport a offert l'institutionnalisation de relations structurées en fonction de rapports sociaux différentiels. Couvrant de mailles de plus en plus serrées l'espace géographique et social, les associations sportives vont participer à diffuser en même temps qu'une nouvelle culture, plus universelle, de nouveaux modes de sociabilité. Elles vont d'abord créer un nouvel espace-temps fondé sur la ponctualité, les séances d'entraînements, les compétitions rompant avec le temps de travail et le temps familial. Surtout, elles ont accompagné les transformations économiques et sociales du pays, l'émergence d'une nouvelle éthique de nouvelles valeurs, idéologiques et politiques, la structuration de nouvelles catégorisations et différenciations sociales.

A la société industrielle ont correspondu de nouvelles formes de vie sociale, de nouvelles solidarités qui ont pris pour partie le relais d'activités et de structures socioprofessionnelles et socioculturelles en déclin. La déstabilisation de la société

⁹⁵² Loux, *op. cit.*, Guillou, *op. cit.*

⁹⁵³ Elias, Dunning, *op. cit.*

traditionnelle a entraîné le dépérissement des formes anciennes du lien social qu'incarnaient certains regroupements informels, certaines réunions ou certains types de rassemblements (fêtes, veillées ...). Cette sociabilité en mouvement a travaillé l'identité collective et recomposé les identités individuelles à partir de comportements de moins en moins homogènes traduisant une transformation des mentalités et l'appropriation des nouvelles valeurs sportives.

A la convivialité familiale, propre aux jeux traditionnels, se sont opposées alors l'amitié et la camaraderie de membres d'un groupe mieux organisé, différencié et structuré socialement. En effet, et c'est son originalité, l'association sportive déploie alors un prosélytisme militant structuré et structurant, stimulé par l'intérêt de nouvelles pratiques et les valeurs idéologiques, culturelles ou sociales dont elle est porteuse. Dès lors, la sociabilité sportive⁹⁵⁴ s'est distinguée sensiblement de la sociabilité traditionnelle, l'une fondée sur une moindre différenciation des individus et des rôles sociaux, qui se traduisait par une fusion dans le tout communautaire, renvoyant au concept durkheimien de solidarité mécanique, l'autre, basée davantage sur la différenciation des individus entre eux et la division du travail social, renvoyant cette fois aux solidarités organiques, à la recomposition différentielle des statuts et des rôles sociaux.

Le passage de la victoire collective à la victoire individuelle oriente le mode d'expression identitaire, dans la mesure où il concentre et condense les aspects symboliques jusque-là partagés. Il suppose une réorganisation des mécanismes d'appropriation des marques identitaires. Ces évolutions mettent en évidence la lente ascension de l'individualisme et l'ascendance progressive de la conscience individuelle ou du microgroupe sur la conscience collective. Les transformations observées sont orientées vers la modernité, elles annoncent le passage d'une *solidarité mécanique* à une *solidarité organique*⁹⁵⁵.

Plutôt qu'en termes d'opposition, c'est en termes de chevauchement, de cohabitation, sinon de filiation, que se nouent les relations entre les formes traditionnelles et les formes nouvelles d'association avec cependant cette double restriction : la finalité sportive finit par l'emporter sur les autres préoccupations ; cette filiation traduit d'une

⁹⁵⁴ Callède, *op. cit.*.

⁹⁵⁵ Durkheim E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, [1930] 2004.

certaine manière la permanence de la reproduction sociale à travers des structures associatives de types différents. En revanche, rien d'analogue dans les associations fondées sur des pratiques sportives initialement perçues comme socialement distinctives (tennis, golf, ...).

A travers ces associations, où l'on fait l'apprentissage de la démocratie interne, se dessinent de nouvelles formes de sociabilité, nullement antinomiques avec une appartenance identitaire, territoriale, professionnelle ou sociale. Cet ancrage de l'individu au groupe culturel de référence, loin de présenter une régression, constitue d'ailleurs pour Durkheim lui-même, une garantie d'équilibre, en participant à la régulation constante de la montée de l'individualisme dans les sociétés modernes⁹⁵⁶ : le gouren en se transformant « sportivement » a probablement joué dans ce registre un rôle fondamental.

La lutte ne se veut pas seulement une logique du mouvement humain. Elle brigue également la conversion de l'éthique (morale) en une technique pendant que les techniques font sens au sein d'une éthique. De quelle manière cet état d'esprit s'est-il transformé sous l'impulsion sportive ?

La compréhension des enjeux corporels nécessite ce double repère : le glissement des zones d'insécurité, indéterminées, à un espace pacifié, le glissement des contraintes collectives aux autocontraintes individuelles.

Sous des influences conjuguées (tourisme, euphémisation des mœurs, mécanisation agricole, mobilité professionnelle, répressions ...), la lutte – avant de céder à d'autres pratiques – « *perdit de plus en plus souvent son caractère meurtrier qui lui valut d'être interdite assez souvent* »⁹⁵⁷.

Multipliations de restrictions et d'interdits, quelque fois bafoués bien sûr, mais toujours contrôlés. Dans un cas une pratique aux frontières flottantes, avec des agressions peu ou mal réglementées ; dans l'autre, un strict balisage des espaces, des temps, des techniques, avec un code toujours plus rigoureux. Autrement dit, le sport promeut un endiguement de la violence ludique. Il a opéré sur elle une neutralisation jusque-là inconnue. (Or peu à peu certains sports pourraient être des exemples types de

⁹⁵⁶ Durkheim E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, [1930] 2004.

⁹⁵⁷ Hélias P. J., « Introduction à la lutte bretonne à Scaër », dans Creston, 1957.

ces contradictions. Un terrain nettement circonscrit, fait de violences pacifiées ou jouées). « *C'est par une illusion d'optique, généralement, que les historiens ont retenu les aspects violents ou dramatiques des jeux populaires. Il est bien évident que la chronique savante ne pouvait retenir de ces manifestations que les traits exceptionnels.* »⁹⁵⁸ Cette vision déformée insiste sur des manifestations exceptionnelles des jeux dans des sociétés où les seuils de sensibilité à ces violences étaient bien plus importants que les nôtres. Cette violence, aujourd'hui, on pourrait la décrire comme symbolique : le dopage et autres méfaits lucratifs ; pour autant on ne peut généraliser le fait sportif à cela.

Enfin si les descriptions – peut-être dithyrambiques – de Souvestre⁹⁵⁹, au siècle dernier au sujet de la soule, impressionnent « *on reste confondu devant les dizaines de blessés de la soule de 1843 à Pleumeur-Gautier, ou les quarante noyés de celle de Pont l'Abbé (...). Mais quel beau symbole que ces Bretons poursuivant une manière d'idéal jusqu'à en mourir !* », cet idéal est prolongé par Nevezadur en 1942 au sujet des luttes : « *Mourir plutôt que se salir* »⁹⁶⁰, autrement dit « mourir » plutôt que perdre ou d'être mis lamm.

Les excès souvent pointés, voire généralisés, ne doivent pas masquer la réalité des conceptions morales qui sous-tendent l'exercice de la lutte. On ne peut prétendre, en effet, que la société traditionnelle reposait en France sur l'immoralité et la sauvagerie, même si le rapport au corps engageait à la construction d'un rapport particulier à la morbidité, à la douleur et à l'endurance de la souffrance ou à la relative surdité des classes populaires à l'égard des « rumeurs sourdes du corps »⁹⁶¹.

« *Total engagement des joueurs, endurance, fermeté et insensibilité à la douleur [...]. Les joueurs de jeux bretons se manifestent comme une population excessive.* »⁹⁶² Les lutteurs et joueurs de jeux bretons se manifestaient par leur attachement à ces valeurs, bien vite considérées archaïques tant dans le modelage du corps que dans ses usages. Les promoteurs des gymnastiques et des sports ont discrédité le soi-disant retard culturel paysan et la méconnaissance des règles du « bon usage du corps » : usage

⁹⁵⁸ Barreau, 2001, p.16.

⁹⁵⁹ Souvestre E., *Les derniers bretons*, 1836.

⁹⁶⁰ Cf. annexes p.475.

⁹⁶¹ Boltanski L., « Les usages sociaux du corps. », *Annales ESC*, vol. XXVI, 1, 205, 1971.

⁹⁶² Guillou A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux. », *Ethnologie française*, XV, 4, 1985, pp.359-368, p.361.

quotidien, hygiénique, professionnel, ludique... Il semble pourtant que, paradoxalement, les rapports entretenus entre sports modernes et corps aient conforté, dans leurs développements compétitifs, des formes proches : ascétisme, souffrance et surtout excès, comme en témoigne plus largement la psychologie du sport développée et défendue au même moment par P. de Coubertin⁹⁶³. Cette éthique fut portée par le Docteur Cottonec qui se serait inspiré de l'olympisme moderne (défilé, serment...). Le médecin y voyait une approche particulière de la vie, qui dépassant le cadre de la pratique, atteindrait à une forme de philosophie. Mais en s'inscrivant dans le code des lutteurs comme une obligation, ne perdait-elle pas en spontanéité ?

L'activité n'était pas un simple passe-temps dérisoire. Elle est devenue éducative, intégrée dans les grands projets pédagogiques du siècle. Le sport a créé aussi un esprit, une manière de concourir et d'affronter : égalité préalable des chances, arbitrage ... D'emblée, le sport s'est posé en activité d'excellence.

Le changement des fonctions assignées à la pratique transformerait la pratique elle-même. Et c'est précisément sur ce versant que vient porter la critique des détracteurs de la sportivisation du gouden durant l'entre-deux-guerres et au-delà. Mais, en réalité, les transformations de la lutte bretonne ne se sont pas jouées dans la seule perspective compétitive et sportive. L'une des caractéristiques de ces évolutions est bien de reprendre à son compte les argumentaires du temps, en particulier ceux qui renvoient à une quête d'hygiène et de santé.

La culture physique associée à la lutte comme préparation déterminait les bonnes conditions de la pratique et participait, avec elle, à définir le bon lutteur comme un lutteur sain. Du reste, la force demeure ancrée dans les mentalités comme la marque la plus visible de l'énergie vitale, donc de la santé⁹⁶⁴. De ce point de vue, le gouden semble avoir poursuivi, même indirectement, des objectifs que les médecins (campagne des hygiénistes, 1887) et plus largement la République ont assigné à certaines formes d'exercices physique : lutte contre l'alcoolisme, la tuberculose, etc. Emerge même de ces discours sanitaires une légitimation du gouden en forme d'idéal social au moment où il peut sembler opportun de souligner les carences de l'Etat dans l'accès à l'égalité, quels que soient les domaines mais plus particulièrement pour ce qui concerne la santé.

⁹⁶³ Coubertin P. de, « La psychologie du sport. », *Revue des deux mondes*, 1900, pp.167-179.

⁹⁶⁴ Andrieu, *op. cit.*.

La lutte bretonne veut alors remplir un rôle que l'Etat n'a pas pu ou pas su assumer dans les campagnes notamment, au début de la Troisième République.

Ces considérations s'inscrivent dans une perspective hygiéniste, voire hédoniste, considérant la pratique comme un argument en faveur de la santé, à la condition qu'elle soit faite de manière raisonnée. On accourait aussi aux compétitions festives de luttes bretonnes au nom de l'hygiène que la pratique du gouren était supposée renforcer, tout comme on recherchait dans ces rassemblements les signes extérieurs de la santé du corps social, la chaleur d'un climat de bien-être collectif et le nécessaire retour vers l'esprit de la communauté, rempart contre l'aliénation de la civilisation urbaine et industrielle.

Les jeux traditionnels sont beaucoup plus que de simples passe-temps. La pratique des jeux participe au-delà de la dimension proprement ludique, de significations et de connotations liées aux milieux dans lesquels les activités se développent puisque, en elles, se manifeste une série de constantes culturelles, économiques et sociales qui vont déterminer le sens du jeu et les modalités de participation des joueurs.

La musique, les chants, la danse, les costumes, la langue sont alors des éléments de culture qui font partie de l'identité bretonne. Les luttes qui intégraient les fêtes où se mêlaient toutes ces traditions se sont, du fait de leur institutionnalisation sportive, progressivement détachées de ces formes de festivités et des significations qu'elles prenaient plus particulièrement dans ce contexte. Pourtant, presque paradoxalement, le projet des luttes modernisées et revivifiées dans le creuset sportif s'inscrivait bien dans la volonté de pérenniser, à travers l'existence d'un gouren fort, la force de la culture bretonne en valorisant ses enracinements dans les valeurs et les pratiques d'un terroir précisément remises en question par la modernité, le changement culturel et social et la volonté plus ou moins clairement exprimée de gommer les particularismes.

Comme si le sport, par la seule vertu de sa singularité suffisait, à pallier les vides qu'occasionnent ces mutilations : *« On ne peut qu'objecter le fait suivant, anthropologiquement attesté, que partout, dans les communautés traditionnelles, les sports traditionnels n'existent qu'à l'intérieur d'une organisation qui les englobe, une institution qui a disparu : la fête. Les sports modernes eux ne s'encombrent pas de pareilles mises en œuvre : par leurs mises en scène, ils se font passer pour la fête elle-*

même, méconnaissant par là le phénoménal appauvrissement culturel qu'ils incarnent. »⁹⁶⁵

D'autres éléments peuvent venir se greffer aux tournois : concours de danse, de chants, etc. Mais ces éléments peuvent également être des rites transformés au contact de la modernité, profitant au spectacle sportif sans pour autant avoir de signification particulière ou immédiatement perceptible. Certaines pratiques se sont transformées au point de changer de sens, d'autres n'en auraient plus.

À travers tous ces aspects, il semble acquis que la lutte bretonne se soit transformée en organisant ses structures, ses pratiques conformément au modèle sportif, mais aussi en ré-inventant ses « traditions ». Mais ce jeu, en devenant un « sport traditionnel », malgré la volonté affichée de perpétuer la tradition, a généré de nouvelles fonctions et significations. L'évolution des pratiques qui s'est effectuée avec une certaine constance, pour ne pas dire continuité, a été également rythmée par des microruptures, des éléments qui, les uns après les autres cèdent, changent imperceptiblement, entraînant progressivement un mouvement de l'ensemble.

Il semble bien qu'à court terme, sous la Troisième République, ce soit d'abord dans l'organisation, plus que dans la pratique elle-même, que se soit véritablement fait sentir le changement. Au-delà, la durée plus longue de ce mouvement permet de remarquer d'autres types d'inflexions. Les évolutions de la réglementation ont participé au développement du modèle compétitif : multiplication des tournois, catégorisations des lutteurs, limitations des inscrits, sont des éléments qui distillent une représentation de la pratique fortement marquée par la dimension rationnelle des orientations sportives. Les phénomènes et les mécanismes identitaires constituent des enjeux culturels forts qui conditionnent la légitimation des modèles de la pratique.

Des différences symboliques, des différences techniques, des différences éthiques ont participé à brouiller la vision d'une identité culturelle et d'une dynamique identitaire homogénéisante de la lutte. Mais, en définitive, de quelle tradition et de quelles identités parle-t-on ? La réglementation sportive ne s'est-elle pas imposée comme fondement de nouvelles aspirations identitaires ?

⁹⁶⁵ Barreau J.-J., « Jeux traditionnels, éthique sportive et idéologies du marché. », dans Barreau J.-J. et Jaouen G., *Les Jeux traditionnels en Europe, éducation, culture et société au XXI^e siècle*, Saint-Thonan, Confédération FALSAB, 2001, p.297.

4.2. Un dressage « physico-sportif » entre libération et aliénation.

Le passage d'une activité traditionnelle, progressivement délaissée par ses publics ruraux, à une pratique « sportivement » régénérée du gouren doit être mis en perspective avec le mouvement de modernisation de la société française, de son expression au plan régional, et la complexité des enjeux et des dynamiques sociales qui délimitent simultanément les nouveaux horizons et les nouvelles valeurs de la lutte bretonne. Parallèlement à ce qui peut apparaître dans un premier temps comme une ouverture de la lutte bretonne sur le monde, comme une forme d'extension sportive dynamique des pratiques qui, dans les années 1930, a participé à leur conférer de nouvelles vertus, s'est jouée l'incorporation plus feutrée de nouvelles normes.

La mutation des formes de contraintes liées à la pratique et surtout leur articulation avec les apports et contraintes du monde moderne constituent donc l'une des caractéristiques essentielles de ce renouveau. En effet, si l'émancipation de la lutte et des lutteurs sur le mode sportif ne peut être négligée, il reste possible de s'interroger sur les formes de coercition moins visibles qu'elle a générées. Dans cette reconfiguration culturelle et sociale, le contrôle des corps s'est transformé autant que se sont transformées en apparence les normes qui le structuraient : à la fois plus pénétrantes et plus intériorisées. Cette normalisation en intégrant les espaces modernes du sport a intégré aussi les formes de libérations contrôlées des émotions propres au paradigme sportif⁹⁶⁶. La sportivisation s'est donc accommodée de l'incorporation beaucoup plus implicite de règles, en même temps que des changements liés aux formes de progrès dominantes, et des systèmes de contraintes qui les portent et les structurent.

Surgissent des questionnements liés aux vertus que les groupes sociaux accordent aux pratiques. Initialement, loisir des élites, le sport serait espace de liberté. Mais de quelle liberté et dans quelles conditions ? Les détracteurs du sport ont interprété plus ou moins consciemment son avènement comme celui d'une technique de contrôle social. A l'encontre de ces contraintes, ils ont revendiqué d'autres formes de liberté. Celles traditionnellement admises dans le gouren : liberté d'adhésion (pas de licence), ententes préalables sur les règles et accords tacites (pas de règlement fédéral), arbitrages locaux fidèles à la tradition (etc.). Ce que montre au fond la comparaison du jeu

⁹⁶⁶ Elias, Dunning, *op. cit.*.

traditionnel avec le sport et la construction quasi artificielle d'un sport traditionnel, c'est le passage d'une inégalité sociale légitimée par le groupe, la communauté, à une égalité voulue et postulée par un regroupement moderne de type associatif, fédéral. Changements qui s'exprimeraient concrètement dans le passage normatif d'un espace et d'un temps labiles à un espace et un temps programmés.

Dans cette perspective, on saisira en premier lieu de quelle manière le gouren, dans les années 1930, a d'abord changé de sens : à la présence diffuse des joueurs dans des compétitions anciennes a succédé une présence plus massive, mais surtout une manière nouvelle de jouer qui s'est inscrite naturellement dans la transformation des techniques du corps qui fondaient matériellement, culturellement et symboliquement la pratique. La manière de profiler les fêtes, celle de s'identifier s'est également transformée. Non sans débats.

Spectacularisation et professionnalisation, abus ou dégâts sont bien souvent des arguments invoqués contre la sportivisation des pratiques de tradition culturelle, mais le sport n'est-il pas aussi, plaisir, hédonisme et liberté ? Les luttes bretonnes ne bénéficient-elles pas dans leurs reconfigurations sportives de ces avantages ?

En fait, ces nouveaux métissages pourraient être perçus comme allant à l'encontre des racines de la bretonnité, de leur identité, car souvent trop éloignés de leur culture d'origine. Il est vrai que jusqu'au début du XX^e siècle, les jeux s'enrichissaient les uns les autres et qu'autrefois, les emprunts ludiques et techniques s'opéraient souvent sur la base d'échanges de principes qui n'étaient pas rigidifiés dans des cadres réglementaires contraignants. Or, le sport moderne a amené jusque dans les campagnes cette obligation de figer les pratiques dans un temps, un espace et des règles standardisées. Les codifications et les réglementations sportives des jeux ont interdit assez brutalement ces échanges enrichissants qui participaient précisément de la tradition et de ses cadres propres de transformations. En asservissant sportivement, on éliminait aussi les facultés d'inventivité et d'ingéniosité.

Le rapprochement vestimentaire, des manières de faire et des engagements corporels imposés par le règlement, en s'opposant aux particularismes communautaires, ont favorisé la crainte diffuse d'une homogénéisation culturelle et, masquant des enjeux plus importants, ont participé à propager les représentations des pratiques sportives

vecteurs de l'éradication des identités locales à l'intérieur même de la Bretagne profonde. En même temps, la modernité des transformations du gouren s'inscrivait précisément dans une volonté de pérenniser la pratique, son environnement culturel, tout en la désenclavant des croyances et des enracinements trop profondément ancrés dans les valeurs d'un terroir dont on craignait aussi l'immobilisme, facteur d'effritement et d'essoufflement de la lutte bretonne.

En ce sens, l'action de la FALSAB fut initiatrice, moralisatrice (elle luttait contre les combinaisons ou ententes tacites) ; elle fut encore unificatrice : toutes les coutumes et habitudes en vigueur çà et là furent rassemblées et unifiées pour donner le règlement unique qui fut adopté. En même temps, l'organisation sportive exigeait : entraînement, amélioration du rendement et recherche du succès comme but le plus immédiat. Tout cela impliquait le sacrifice des anciennes normes locales, le remplacement de l'improvisation ou du caractère éphémère de chaque partie par le contrôle et l'établissement d'un calendrier qui « prévoit tout imprévu ».

A ce stade, l'objectivité nous contraint à mettre en évidence une hypothèse quelque peu contradictoire. Rappelons que l'une de nos hypothèses tend à expliquer ici la permanence de la lutte par une continuité du régime corporel ; ou bien encore que sous l'illusoire libération véhiculée, se camoufle une forme nouvelle de dressage des corps qui, en prise avec la société industrielle, prône : endurance souffrance, lutte, âpreté, ascétisme, privations, corollaires du rendement, de la hiérarchisation des forces, du mérite et du classement.

Cependant, cela s'inscrit contre l'idée de rupture et d'imposition brutale qui serait causée par l'irruption et le développement du modèle sportif dans le champ de la lutte traditionnelle. L'hypothèse d'acculturation dure – imposition de pratiques et mises en forme corporelles – doit donc être relativisée car accompagnée de changements plus doux, plus lents, plus subtils et parfois contradictoires dans leurs principes, par emprunts, échanges, réinterprétations, reformulations (etc.).

Il y a simultanément : libération et aliénation, ouverture au monde et réactions de replis vers la tradition, rencontre d'autrui et retour vers la communauté, compétition sportive négociant avec la coutume et la tradition. La modernisation du gouren a eu pour conséquence majeure une première phase d'autonomisation de la pratique –

autonomisation que traduit la diffusion de nouvelles formes d'ères spatiales pour le jeu bien entendu, mais aussi de techniques corporelles nouvelles ou nouvellement configurées, ainsi que de tenues vestimentaires adaptées à la compétition et à la performance, supposant de nouvelles préhensions et de nouvelles techniques du corps. L'ensemble a également participé à l'élaboration de nouveaux modes d'être ensemble, de nouvelles sociabilités et également à la maturation de changements dans les mentalités, pendant que se développaient tout autant les résistances au changement, corollaires de la modernisation des pratiques et leurs cadres.

Selon le point de vue que l'on adopte, cette modernisation, cette rénovation du gouren dans la démocratisation sportive peut apparaître tout autant libératrice qu'aliénante, car même si elle fait choix, celui-ci semble unique. Elle est aliénante de par son inscription dans des modèles confinant à la standardisation des manières d'être et de faire, dont les techniques sportives matérialisent l'universalité et participent à niveler les différences culturelles en occultant les particularismes régionaux⁹⁶⁷. Mais sans doute serait-il injuste, et pour ainsi dire tout à fait faux, de ne voir dans ces transformations qu'un impérialisme réducteur dominé par l'idéologie de l'efficacité. La sportivisation du gouren a notamment permis peu à peu l'accès à certaines formes de loisirs et pratiques identitaires, facilitant non seulement à chacun la découverte de l'entretien physique, mais également le retour par la pratique et l'engagement physique vers un héritage culturel préservé à l'heure de la fusion dans la modernité. D'autant que le sport, contrairement aux gymnastiques, n'a pas été imposé par la République. Il est bien plutôt apparu à ceux qui s'en sont emparés comme un espace d'initiatives privées : le vecteur potentiel de préservation de coutumes corporelles sans lequel le gouren se serait progressivement éteint, victime de l'immobilisme que confère aux pratiques une tradition qui s'est elle-même repliée sur ses formes séculaires à l'encontre d'une adaptation progressive.

L'argument relatif à la concurrence du modèle sportif comme cause privilégiée de l'abandon des formes les plus traditionnelles des jeux est sans doute hâtif et superficiel, car cette mise à distance, nous l'avons vu, s'inscrit dans l'évolution socioculturelle globale de la société. Il est d'ailleurs possible de voir cohabiter, aujourd'hui, les compétitions fédérales avec d'autres exemples plus proches de la

⁹⁶⁷ Arnaud, Broyer, *op. cit.*

tradition des luttes bretonnes : « tournoi à l'ancienne ». Ces formes anciennes, voire « conservatrices » dont les modalités sont variées et complexes, s'inscrivent autant dans la volonté de préserver un patrimoine dans ses racines les plus pures que dans l'appréhension souvent naïve de la culture elle-même et du sens de ses transformations.

Les parties spontanées, improvisées et informelles constituent alors des formes complémentaires, mais en déclin, de la lutte fédérée. Il semble bien, comme le développe Lacombe, que la diminution de l'aire et de l'audience des luttes ou jeux traditionnels s'inscrit davantage, dans le cadre temporel de notre analyse, dans une problématique de déculturation (conjoncturelle, structurelle, institutionnelle) voisine de celle de la langue bretonne, plus que dans quelque logique interne que ce soit : oubli, concurrence, abandon⁹⁶⁸. Comme nous l'avons précédemment souligné, associé à la culture corporelle rurale, elle sera discréditée car non réaménagée et sportivée avant les années 1930, aucune autre logique de confrontation n'étant promue par les élites occidentales.

Ce peu de concurrence mis en avant a sans doute limité les apports, les métissages en termes de techniques motrices. Cependant, il faut souligner que Lacombe fait référence à des pratiques telles que le judo apparu et développé dans les années 1930 en France et implantés plus tardivement en Bretagne⁹⁶⁹. A l'époque, les luttes libre et gréco-romaine sont les pratiques qui attirent les foules, d'ailleurs le règlement des luttes bretonnes interdira l'usage de leurs prises, comme une manière de préserver une identité, une culture, un état d'esprit, jusque dans l'adoption des traits du sport moderne.

Enfin, l'analyse de ce phénomène de sportivisation et de réinvestissement de la modernité, avec le recul qu'autorisent la durée et le regard historique, permet sans doute de montrer, comme le traduit aujourd'hui de manière plus large le retour à l'ancien et au patrimoine en tant que formes d'authenticités, de quelles manières les Bretons ont probablement, dans un mouvement inverse, à partir de l'Entre-deux-guerres et jusque dans les années 1970, très largement misé sur la modernité, la surinvestissant comme facteur de progrès et d'intégration. Un processus qui ouvre de nouvelles perspectives d'analyse quant à la traduction sportive des usages corporels locaux : « *Une autre*

⁹⁶⁸ Lacombe, *op.cit.*, p.167

⁹⁶⁹ Guillotin W., *L'Implantation du judo en Ille-et-Vilaine*, Mémoire de maîtrise, Université Rennes 2, 2001.

hypothèse [...] peut être formulée : dans un souci d'être et de faire comme tout le monde, dans sa quête de ressembler à ce qu'il croit, être validé et valorisé par la société, le Breton n'a-t-il pas surinvesti la modernité ? »⁹⁷⁰

4.3. S'inscrire dans un modèle d'organisation, est-ce adhérer à sa manière de penser le monde ?

Ce qui est en jeu et révèle au travers des formes et normes acceptables des mises en jeu du corps, ce sont les rapports sociaux et le regard porté sur le monde. « *L'avenir appartient aux jeunes et se construit avec le passé comme fondement* », disait Charles Cotonnec. Le jeu vit donc, parce qu'il est pratiqué et transmis. La sportivisation est apparue comme un nouveau modèle possible de transmission dans une société en mutation.

Le passage de la victoire collective (champion pour la communauté) à la victoire individuelle réoriente le mode d'expression identitaire dans la mesure où il concentre et condense les aspects symboliques jusque là partagés. Il suppose une réorganisation des mécanismes d'appropriation des marques identitaires. Ces évolutions mettent en évidence la lente ascension de l'individualisme et l'ascendance progressive de la conscience individuelle ou du micro groupe sur la conscience collective. Le lien social se déplace et reconstruit de nouvelles solidarités qui s'insèrent dans un environnement tribal (le quartier) et, simultanément, adopte un registre plus abstrait de coopération reliant les membres de la société. Dans ce nouveau contexte, les représentations collectives sont soumises à une évolution des repères communautaires (Bretagne) vers de repères sociétaux (France). Les transformations observées sont orientées vers la modernité, elles annoncent le passage à une solidarité « organique ».

Si grâce à une tradition festive renouvelée, il existe en apparence des volontés communes de renouer avec un ancrage à la fois territorial et culturel, de retrouver une identité bretonne menacée, il n'en reste pas moins vrai que des luttes sont symboliquement exercées pour orienter le sens que les uns et les autres veulent donner à la fête. La démonstration sportive, telle qu'elle est organisée en gouren, n'en exclut pas

⁹⁷⁰ Lacombe, *op. cit.*, p.184.

pourtant certains traits culturels fondamentalement traditionnels, mais quelle en est la valeur aujourd'hui ?

Il est certain que le panorama sportif n'est pas fixé une fois pour toutes. Il est en perpétuelle évolution. Il se transforme dans les techniques, les institutions, les modes de pratiques, la réglementation de la pratique, le financement et le recrutement sociologique différencié des acteurs et des disciplines. Tout simplement, le sport vit. Il y a des échecs, des dégénérescences, des disparitions. En même temps que ces évolutions et ces transformations on ne peut pas ne pas remarquer des permanences, des constantes, des normes stables.

Le sport est traversé par des enjeux économiques, sociaux, politiques, des stratégies d'affrontement et de concurrence dont l'un des horizons est le contrôle de ce nouvel espace d'activités. Le gouren à travers le jeu de ses acteurs lutte depuis le début du XX^e siècle pour sa survie, même s'il est également marqué par des dissensions et des luttes de pouvoir qui participent à en redéfinir régulièrement les horizons.

Il serait déraisonnable et simpliste de déduire que cette pratique ancestrale se réduit strictement à un sport moderne dans l'acceptation classique du terme. En appréhendant cette phase de modernisation, il s'agissait bien de montrer que la lutte bretonne a oscillé, comme d'autres jeux issus de la tradition – joutes languedociennes, pelote basques, etc. –, entre deux pôles : celui patrimonial de la tradition, de conservatoire pourrait-on dire, et de l'identité perpétuée et celui, moderne, de la sportivisation des pratiques. Le gouren est probablement arrivé à un tournant majeur de son histoire où la pratique doit se positionner entre la gestion d'un hier, véritable héritage culturel et patrimonial, et celle d'un demain, berceau de sa continuité.

Pour Charles Cotonnec promoteur de la lutte bretonne devenue « sport traditionnel », il était possible de vivre dans une France unie dans la multiplicité des pratiques culturelles et des ancrages identitaires, peut-être à l'image d'une Europe des régions ? Cotonnec semble avoir pensé qu'il pourrait en être de même pour les activités physiques : jeux, gymnastique et sports pouvaient dans son esprit se côtoyer, se compléter, sans nécessairement s'opposer. Il faut enfin rappeler que l'internationalisation des luttes dites celtiques (tournoi interceltique) voulue par Cotonnec s'est organisée autour d'un principe fondamental : lutter chacun dans l'esprit de sa culture d'origine et de sa tradition, mais connaître également les traits singuliers

des autres luttes – une orientation fondamentale, basée sur l'échange et la mutualisation des cultures et des savoirs faire qui, dans son principe, diffère de la globalisation et de l'homogénéisation sportive.

Dans cette phase transitionnelle, les rites – défilé et serment – mais aussi les symboles (drapeau, récompenses) qui s'incarnent dans les pratiques deviennent une pierre angulaire permettant d'exprimer toute la tradition nécessaire à renforcer l'existant, d'une part, et d'intégrer les effets de la modernité pour que le gouren ne soit pas entièrement phagocyté par ses formes compétitives les plus agressives, d'autre part. Le gouren s'est largement orienté depuis le début des années 1930 vers une modernité qu'expriment la structuration sportive de ses modes de pratiques et l'institutionnalisation de nouvelles formes de sociabilités. Dans une Bretagne en pleine mutation, les transformations que concrétise l'émergence de la Fédération ont généré de nombreux changements dans l'organisation des luttes. La lutte bretonne devenue « sportive » a ajusté ses modes techniques, ses espaces, ses temps et ses entre-soi, participant à remodeler plus que le simple jeu, les modes de pensée, les horizons et les imaginaires qu'il recouvre. Cependant, si le gouren est devenu durant l'Entre-deux-guerres un « sport traditionnel », il est resté une pratique identitaire, conservant des traits caractéristiques du territoire qui le porte. L'essentiel est au fond que, malgré la diversité de ses constituants, la culture populaire les ait assimilés et en ait fait son propre bien dans sa propre cohérence⁹⁷¹.

⁹⁷¹ Loux, *op. cit.*

Conclusion

Pendant la Seconde Guerre, des tournois auraient perduré, bravant les interdictions de regroupement imposés par l'occupant allemand. Certains de ces tournois auraient permis de récolter des fonds en nature qui étaient envoyés aux lutteurs bretons prisonniers des camps de travail.

Ainsi un article de *L'Heure Bretonne* – journal hebdomadaire nationaliste breton, édité de juin 1940 à juin 1944 – daté du 8 août 1943, donne les résultats d'un tournoi et indique la tenue prochaine d'un autre évènement : « *Tournoi pas mort. Le dimanche 15 juillet a eu lieu à Berné un tournoi de lutte dont le vainqueur a été Mirol de Cléguer. On annonce que des dirigeants de la FALSAB songeraient à secouer leur torpeur et à organiser des tournois sous le contrôle de leur Fédération. Il était tant car les lutteurs commençaient à s'apercevoir qu'on pouvait se passer des moroses successeurs du Docteur Cotonnec. Enfin, mieux vaut tard que jamais /.../ commence pour le tournoi de Roudouallec fixé et au 22 août et doté de huit mille francs de prix !* » Si la Guerre peut expliquer le « vide » d'archives⁹⁷², cet article laisse penser que la FALSAB avait suspendu ses activités n'en laissant alors pas trace, les protagonistes sont-ils à la guerre ou en camp de travail ?

Sans généraliser, les témoignages indirects d'anciens lutteurs⁹⁷³ qui n'ont pas été eux-mêmes témoins, acteurs ou bénéficiaires de ces tournois viennent conforter l'existence de manifestations de lutte ; des personnes âgées que nous avons interrogées à ce sujet confirment avoir vu des luttes pendant la guerre sans pouvoir, bien souvent, donner plus de précisions.

A la suite de Cotonnec, décédé en 1935, la lutte perdure sur le même socle réglementaire et social jusqu'en 1960, alors qu'on observe une baisse de régime à partir de 1955, si bien que le président en exercice, Pierre Philippe (président de 1955 à 1972) lui-même contacte les lutteurs individuellement pour participer aux tournois.

⁹⁷² Frages, *op. cit.*.

⁹⁷³ Rencontres annuelles du collectif ARMEL avec les anciens lutteurs.

Dès lors, qu'est devenue la lutte bretonne alors que, peu à peu, les pratiques de combat ou les arts martiaux s'imposaient ? Que deviennent aujourd'hui ces pratiques dans le monde qui nous entoure et se transforme rapidement, du moins en apparence, où le temps d'adaptation à une mode rend certaines activités déjà dépassées ? Tout au long de l'histoire, les jeux traditionnels sont passés par plusieurs processus d'adaptation, quelquefois en modifiant leurs règles, d'autres fois en changeant leur organisation ou les conditions du contexte, et dans d'autres circonstances en variant leurs fonctions et leur signification. Le résultat le plus significatif en est probablement la transformation assez généralisée des jeux populaires en jeux sportifs.

Ainsi lorsqu'un jeu n'a pas pu ou su s'adapter aux influences de l'environnement, il a fini, dans la plupart des cas, par disparaître ou être muséifié. Mais, plus généralement, le jeu s'est transformé en même temps que se transformaient les manifestations, les pratiques courantes, les cadres culturels et sociaux et que se modernisait la vie contemporaine.

Les évolutions de la réglementation construisent un développement du modèle compétitif. Multiplication des tournois, catégorisations, limitations des inscrits, sont des éléments qui distillent une représentation de la pratique marquée par une orientation sportive. L'image de la lutte est soumise à des transformations plus ou moins acceptées et toujours discutées dans son aire d'influence. En quelque sorte, les phénomènes et les mécanismes identitaires sont le lieu d'une lutte pour légitimer les deux formes de lutte qui « s'affrontent » : le gouren héritée de la tradition et la lutte bretonne travaillée par la modernité. Des différences symboliques, des différences techniques, des différences éthiques brouillent la vision unitaire d'une identité de la lutte. (tournois à l'ancienne/tournois internationaux/...).

La réglementation apparaît-elle comme génératrice de nouvelles aspirations identitaires ?

Plus que la pratique, c'est la tradition elle-même qui semble remise en question, comme débordée par l'appel d'une modernité sociale dont le modèle sportif est un révélateur. Le déplacement des normes et des formes culturelles se traduit en Bretagne par un ensemble de signes : déclin de la langue bretonne, changements dans l'alimentation, apparition de nouveaux réseaux de communication et d'information, baisse de fréquentation des églises, mécanisation du monde agricole, industrialisation,

scolarisation accrue, préoccupations liées à la santé, puis apparition du temps libre et du loisir⁹⁷⁴. La sportivisation du gouren ne constitue donc pas un élément isolé dans le paysage culturel breton mais bien plutôt l'un des rouages de l'acculturation prise comme système. Ce mouvement de « modernisation » auquel a participé l'intrusion des logiques sportives a concouru à faire s'effacer progressivement certains traits des particularismes locaux voire régionaux qui s'incarnaient dans ces affrontements traditionnels. C'est dans cette perspective qu'il faut d'abord replacer la relégation des jeux au profit des gymnastiques républicaines, puis du sport. Pierre Arnaud peut ainsi souligner que la gymnastique fut aux jeux traditionnels ce que la langue française fut aux patois et langues régionales. La logique est culturelle et « nationaliste » dans un contexte de création de l'Etat-nation⁹⁷⁵.

Les promoteurs des gymnastiques et des sports ont alors discrédité le soi-disant retard culturel paysan et la méconnaissance des règles du bon usage du corps : usage quotidien, hygiénique, professionnel, ludique... Il semble pourtant que, paradoxalement, les rapports entretenus entre sports modernes et corps aient conforté, dans leurs développements compétitifs, des formes relativement proches : ascétisme, souffrance et surtout excès, comme en témoigne plus largement la psychologie du sport développée et défendue au même moment par Pierre de Coubertin⁹⁷⁶. Même si le baron, rénovateur des Jeux olympiques, ne conçoit pas avant 1912 la pratique sportive autrement que comme relevant strictement de l'amateurisme et donc comme une pratique culturelle socialement exclusive.

La revendication, portée à l'institutionnalisation de la lutte bretonne en 1930, répond à l'acculturation des populations qui, depuis plus d'un siècle, a conduit peu à peu, à la disparition de croyances et pratiques traditionnelles. Toutefois, l'objectif n'est pas le retour au mode de vie traditionnel, mais plutôt l'affirmation et l'institutionnalisation d'une représentation, d'un « nous » breton, bâtie autour d'un passé commun idéalisé. Dans cette perspective, le gouren devient un outil incarnant une mémoire commune, une appartenance collective à un même peuple, et légitimant du

⁹⁷⁴ Lagrée M., *Religion et cultures en Bretagne : 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992.

⁹⁷⁵ Arnaud P., Terret T. (dir.), *Sport, Education et Art. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, CTHS, 1996.

⁹⁷⁶ Coubertin P. de, « La psychologie du sport. », *Revue de deux mondes*, 1900, pp.167-179.

même coup l'exigence d'une reconnaissance, élément indispensable de la construction de l'identité⁹⁷⁷.

Dans ce contexte d'acculturations, la tradition est constituée d'éléments du passé sélectionnés pour leur « force agissante ». L'inscription des revendications dans un passé avec lequel on ne peut pas rompre amène les protagonistes à le réinventer. En demande de plus d'égalité, ils cherchent la légitimité de revendications progressistes dans un passé dans lequel se fondent aussi les inégalités.

⁹⁷⁷ Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du cerf, [1992] 2000.

Chapitre IV

De la FALSAB à la Fédération de Gouren :
Luttes de corps et corps à corps, 1963 à nos jours.

De la FALSAB à la Fédération de Gouren :

Lutttes de corps et corps à corps, 1963 à nos jours.

Introduction

L'étude, en questionnant la bascule sportive de la pratique traditionnelle de lutte en Bretagne, a mis en évidence à la fois l'unité culturelle apparente ou la cohésion sociale que sous-entend l'invention de traditions au cœur de l'élan sportif, et plus en profondeur, la déclinaison ou le morcellement identitaire qu'appelle presque paradoxalement la pérennité par la modernité.

Après la Seconde Guerre mondiale les lutttes perdurent mais leur popularité est menacée par la progressive désaffection des lutteurs – de moins en moins nombreux à fréquenter les tournois – et du public. Comme à la suite de la Première Guerre mondiale, la césure de la guerre et ses effets – perte des hommes porteurs de la mémoire, brassage humain, etc. – sont des éléments décisifs de ce constat ; d'autant que le contexte socio-politique ne va pas être favorable au mouvement culturel breton. En effet, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, le mouvement breton ou EMSAV⁹⁷⁸ est ébranlé par les accusations et polémiques liées aux faits de collaboration auxquels il n'est guère possible d'associer l'ensemble des militants bretons. À la fin des années 1940, le militantisme politique étant condamné par les autorités françaises, l'engagement des militants bretons se fait sur le terrain de l'action culturelle. Ainsi, décrédibilisé politiquement et culturellement, c'est aussi sur ces socles mémoriels que le mouvement breton va devoir se reconstruire.

⁹⁷⁸ L'Emsav, substantif dérivé du verbe breton *se lever*, désigne en Bretagne l'ensemble informel des organisations économiques, culturelles ou politiques et des idéologies qui impliquent directement ou indirectement l'existence d'un concept de *nation bretonne*, au sens de *conscience partagée d'appartenir à une communauté historique, géographique, économique et culturelle*. Il ne s'agit pas d'une organisation structurée et n'implique en lui-même aucune interaction ou de convergence de vue entre ses composantes. Le premier Emsav a pris naissance au XIX^e siècle, le second correspond à l'Entre-deux-guerre et s'inscrit dans une démarche de plus en plus politisée. Emsav est aussi le nom d'une revue politique en langue bretonne dans les années 1960-70.

Ce mouvement voit la mise en place, dans le domaine musical, de *Bodadeg ar Sonerion* (assemblée des Sonneurs) de Polig Montjarret qui regroupe dès 1942, les musiciens traditionnels, notamment de cornemuse, sert de base pour la création des premiers *bagadoù*⁹⁷⁹ à la fin des années 40. Le *festival des cornemuses* est créé en 1959 à Brest et devient en 1972 le Festival interceltique de Lorient. A ces bagadoù sont souvent liés des cercles celtiques, qui sont des groupes de danses traditionnelles et de sauvegarde des costumes traditionnels. En région parisienne, la diaspora bretonne met en place des cercles et associations où se retrouvent ces Bretons expatriés, en particulier au sein de *Ker Vreizh* à Montparnasse, *La Mission bretonne*, *La Cité bretonne* de Keranna à Yerres en Seine-et-Marne, ou encore l'Union Sportive des Bretons de Paris (USBP).

Les mouvements druidiques poursuivent de leurs côtés leurs activités plus discrètement.

Parallèlement, les militants bretons continuent le travail entamé avant-guerre dans le domaine de la langue et de la littérature et créent de nombreuses revues bretonnantes. Pierre-Jakez Hélias, Pierre Trépos, et Charles Le Gall recréent des émissions de radio, puis de télévision à partir de 1964, en breton. D'abord de quelques minutes hebdomadaires, ils mènent une véritable « guerre d'usure » contre l'ORTF pour obtenir l'allongement de la durée de ces émissions. Quels sont les grandes « causes » de ce regain d'intérêt ?

C'est aussi au début des années 1950 que l'économie est touchée par l'idée régionale. La création du Comité d'étude et de liaison des intérêts bretons (CELIB) sera à l'origine de l'impulsion économique qui fera sortir la Bretagne de ce que l'on considère comme son sous-développement agricole et industriel en constituant une instance officieuse de coordination des collectivités locales à l'échelle de la Bretagne historique, dans une optique décentralisatrice. Un « modèle agricole breton » se met progressivement en place, non sans manifestations et grèves, qui ont notamment marquées l'année 1960.

Ainsi, sur ces bases refondées, à partir des années 1960, renaît un activisme politique breton⁹⁸⁰. On observe alors le retour de partis bretons dans l'arène politique.

⁹⁷⁹ On appelle bagad (au pluriel bagadoù, en breton équipage) une formation musical bretonne comprenant trois pupitres : bombardes ; cornemuses écossaises ; caisses claires, percussions et grosse caisse.

⁹⁸⁰ Nicolas M., *Histoire du mouvement breton*, Paris, Syros, 1982.

La création des régions de programme en 1961, qui se transformeront en circonscriptions d'action régionale en 1964, puis en régions en 1972, permet aux partis politiques de gagner une légitimité régionale, qui prendra tout son sens avec la loi de décentralisation en 1982.

Mais tout cela reste très marginal au cours des années 1960, malgré l'essor sans précédent des mobilisations à dimension régionale au sein des mondes ouvrier et paysan. Dans les années 1960 le macaron « *BZH* » fleurit sur les voitures. Il est rapidement interdit (décret Ortoli du 7 août 1967). Plusieurs automobilistes font l'objet de poursuites mais dans l'ensemble la police ferme les yeux.

Au cours de cette même décennie, le Front de Libération de la Bretagne (FLB) revendique son premier attentat. En 1972, le « procès du FLB » devant la cour de sûreté de l'Etat se transforme en « procès de la colonisation française en Bretagne » ; 2000 personnes viennent soutenir le FLB au palais de la Mutualité à Paris.

La même année, Alan Stivell⁹⁸¹ commence à chanter, ce qui va susciter une véritable révolution culturelle au début de la décennie suivante.

Les années 1970 voient renaître une conscience nationale, ou tout du moins régionale en Bretagne. C'est d'abord une « révolution culturelle » qui voit un essor sans précédent de la musique bretonne, à l'initiative d'Alan Stivell, auquel le chanteur et écrivain Milig Ar Skany, autrement dit Glenmor qui fut le premier à réveiller la culture bretonne. D'innombrables musiciens et chanteurs vont leur emboîter le pas, dont Gilles Servat et les Tri Yann, aussi bien dans les concerts que dans les festoù-noz (fêtes de nuit bretonnes, avec de la musique et des danses traditionnelles) qui deviennent le rendez-vous de toute une génération, et progressivement de toutes les générations.

La multiplication des conflits sociaux prennent un caractère local marqué où les rhétoriques construites et développées dénoncent l'oppression ressentie de la Bretagne par Paris : d'une oppression politique (par le centralisme), économique et sociale (par le capitalisme) et culturelle (par le jacobinisme, c'est-à-dire le nationalisme français).

Morvan F., *Le monde comme si. Nationalisme et dérive identitaire en Bretagne*, Arles, Actes Sud, 2002.

Henry L., Lagadec A., *FLB-ARB (1966-2005)*, l'histoire, Fouesnant, Yoran Embanner, 2006.

⁹⁸¹ Alan Stivell est un auteur-compositeur-interprète et musicien breton. Il est à la base de la renaissance de la harpe celtique et du renouveau de la musique bretonne et celtique moderne. Son œuvre musicale se double d'un combat pour la reconnaissance de la culture celtique et pour une plus grande fraternité entre les hommes. Il a joué un rôle de premier plan dans la popularisation de la musique celtique en Bretagne et dans le monde.

De nouveaux partis bretons voient le jour. Ces partis diffèrent notamment quant à leur conception de la « question bretonne » (culturelle, sociale, économique) et se situent entre positions fédéralistes, nationalistes, autonomistes voire indépendantistes. Mais l'UDB (Union Démocratique Bretonne), autonomiste de gauche, reste le plus représentés.

Dans le même temps, les modernités se font plus pénétrantes : mécanisation agricole et agriculture intensive, développement du réseau routier, accès au loisir et offre sportive toujours plus diversifiée. L'image du « plouc » très présente, dans les populations et ressentie par certains Bretons est largement diffusé par les médias dont la célèbre Bécassine reste un symbole, ne fait qu'amplifier le sur-investissement de la modernité par les Bretons⁹⁸².

Il faut attendre les années 1990, pour que la question de l'identité bretonne revienne sur le devant de la scène sous la forme d'une dynamique culturelle « tous azimuts » – la plus connue est celle du « rock-celtique » forme de métissage assez similaire à ce que connaît finalement le gouren, mais plus largement la musique, les chants et danses, la littérature, les jeux et sports (etc.) – à laquelle la lutte bretonne prend part. Cette réinterprétation du répertoire culturel se fait donc à une large échelle et où le problème du couple modernité / tradition voire du purisme est prégnant.

Cette période (1960 à nos jours) est donc porteuse de sens quant à la problématique identitaire qui concerne plus largement la culture bretonne et surtout à l'ancrage de la tradition de gouren dans le passé, car les débats se cristallisent dans la perception de la fidélité à l'héritage et aux modalités de transformation et d'invention afin de conserver la pratique. La coexistence de deux fédérations, avec des politiques et des perceptions différentes au sujet des orientations à prendre pour conserver la lutte bretonne en constitue la preuve formelle. Une bi-polarisation également toujours présente pour les fédérations des cercles celtiques entre *Kendalc'h* (« maintenir ») et *War'l leur* (« sur le sol ») – créée en 1967 à partir d'une scission de *Kendalc'h* – globalement la première serait plus proche des conceptions de BRUG-BAG en gouren et la seconde de la FALSAB.

⁹⁸² Lacombe P., *Corps enchaînés, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993.

En dernier ressort, questionner l’ancrage institutionnel et ses fractionnements, c’est aussi résoudre un problème qui concerne des choix idéologiques : la sportivisation est-elle l’unique voie vers la pérennisation du gouren ou cette entreprise ne peut-elle pas prendre d’autres formes ? Quel sens prend ce processus pour les acteurs qui le portent ou le mettent en débat ?

La recherche documentaire⁹⁸³, les nombreux échanges informels avec les lutteurs et les entretiens réalisés auprès d’une sélection de témoins⁹⁸⁴, têtes de file ou pionniers des différents mouvements, sur la nature des faits enregistrés depuis les années 1960 ainsi que l’observation participante pour la phase contemporaine, permettent de situer les usages de la tradition par les acteurs.

Pour autant nous tenons à préciser que les résultats concernant la période 1963-1982 ne peuvent être que partiels, ils sont dans ce cas transférables – permettent de repérer des items, des questions, des hypothèses, qui seront réinvesties, reprises, reformulées à plus large échelle – mais pas généralisables et mériteraient une étude à part entière, visant à enquêter auprès d’un panel plus important d’acteurs. En effet, nous n’avons pu disposer de sources de première main nous permettant d’avancer dans deux directions essentielles : questionner de manière plus critique l’histoire officielle, telle qu’elle est véhiculée dans les ouvrages et dans les revues fédérales ; d’autre part croiser plus fermement les discours des témoins pour qui cette mémoire est encore sensible, avec la froideur plus objective des faits – bref transformer plus définitivement le matériau « mémoire » en histoire⁹⁸⁵. Toute la difficulté résidait à régir ce manque pour entrevoir et distinguer, dans les discours recueillis, les flous mémoriels, car la mémoire est affective⁹⁸⁶, saisir au creux des discours les conflits de personnes, les non-dits, les représentations, les présupposés, les idées reçues voire la portée idéologique des réponses toutes faites pour revenir enfin vers les questions de fond sur lesquels portent notre étude : la mise en perspective d’une histoire du temps présent et des usages du passé « traditionnellement » recomposé.

⁹⁸³ Principalement les revues fédérales et les documents audiovisuels archivés à l’INA Bretagne.

⁹⁸⁴ Cf. annexes.

⁹⁸⁵ De Certeau M., *L’écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

⁹⁸⁶ Ricœur P., « Vulnérabilité de la mémoire. », dans Le Goff J. (dir.), *Patrimoine et passions identitaires, actes des entretiens du patrimoine*, Paris, Fayard, 1998, pp.17-32.

Ricœur P., *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, Paris, Seuil, 2000.

1. De nouvelles gouvernances de la tradition.

Ainsi jusqu'au début des années 1960, la lutte bretonne porte toujours les principaux traits d'un visage qui s'est fixé depuis la création de la FALSAB sur les principes institués en 1930 par son Président le Docteur Cottonnec. Non pas qu'elle n'ait pas évoluée – preuve en est le réaménagement des catégories de poids et d'âges (moins de 18 ans à cadets et juniors) en 1956 lors de l'Assemblée Générale de Maël-Carhaix – mais ces aménagements ne bouleversent pas en profondeur l'activité.

Les luttes vont pourtant être bouleversées tant sur le plan des modalités de la transmission et les caractéristiques de la pratique, réinterrogeant une nouvelle fois le sens et la dynamique de construction identitaire du gouren.

En 1960, Patrig Ar Goarnig (Patrick Manrot ou Le Goarnic⁹⁸⁷), alors âgé de 14 ans, découvre le gouren à l'occasion d'un tournoi. Intéressé, il s'informe sur les possibilités de pratiques et apprend qu'on ne peut commencer qu'à 18 ans. Ce qui interroge puisque les aménagements de catégories en 1956 montrent le contraire, à moins que le règlement ne soit pas mis en application. D'autre part les annonces des tournois mentionnent la pratique des plus jeunes et les photographies des serments font apparaître des enfants. Des enfants qui déjà à la fin du XIX^e siècle bénéficiaient de leur propre « tournoi » en « lever de rideau » le tournoi des adultes. Il prospecte tout de même près de chez lui pour savoir qui pourrait lui apprendre à lutter, il rencontre alors les frères Gourlay (lutteurs toujours vivants originaire d'Arzano-Plouay) ainsi que Roger Pesquer (Lanester) qui lui apprennent quelques prises.

« En 61 j'ai rencontré Gaby et Pesquer et (...) il restait peu de lutteurs qui pratiquaient (...) environ 80 en tournoi d'après mes estimations. »

« ça devenait ringard, le judo était apparu, ça faisait plouc comme de parler breton (...) on me disait t'es complètement arriéré maintenant y'a le judo, le karaté... »⁹⁸⁸

Le Goarnic trouve que les cadres et le règlement manquent de structure notamment en termes de sécurité, confirmant de ce point de vue la persistance de

⁹⁸⁷ Sa famille a mené le combat pour obtenir le droit de donner des prénoms bretons aux enfants.

⁹⁸⁸ Entretien avec P. Le Goarnic, 16 mai 2007 à son domicile.

l'ancrage d'une tradition « virile » que les premiers règlements non que partiellement recadrée et euphémisée mais qui parallèlement en questionne le sens. Il estime également que la pérennité de l'activité est en péril, d'une part parce qu'elle est « *polluée par l'argent* » (les prix en argent récompensent les lutteurs qui remportent les tournois) et, d'autre part, parce que son « *enseignement* » n'est pas assuré tant en termes de structure (peu de clubs) que de formes (« *montrer des prises* »). En effet, les clubs ne sont pas encore courants et les pratiques se transmettent essentiellement de père en fils ou sous la forme d'un parrainage (« *un lutteur prenait sous son aile un ou plusieurs poulains* »), malgré les propositions de Cotonnec dès les années 1930. Ainsi transmise la lutte bretonne apparaît comme un « champ clos », réservé, secret, voire pur que l'on cherche à préserver.

Alors qu'il envisage de monter un club pour palier ce qu'il considère comme des manques, il se heurte à des réticences et des incompréhensions auprès des dirigeants de la FALSAB. Il lui est reproché notamment le risque de voir le gouren devenir un « *sport robot* », c'est-à-dire d'en faire une application mécanique de techniques sportives ayant perdu tout lien et sens avec un fond culturel hétérogène. Pourtant, Patrig Ar Goarnig ouvre en janvier 1963 un club à Quimper, avec l'appui de Marc Le Berre lutteur local, et élabore un règlement, dans lequel il redéfinit la notion de faute.

« Je me suis rendu compte que ce n'était plus la lutte qui était pratiquée dans le temps et ça à cause du fait que c'était méprisé par la population en général, (...) pour pas être un plouc il faut faire autre chose que de la lutte bretonne (...). Je compare ça à tout ce qui était culturel c'était aussi bien pour le chant, un mec comme Glenmor qui chantait des chants bretons il était méprisé aussi parce que c'était plouc, Stivell

au début il a eu beaucoup de mal mais c'était plus simple un peu pour lui parce que c'était de la musique (...).

La lutte était devenue un folklore (...) on mettait quelque personne en costume pour faire bien pour les touristes (...) ce que faisait la FALSAB à l'époque en étant un méchant un petit peu mais c'était pas une fédération c'était un comité de fêtes.

D'autant que ce que Cotonnec a fait était quand même une amélioration par rapport au début parce qu'il n'y avait pas de règlement du tout au départ mais ce n'était pas vraiment devenu un sport, c'était resté une pratique folklorique et donc (...) j'ai décidé de faire en sorte que cela devienne une activité sportive et là ça a été compliqué par ce que j'ai d'abord été lourdé par la FALSAB qui voulait pas que je crée de club comme en judo parce que les dires exacts des dirigeants à l'époque c'était « tu vas nous en faire un sport robot » (...)

ce sera plus de la lutte bretonne, je dis oui mais si on ne fait rien il n'y aura plus de luttres du tout (...). »⁹⁸⁹

C'est donc une nouvelle fois un homme qui va être à l'origine d'une dynamique de reconstruction du gouren, sur la base de l'opinion qu'il se fait de la tradition qu'il s'est forgé par des investigations qu'il a mené à ce sujet (il réfère souvent aux travaux folkloristes que nous avons abondamment cité dans nos précédents chapitres). C'est également la question de la pérennisation qui est une nouvelle fois en jeu.

Les témoins ont pour habitude de reprendre un évènement marquant pour symboliser cette « dissidence ». Le cadet (Le Goarnic) s'assoit pendant que sonne la Marseillaise lors des Championnats Interceltiques à Belle-Isle-en-Terre le 11 août 1963, devant près de six milles personnes. Le lutteur avait prévenu qu'il ne voulait pas lutter si la Marseillaise était jouée, et était prêt à donner sa place à un remplaçant. On lui aurait donné l'assurance qu'elle ne serait pas jouée. « *La France faisait subir un véritable génocide culturel à la Bretagne. Donc qu'ils mettent la Marseillaise pendant le tournoi était insupportable, je ne regrette pas du tout d'avoir fait ce geste à seize ans* »⁹⁹⁰.

Le clivage politique, idéologique, sur fond culturel « Bretagne / France » est ici réactivé. Déjà, au XIX^e siècle se posait cette question de l'acculturation par la gymnastique et le sport, au travers de cette reprise en main « sportive » du gouren et de ses coutumes néo-traditionnels...

Du côté de la FALSAB, on parle d'un acte incompréhensible, à caractère politique. On laisse d'abord le jeune lutteur concourir, puis une mesure d'exclusion est prise.

*« Si les motifs de la suspension trouvaient leur origine dans un incident de caractère politique survenu au cours d'un tournoi à Belle Isle en Terre l'année précédente, il y avait quand même une divergence sur la conception du gouren ou schématiquement une attitude conservatrice de la FALSAB s'opposait à un désir d'évolution. »*⁹⁹¹

Ces divergences de points de vue et les sanctions vis-à-vis de Le Goarnic (et Le Berre pour la création du skol Quimper) vont engendrer la création d'une fédération concurrente, BRUG, déclarée le 13 juin 1964 à la préfecture de Quimper. BRUG veut

⁹⁸⁹ Entretien avec P. Le Goarnic.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

⁹⁹¹ Jean-Noël Kerboul vice-président de BAG, Gouren Informations n°56, août-oct. 1980.

dire « bruyère » en breton et est l'acronyme de « Breiziz Reiz Unanet evit ar Gouren » ou « Les vrais bretons unis pour la lutte bretonne », qui selon Patrick Le Goarnic avait été conçue pour provoquer et interpeler, les réfractaires et la FALSAB. Cette nouvelle structure institutionnelle va alors asseoir sa légitimité en acceptant l'habilitation jeunesse et sport en 1965⁹⁹², promulguant la tutelle de la Fédération Française de Lutttes, unique institution reconnue dans la gestion de toutes les formes de luttes présentent sur le territoire national. La FLL avait déjà depuis 1954 tenté des rapprochements notamment par l'intermédiaire de l'Union Sportives des Bretons de Paris (USBP) mais sans lendemain auprès de la FALSAB ignorant les sollicitations. Il faut remarquer que les luttes libre et gréco-romaine ont peu pénétré le territoire armoricain. De fait, en décembre 1967, la FLL autorise la création d'un Comité de Bretagne de Lutte, et par la même d'un Championnat de France de gouren⁹⁹³.

Pour entrer dans le milieu scolaire, Le Goarnic est contraint de s'associer à la FFL. Il trouve aussi l'appui nécessaire à l'Académie de Rennes. Dès 1969, il a la possibilité de créer des diplômes d'entraîneurs supervisés par Jeunesse et Sports au CREPS de Dinard : cinq stages de 15 jours de formation de moniteurs par an entre 1969 et 1975 auxquels assistaient en moyenne 15 à 20 personnes.

Une fois l'agrément jeunesse et sport obtenu, le gouren fait son entrée à l'école (ASSU et UGSEL). Il faut désormais former des moniteurs : « *Une fois l'agrément « jeunesse et sport » obtenu, on m'a accordé de former des entraîneurs pendant cinq stages - de quinze jours chacun - par an, au CREPS de Dinard, il s'agissait de lutteurs déjà confirmés à qui on apprenait pédagogie et secourisme. Après ils avaient la compétence pour ouvrir un club. Ça a dû commencer en 1966, et jusqu'en 1975, j'animais cinq stages par an. Et dans les clubs, on formait des moniteurs.* »

Convaincu que la survie du Gouren passe par la pratique des plus jeunes, un effort de publicité est fait en direction des écoles primaires, en particulier des écoles *Diwan* (pas de traces de ces publicités dans les Fonds Le Goarnic disponibles).

L'adhésion au modèle résolument sportif de la FFL visant à développer la pratique auprès du plus grand nombre et à « coller » à la vague montante des loisirs

⁹⁹² Adhésion au Comité Anjou-Poitou-Bretagne de la Fédération Française de Lutttes.

⁹⁹³ Images INA Bretagne.

sportifs, le pousse à mettre au point un règlement. Il nous dit vouloir mettre l'accent sur plusieurs points marquant d'après lui sa distance avec la conception de la FALSAB.

C'est d'abord sur les aspects sécuritaires qu'il se penche : éviter de chuter sur son adversaire, dans la mesure du possible esquiver à la chute, pratiquer sur tapis (pallenn) même en été. Sur les photographies (fond Le Goarnic, collection ARMEL) et les vidéos d'époque (images de l'INA), si l'on peut observer cette tendance, on voit par contre que les accompagnements du partenaire dans les projections sont peu envisagés. La FALSAB n'autorisait l'utilisation de tapis que pour l'entraînement hivernal considérant que « *les divers tapis de sport ne présentent pas encore toutes les qualités exigées.* »⁹⁹⁴.

L'importance donnée au respect de l'adversaire est aussi prolongée par des pénalités plus importantes que celles envisagées par Cotonnec quant aux questions de refus de combat. D'autre part, les prix en argent sont supprimés, et Le Goarnic – précisant au passage que ces nombreuses victoires lors des tournois de la FALSAB lui ont permis de s'acheter un vélomoteur – témoigne de tricheries qu'elles engendraient, et qui n'avaient pas été résorbées par le règlement de 1930. Dans ce sens, nous avons obtenu auprès d'anciens lutteurs des années 1950 et 1960 des informations similaires allant même jusqu'à la proposition d'un lutteur de renom d'acheter sa victoire auprès de l'autre finaliste du tournoi.

Le Goarnic envisage par ailleurs de répertorier les prises de gouren. Il prospecte dans ce sens auprès des lutteurs et constitue un recueil (qu'il ne nous a pas communiqué) dont une déclinaison sous la forme de décomposés photographiques (proche de la chronophotographie) est éditée dans le manuel de BRUG, *Gouren. La lutte bretonne attendait son heure*, paru en 1969. Il catégorise les soixante-treize prises de bases en six familles ou catégories de formes de corps ou techniques de saisie (mains/jambes) : hancher, épauler, soulever, kliked, ceintures, balayages auxquelles il faut ajouter les variantes (avant, arrière, de côté, vrillé), leurs parades, leurs enchaînements, d'un côté comme de l'autre. Un découpage qui reste aujourd'hui quasi similaire et dont les catégories et prises se nomment toutes en breton depuis lors : les kikledou, les prises de hanches et jambes (taol korn reor, taol dreist a-raok, taol dreist a-drenv), les prises de bras et les Pérons, les balayages-barrage (taliou skarz : taol biz

⁹⁹⁴ Livret anniversaire édité par la FALSAB : *FALSAB, 1928-1978*.

troad, taol biz troad da c'hostez), les ceintures (ar briadou : ar vriad a-raok, arvriad da c'hostez, ar vriad a-drenv) et enfin les prises d'épaule (taol skoaz : taol samm miliner).

La langue bretonne est dès lors de rigueur dans la terminologie technique, mais aussi dans les termes d'arbitrage. D'après, Philippe⁹⁹⁵ le mot gouren lui-même n'était pas utilisé par la FALSAB.

Un arbitre sur le pallenn et deux juges à proximité annoncent les ordres en même temps, chacun ayant à chaque poignet les couleurs des chevillières des lutteurs nouvellement mises en place sur le modèle de la FLL.

Des grades techniques sont mis en place. Chaque dentelure au col des chemises⁹⁹⁶ correspond à un grade technique ou *rann* (série/grenouille en breton), il y en a 12 à l'image des chants druidiques de La Villemarqué au rythme de 12. Les cinq premiers correspondent au niveau moniteur, 10 *rannou* pour être moniteur. Pour obtenir un rann il faut maîtriser six prises, c'est-à-dire une dans chaque famille de techniques, plus six parades et un circuit training. Des *rannig* sont déclinés pour les enfants, deux à trois rannig correspondant à un rann.

L'objectif de cette démarche est de motiver les enfants (un peu à l'image des grades au judo), et plus tard, le premier rann devient la condition minimale pour participer au Championnat de Bretagne pour les cadets, juniors, et seniors.

L'adhésion à la FLL engendrait des obligations comme celles d'organiser des championnats de France, or d'après Le Goarnic il envisageait la pratique comme un jeu, dans ce sens il remet au goût du jour les tournois mod khoz (apparaissant dactylographié « mod coz » sur les affiches) ou à l'ancienne vers 1973-1974, où les défis jugés par l'arbitrage populaire (les spectateurs verbalisent et annoncent le résultat par leur réaction). Il serait d'ailleurs intéressant d'interroger les acteurs pour savoir si cette modalité fonctionnait correctement et si elle a été investie à plusieurs occasions. Par ailleurs, après que les shorts de sport se soient imposés (en noir ou en blanc) c'est le retour du bragoù braz (c'est-à-dire bouffant) blanc et la roched est désormais col ras du coup, ceinture avec passant et nœud sur le coté pour qu'elle se défasse moins.

⁹⁹⁵ Philippe T., *Lamm ! Essai d'analyse structurale du Gouren (lutte bretonne) à travers les péripéties fédérales et réglementaires de la période 1963-1982*, Mémoire de master 1 STAPS, Rennes, 2005.

⁹⁹⁶ Cf. annexes p.477.

Par contre, si le serment perdure Le Goarnic le considère « *too much* », trop cérémonieux, alors que les rites anciens (accolade par exemple) sont plus naturels, spontanés ; D'autant qu'il considère que le serment n'était pas respecté (traîtrise et brutalité). Dans les gestes, les lutteurs de BRUG ne s'embrassaient pas joue contre joue mais front contre front, ils préconisaient non pas une poignée de main à l'américaine mais une empoignade comme pour un bras de fer. Pendant le combat est instaurée une poignée de main qui sert à signifier au partenaire que l'on est prêt à reprendre l'affrontement après l'interruption du combat (suite à une chute par exemple, puisque rappelons-le le gouren se joue uniquement debout).

Un autre exemple concret de débat, symbolique mais néanmoins représentatif des enjeux soulevés par les différentes politiques adoptées en matière d'encadrement de la pratique, tient dans le vocabulaire du serment. En effet, la version française du serment des lutteurs fait polémique sur certains termes. Les faits ne sont pas nouveaux. Déjà, dans les années trente, le serment est au centre d'une polémique. C'est notamment par l'intermédiaire de la revue fédérale que le Docteur Cottonnec fils (FALSAB) et Paul Le Joncour (BAG) se répondent à ce sujet.

C'est d'abord sur le mot « pays » que les deux hommes s'affrontent. Pour le premier, « le terme « Pays » désigne le « Pays du lutteur ». Il est en rapport avec la nationalité de celui qui lutte ».

Paul Le Joncour insiste sur le terme « pays » :

« Je ne saisi pas très bien pourquoi il faudrait impérativement lui accorder le sens restrictif que voudrait lui donner le Docteur Cottonnec (fils). Si l'on se place dans l'esprit de « L'éloge de la lutte bretonne » que j'ai cité plus haut et où est inclus le serment, je ne suis pas convaincu que ce fut l'unique interprétation que son père voulait donner au mot « pays ». En tout cas, chaque lutteur me paraît pouvoir garder toute liberté pour donner au "bro" (pays) du serment le sens qu'il lui semble le plus en accord avec ses idées ; cela peut aller du "coin où l'on habite" que voudrait privilégier le Président de la FALSAB, à la Bretagne, à la France, et pourquoi pas, par extension, au monde entier. Sous le même mot chacun y trouve ainsi son compte. Pour ma part, c'est à la Bretagne tout entière qu'il me paraît normal de se référer quand avant la pratique d'un sport spécifiquement breton on prononce un serment en langue bretonne. Chacun peut cependant avoir une autre opinion sur la question »⁹⁹⁷.

⁹⁹⁷ Gouren Informations, mars 1979.

Pourquoi alors ne pas envisager la possibilité que Charles Cotonnec, en élaborant le serment en 1930, ait entendu le terme « pays » en tant que références locales dans le cadre de tournois locaux et régionaux (renvoyant aux pays bretons), et références régionales voire nationales dans le cadre des tournois interceltiques, d'autant que le drapeau de la FALSAB avec des hermines aux couleurs française et la présence sur le site des compétitions des drapeaux français et du Gwenn ha Du (créé en 1925) ainsi que des hymnes respectives.

C'est donc une question d'échelle, d'espace vécu, de sentiment d'appartenance, de vocable ? Que retenir alors ? Nous pouvons envisager un emboîtement des appartenances ou des « *multi-allégeances locales, régionales, nationales, ...* »⁹⁹⁸ Dans ce cas lors des tournois, selon qu'ils soient locaux ou interceltiques, les référents ou les ancrages identitaires ne seront pas les mêmes : ville, région, pays ...

De plus le fils Cotonnec reproche que soit remplacer le terme émule au profit d'adversaire : « *en lutte bretonne, (...), il n'y a pas d'adversaire au sens propre du terme, mais des compétiteurs. Les lutteurs bretons ne se battent pas, ils font une partie de lutte, (...), comme nous disons, (...), comme le disent les Britanniques. Mon père l'a exposé dans toute la presse en 1929. C'est pourquoi il a utilisé le mot « émule » et rejeté le mot « adversaire » qui sonne la bagarre. La modification que vous apportez au texte original de mon Père est, à mon sens, une atteinte à la courtoisie et à la noblesse de la lutte bretonne rénovée. La lutte bretonne est une lutte debout, M. Le Président* ».

Paul Le Joncour, dans le *Gouren informations* de mai 1979, répond à Charles Cotonnec fils (ayant écrit un article dans le numéro précédent à ce sujet). Il cite les diverses parutions faisant apparaître des nuances. Il pense que la formule « *mes ancêtres* » (« *Ma zud koz* ») est une traduction plus fidèle du breton que celle « *des ancêtres* » (« *Kiz vad an dud koz* »).

Il reconnaît « *l'excellent bretonnant* » qu'était le docteur Cotonnec Père comme en témoigne son ouvrage *Les réflexions d'un Cornouaillais* (« *Sonjennou eur Kernevad* »), mais s'interroge au sujet de la traduction : le serment aurait-il été rédigé en français et seulement par la suite en breton et non l'inverse ? Il note également que la version anglaise, écrite par le docteur lui-même, use des termes « *de mes ancêtres* ».

⁹⁹⁸ Simon P.-J., *La Bretonnité, une ethnicité problématique*, Rennes, PUR, 1999.

L'auteur énumère d'autres différences liées essentiellement au fait que la langue bretonne n'avait pas d'orthographe unifiée et que chacun écrivait « à l'oreille », cela suscite donc des nuances dans les traductions. L'important pour Le Joncour est que le fond du serment ne soit pas trahi : « *la loyauté, le fair-play, la sportivité ont toujours présidé aux rencontres de nos lutteurs* ».

Enfin, l'affiliation avec la FFL n'est pas marquée du sceau de l'adhésion infaillible et de l'apaisement. Les enjeux de pouvoir sont ici aussi prégnants. La FFL voulait imposer des règlements allant dans le sens de la lutte libre : « *La FFL voulait imposer des règles comme la possibilité d'accrocher dans les bras, plus plein d'autres trucs qui semblaient des détails, mais au final noyaient tout.* » Ce qui amènera les lutteurs bretons à prendre leur indépendance avec BAG. En effet, l'« Association des Skolioù Gouren - Bodadeg Ar Gourenerien », ou BAG, est créée en mars 1974 afin de pallier une éventuelle dissolution du Comité de Bretagne de la FFL. L'année suivante quelques skolioù se regroupent même sous le nom de « Krog e barz »⁹⁹⁹.

Après des quiproquos au sein de sa structure et la déception de ne pas se voir nommer Conseiller Technique Régionale font que Le Goarnic abandonne son engagement dans la lutte bretonne.

Les deux institutions fédérales – FALSAB et BRUG-BAG - coexistent s'en pour autant s'ignorer puisque des initiatives privées et locales existent notamment dans le Finistère, il n'y a pas de relations officielles : « *Cependant, dès 1975 et le départ de Patrig Ar Goarnig de BAG, on observe un changement dans la ligne éditoriale de cette revue, des articles mentionnent la FALSAB, ainsi que l'idée d'un rapprochement.* »¹⁰⁰⁰ En effet, des échanges s'instaurent parallèlement dont certains sont lisibles dans les bilans de la revue fédérale et mettent en exergue les prémisses de négociations quant à un rapprochement des deux structures par le biais de réflexion autour des conceptions de chacun sur les modalités de comptage et d'attribution des points par exemple.

Après de multiples péripéties, les dirigeants et les lutteurs des deux entités fédérales renouent contacts, que certains plus localement n'avaient d'ailleurs pas cessé, et parviennent à créer un climat favorable à l'avènement d'une seule institution le 26

⁹⁹⁹ Littéralement « croche dedans ».

¹⁰⁰⁰ Philippe, *op. cit.*.

octobre 1980 lors de l'assemblée extraordinaire à Cleden-Poher. Depuis, cette structure, couramment réunit l'ensemble des lutteurs bretons et assure la gestion et l'organisation de la pratique. En 1980, l'unification des deux structures sous le nom de *Fédération de Gouren* – « Bodadeg ar Gourenerien », pour le gouren, et la *Fédération Nationale des Sports Athlétiques Bretons* (FNSAB), pour les jeux de force bretons, le tout sous l'égide de la FALSAB, qui devient une confédération réunissant ces fédérations et comités de jeux de Bretagne. L'objectif est de se rassembler en une seule structure, plus forte pour obtenir du Ministère de la Jeunesse et des Sports la reconnaissance en tant que fédération dirigeante.

Des contacts sont pris avec le Ministère de la Jeunesse et des Sports en vue d'une habilitation et une délégation est reçue le 30 mars 1983. Le ministère sollicite l'avis du Comité National Olympique, puis refuse finalement, et propose un simple agrément, en mai 1984. Le comité directeur accepte la proposition sans renoncer à la demande d'habilitation. L'avis du CNOSF a été qu'il faudrait que la fédération de gouren se rapproche de la FFL. L'habilitation permettrait la compétence pleine et entière pour gérer le sport sur le plan national, alors que l'agrément n'est qu'une simple preuve de reconnaissance officielle, ce qui ne donne pas du tout les mêmes avantages.

Sur cette dynamique est même instituée dès 1985 la *Fédération Internationale des Luttes Celtiques* (FILC), alors même que la vague d'*ethnic revival*¹⁰⁰¹ fléchit. Pourtant d'autres soubresauts vont marquer cette histoire. Dès 1982, une autre association voit le jour, la *Fédération des Amis des Luttes Traditionnelles et Sports Athlétiques Bretons* ou FALTSAB, revendiquant une « conception originale » du gouren en étroit lien avec celle fixée par Charles Cotonnec en 1930. Elle périlitera rapidement. Si les discours – véhiculés par voie de presse ou fédérale – mettent en avant de simple querelles de personnes, il apparaît pourtant – comme nous venons de le montrer que ce sont aussi les conceptions de la pratique qui sont au centre des enjeux. La FALTSAB adhère à la FFL en 1984 et sera plus ou moins mise en sommeil vers 1988. S'il s'agit officiellement pour la Fédération de Gouren du résultat d'une querelle de personnes, cette formulation voile des raisons plus profondes et plus concrètes. Ainsi, la divergence principale semble concerner la surface de pratique : la FALTSAB

¹⁰⁰¹ Smith, 1981 ; Fishman J. A. & al., *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*, Amsterdam, Mouton Publishers, 1985.

est définitivement attachée à la sciure, souhaite également le retour à une version plus traditionnelle (comme l'ancienne FALSAB), et s'inquiète du refroidissement des relations avec la Cornouailles Britannique. Pour Philippe Nestour, ancien président, l'adhésion à la FFL s'est faite avec l'ambition d'obtenir des aides pour la formation et des monitorats de sport, mais la Fédération manquait de structures.

En conséquence c'est le modèle identitaire que l'on cherche à maintenir et configurer, un modèle que l'on veut exemplaire et respectable. Finalement, ce qui est au cœur des débats ce sont les formes et le sens de la transmission d'un héritage que l'on pense être « la » tradition. Finalement, le gouren, devenu *sport-traditionnel* est bien le lieu où se joue une complexe et permanente alchimie entre le désir de pérenniser une tradition de lutte, en reconfigurant sportivement ses usages et, d'autre part, la volonté d'en appeler leurs historicités qui ont fait et font l'originalité d'une région, quitte à en réinventer les usages et les traditions. Une relation ambiguë entre tradition et modernité, entre passé et présent, qui, encore aujourd'hui marque de manière polémique la définition culturelle et/ou institutionnelle légitime de la lutte bretonne. Aujourd'hui ces traditions sont repensées particulièrement au regard des nouveaux publics que la lutte sportive vise à sensibiliser : le gouren investit les écoles, prolonge ses attentes chez les femmes et s'ouvre à une forme d'internationalisation.

2. Le gouren contemporain : une pratique de l'entre deux/de compromis.

A l'image d'une société hyper-modernisée, le sport « s'hyper-consomme » dans toutes ses modalités, sous toutes ses formes, dans tous ses espaces¹⁰⁰². Du moins soumise aux idéologies classiques qui enferment « le sport » dans des représentations dichotomiques, sport de compétition et sport de loisirs, sport professionnel et sport amateur, sport institutionnalisé et sport « fun » et dans lesquelles, comme le suggère Ségalen, « *d'une part, on aurait le sérieux, l'argent, la compétition, l'effort [...] et d'autre part, le plaisir, la gratuité relative, la participation et la convivialité* »¹⁰⁰³ ? Que ce soit sous les grilles interprétatives de la « distinction »¹⁰⁰⁴, de la « post-modernité »¹⁰⁰⁵ ou de la « contre-culture »¹⁰⁰⁶, les auteurs sont formels, la société sportive est en rupture avec ces conceptions et les nouvelles formes de pratiques recensées mettent à mal les institutions. L'analyse se fait de plus en plus confuse et exprime *in fine* soit une résistance au changement, soit une rupture en termes d'imaginaire social, soit une opposition à la culture sportive qui dénigre une forme d'ordre social. Néanmoins, le décalage créé par ces « nouveautés » sportives ne peut-il être appréhendé sous un angle différent de celui de la confrontation, c'est-à-dire plutôt sous celui du compromis ?

Il s'agit ici d'établir sous quelle forme ce syncrétisme axiologique procède et où se positionne le gouren.

Nous sommes ici dans l'histoire contemporaine et du temps présent, voire de l'actuel (1980 à nos jours), et les outils d'observation changent, comme change le temps qui est observé, c'est une question d'optimisation scientifique du regard. De fait l'observation participante se justifie même si mon investissement au sein des luttes bretonnes comporte aussi des biais à manier avec prudence. Le projet est de « traquer »

¹⁰⁰² Pociello C., *Sports et société*, Paris, Vigot, 1981 ; Rioux J.P., Sirinelli J.F., *La culture de masse en France de la Belle Époque à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2002 ; Ohl F., « Goût et culture de masse : l'exemple du sport. », *Sociologie et sociétés*, vol.36, n°1, 2004, pp.209-228.

¹⁰⁰³ Ségalen M., *Les enfants d'Achille et de Nike : une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Ed. Métailié, 1994, p.231.

¹⁰⁰⁴ Pociello C., *Sports et société*, Paris, Vigot, 1981.

¹⁰⁰⁵ Maffesoli M., *Le temps de tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

¹⁰⁰⁶ Loret A., *Génération glisse*, Paris, Ed. Autrement, 1995.

les représentations des acteurs par rapport à la pratique, à ses transformations, à ses ancrages dans le passé (objectivé et/ou idéalisé).

L'implication que propose l'observation participante, associée à la description ethnographique et à des entretiens nous a permis d'initier une première phase d'exploration du gouren contemporain à travers l'ouverture des luttes aux femmes et le développement du gouren scolaire. Cette approche permet par ailleurs d'envisager une autre étude consacrant au gouren contemporain.

Ainsi à partir des années 1980, la nouvelle donne politique locale (régionalisation) s'ajoutent également les effets de l'action culturelle initiée en France par le ministre Jack Lang depuis 1982. Si l'on en croit la sociologue Raymonde Moulin, les principaux paradigmes qui structurent la politique culturelle et artistique française dans les années 1980 ne sont pas nouveaux : ils mettent l'accent sur, d'une part, la démocratisation culturelle, qui déplore l'inégalité dans l'accès à la culture, et d'autre part, le relativisme culturel, qui conteste l'hégémonie de la culture savante et s'attache à revitaliser les « sous-cultures » populaires, régionales, ethniques (etc.). En outre, à la même époque, l'action culturelle prévoit le transfert des compétences et des initiatives culturelles vers les instances régionales françaises, à travers une décentralisation institutionnelle et géographique. Dans ce sens, la région Bretagne elle-même va pouvoir orienter sa politique culturelle et budgétaire, laissant présager un soutien plus conséquent au patrimoine local et donc au gouren.

Doté d'outils institutionnels et soutenu par les fonds publics, le paysage culturel se trouve donc modifié et dynamisé, tandis que les crédits en faveur de l'action culturelle conduit à une patrimonialisation tous azimuts, profitant au gouren.

Toutefois, dans certains cas, la notion de patrimoine peut se trouver détournée et servir, notamment, d'argument commercial, en conférant une valeur symbolique positive à des éléments dont l'authenticité culturelle – aussi discutable et insatisfaisant que soit ce terme – n'est pas vérifiée. En effet, le contexte politique qui s'établit engendre également de nouveaux enjeux économiques : l'aspiration des touristes occidentaux à des modes de loisirs plus proches de la nature et des peuples exotiques devient le nouveau credo de l'industrie touristique. L'adaptation locale des concepts et des

modèles culturalistes nés en Occident s'accompagne d'une folklorisation du modèle culturel.

Le détournement du patrimoine au profit de l'économie touristique rappelle donc une fois encore les excès et les manipulations rendus possibles par le phénomène de patrimonialisation en cours – phénomène né de la modernité –, et souligne la limite fragile entre authenticité et folklore.

Centres culturels, revues, etc., sont devenus, en quelques années, des institutions culturelles officielles, chargées de produire et de diffuser les représentations de la culture bretonne contemporaine, et qu'elles disposent à ce titre d'une autorité légitime à l'intérieur du champ des productions culturelles, dont elles constituent la principale composante. La Bretagne bénéficie de moyens techniques et médiatiques suffisants pour canoniser les productions culturelles de sa propre sélection et les imposer.

Décriée, voire niée dans la première moitié du XX^e siècle, cette culture est aujourd'hui assumée et reconnue après les phases de revendication identitaire des années 1960-1970.

Cette nouvelle politique culturelle va bénéficier au gouren qui va pouvoir, sous les hospices des politiques régionales, bénéficier de moyens matériels et de gestion (subventionner majoritairement au titre de la culture, et non du sport, par la région Bretagne), lui permettant d'entrevoir l'avenir plus sereinement notamment en investissant dans la jeunesse et en renouvelant ses formes de visibilité tant dans le cadre des festivités bretonnes contemporaines (ex. : Festival musicale des Vieilles Charrues à Carhaix) que sur la toile mondiale (portails des skoliou) qu'est internet. Une pratique ancrée dans une bretonnité moderne (pas plouc) qui suppose un accroissement des publics potentiels médiés par la sportivisation, l'école, le sport scolaire, internet et peut-être un renouvellement-éclatement des publics...

2.1. De nouveaux morcellements culturels et identitaires ?

Les luttes bretonnes, aujourd'hui, s'observent sur des terrains et espaces distincts qui ne peuvent être saisis comme modèle uniforme. Aujourd'hui, paradoxalement pourrait-on dire, la lice n'est pas le seul lieu privilégié où se construit le jeu identitaire.

C'est dans d'autres espaces-temps, d'autres modes d'appréhension ou de saisie de la pratique que siège également la source des possibles articulations entre tradition et modernité. Même si la distinction entre gouren d'été et gouren d'hiver semble pertinente pour saisir un clivage, tant dans les pratiques, les rituels et les discours que pour montrer deux formes d'investissement, l'un, en hiver, en salle, à dominante sportive, et l'autre, en été, à dominante traditionnelle. Mais tout cela mérite plus ample explication.

Les tournois d'été et d'hiver, mais aussi les différents niveaux de compétitions, ont guidé l'observation pour repérer, dans des sites et des temps distincts, les caractéristiques de la pratique et leurs significations dans des situations qui ne sont pas structurellement identiques : l'hiver en salle, l'été sur sciure en plein air mais aussi tournois 1^e, 2^e et 3^e catégories chez les hommes, 1^e et 2^e catégories chez les femmes ; fêtes folkloriques ou simplement pure création moderne d'un évènement sportif.

Bien entendu, les différents principes d'adhésion des lutteurs et leurs modalités variées de pratique (compétitive, de loisirs ou d'entretien) sont tout autant éclairantes. Les lutteurs et lutteuses qui fréquentent régulièrement les lices de sciure disent ressentir et vivre différemment les tournois estivaux tant pour ce qui concerne la lutte sur sciure, qu'ils considèrent agréable pour combattre (en-dehors des gênes occasionnées par les poussières de bois pour les yeux par exemple), que pour ce qui concerne l'ambiance généralement dynamisée par le cadre naturel et les effets du plein air en été : proximité avec le public, spectateurs estivaux plus nombreux alors qu'en hiver, les compétitions attirent moins de curieux et que les spectateurs y viennent surtout en familles et entre amis. Même si ce regard globalisant n'est pas valable pour l'ensemble des tournois, il en marque les tendances. L'événementiel n'est pas absent des stratégies mises en place pour rendre attrayante et populaire la lutte bretonne. La création « d'évènements-loisirs » tels que les fêtes à caractère patrimonial annoncent une multiplication des temporalités et des espaces de la fête, et constituent autant de performances d'un nouveau « kit identitaire » régional¹⁰⁰⁷.

Transformé ou aménagé par la sportivisation, l'ensemble des manifestations de salut qui accompagne le tournoi permet à la tradition de s'exprimer. Répétées à l'échelle

¹⁰⁰⁷ Thiesse A.-M., *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

du temps, ces marques de respect sont des épisodes solennels opérants qui associent l'ensemble des pratiquants. Activités ritualisées, elles développent le sentiment d'appartenance en introduisant une fraternité englobante qui laisse à la marge les rancœurs individuelles. Quand celles-ci existent et qu'elles se manifestent, elles tendent majoritairement à se fondre et à s'appauvrir dans le réseau de significations propre à la pratique qui, par ailleurs, échappe totalement au profane. Si celui-ci voit au même titre que tout le monde le tournoi et les actes ritualisés qui scandent les différentes phases, il n'en demeure pas moins incapable d'en discerner les impacts endogènes. En cela, la communauté des pratiquants prend un sens dont ces derniers sont les seuls à traduire, aujourd'hui comme hier. Tel un continuum de principes qui semblent atemporels, ces rites sont intériorisés, véhiculés, transmis de génération en génération. Les saluts participent de cette fonction d'identification. Mais l'on peut ici encore distinguer hiver et été dans le sens où le défilé des lutteurs n'a lieu qu'en été.

La rénovation de la tenue en une roched et un bragou noir standardisé (rappelant les couleurs du drapeau breton) sont révélateurs d'une volonté de reconstruire des symboles. C'est aussi la conservation des tournois mod-khoz dont le vainqueur est récompensé par un maout ce bélier que les folkloristes et artistes du XIX^e siècle omettent rarement de mentionner ou représenter et que Cotonnec s'est évertué à perpétuer.

Les nouvelles perspectives nées du contexte institutionnel fédérateur semblent donc relancer ou renouveler une dynamique identitaire prompte à recomposer les symboles de sa légitimité. Bien que la situation et les enjeux ne soient plus comparables à ceux, contextualisés, des années 1930, la notion de patrimoine – notion par définition polysémique, et que l'on « remplit » de symboles au gré des idéologies dominantes – conserve son statut symbolique de forme institutionnalisée de la mémoire commune. Elle demeure par conséquent, aujourd'hui comme hier, un outil privilégié dans l'édification de la pratique identitaire et le renforcement du sentiment d'appartenance. Pour autant, cet enracinement sans cesse questionné subit les assauts du temps, au sens où la tradition elle-même est contrainte de composer avec les transformations que les outils de sa survie (processus de sportivisation notamment) imposent au présent. Parmi ces transformations, l'apparition d'un public féminin en gouren, largement porté par l'ouverture de la lutte bretonne au sport et notamment au sport scolaire, la féminisation

globale du mouvement sportif, la place de la famille dans la transmission de la culture et les nécessités davantage conjoncturelles, sans doute, d'associer filles et garçons (les « jeunes ») à l'éternel retour du refoulé (le combat dans sa version traditionnelle) pour mieux en assurer la pérennité au cœur de la modernité, conduisent à observer ce changement saisissant : une pratique d'homme s'ouvre aux femmes, et par extension à des catégories jusqu'alors exclues du jeu comme les plus jeunes.

2.2. Nouveaux publics, nouveaux enjeux : l'exemple du gouren féminin.

La féminisation récente de la pratique dépasse et questionne l'histoire même du jeu dans son rapport à la tradition et au dénigrement des cultures régionales traditionnelles. Ces bretonnes sont souvent présentées comme un des rouages de l'acculturation, sensibles à la modernité, qui en conséquence menaceraient l'identité même de la lutte bretonne.

Face à l'histoire, en Bretagne, elles sont présentées comme vecteur sensible à la modernisation et à l'acculturation française. La féminisation se conjugue alors sans cesse aux autres facteurs à l'œuvre dans le fonctionnement et l'évolution de la pratique celui d'une modernisation pensée et structurée sans cesse sous caution de tradition.

Alors que la lutte bretonne a construit historiquement ses représentations et ses imaginaires hors la présence « combattante » des femmes, la question se pose de savoir avec quelle légitimité et comment les femmes s'approprient l'activité.

C'est comprendre comment cet investissement moderne participe à brouiller plus ou moins intensément les représentations et les équilibres traditionnels du masculin et du féminin. C'est aussi saisir comment l'activité devient le support potentiel d'un « ré-arrangement » entre les genres¹⁰⁰⁸ sous l'éclairage d'une tradition revisitée ou tout au moins discutée dans ses fondements et ses significations.

La sphère privée ne semble plus aujourd'hui constituer le seul espace de compétence reconnu ou dévolu aux femmes. Du reste, comme l'a remarquablement mis en évidence Anne-Marie Sohn, le clivage intérieur/extérieur ou public/privé n'est pas nécessairement pertinent pour définir historiquement le sens et la portée des interdits ou

¹⁰⁰⁸ Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Ed. de Minuit, 1991.

des impulsions qui ont marqué et codifié l'accès des femmes à une hypothétique égalité des sexes¹⁰⁰⁹. Certes, le dynamisme, l'activité, l'autonomie semblent aujourd'hui caractériser de manière plus évidente la position des femmes dans nombre de domaines sociaux et culturels. Les travaux sur le genre¹⁰¹⁰, entendu comme la construction sociale des différences sexuelles¹⁰¹¹, s'accordent à souligner une relative émancipation des femmes au XX^e siècle, tout en stigmatisant la persistance de nombreux blocages, sources d'inégalités¹⁰¹². A cet égard le champ des pratiques corporelles et plus encore celui de la performance sportive constituent de remarquables territoires¹⁰¹³ de distinction et de différenciation sexuées¹⁰¹⁴ où la domination masculine demeure patente. Les femmes y sont moins visibles médiatiquement parlant ou leurs rôles et leurs positions demeurent plus stéréotypées ; leur accès aux prix de la victoire demeure contraint par une inégalité des récompenses semblable à l'inégalité des salaires qui, dans la vie civile, persiste à n'accorder à travail égal, qu'une moindre rémunération aux femmes¹⁰¹⁵. Enfin et surtout, l'accès des femmes aux pratiques sportives ou le regard porté sur la pratique elle-même demeurent contraints par des représentations, des références et/ou des préférences stéréotypées. Certaines activités corporelles continuent ainsi de constituer une sorte de domaine réservé voire dans certains cas de passage obligé – enfance, adolescence – car elles correspondent davantage à une forme d'attendu en termes de féminité ou encore parce qu'elles ne remettent pas en cause une vision plutôt rassurante et idéalisée de la femme. Nous pourrions dire que les activités alors investies, globalement, ne dérogent en rien aux valeurs qui persistent à être reçues communément comme féminines (esthétique, grâce, douceur, rythme, élégance, etc.).

¹⁰⁰⁹ Sohn A.-M., « L'émancipation féminine. Entre les sphères privées et publiques », dans EPHESIA, *La place des femmes*, Paris, La Découverte, 1995, pp.177-181.

¹⁰¹⁰ Voir notamment : Bard C. (dir.), *Le genre des territoires. Masculin, féminin, neutre*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2004.

¹⁰¹¹ Terret T., *Sport et masculinité : une revue de questions*, STAPS, n°66, 2006, pp.209-225.

¹⁰¹² Duby G., Perrot M., Klapish-Zuber C., *Histoire des femmes en Occident*, vol.2, Paris, Plon, 2002.

Perrot M., *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

¹⁰¹³ Bard, 2004. La notion de territoire est ici abordée dans les perspectives de Michel Foucault comme le lieu où s'exerce un pouvoir.

¹⁰¹⁴ Arnaud P., Terret T. (dir.), *Histoire du sport féminin*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 1996.

Terret T. et al. (dir.), *Sport et genre*, 4 tomes, Paris, L'Harmattan, 2005.

Robène L., « Itinéraire d'une « prof de gym » : Paulette Morisson (1914-2000) », dans Saint-Martin, 2005 ; Terret T. (dir.), *Sport et genre – vol. 3. Apprentissage du genre et institutions éducatives*, Paris, L'Harmattan, pp.319-337.

¹⁰¹⁵ Bodin D., Robène L., Héas S., *Sports et violences en Europe*, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, 2004.

Certes, le sport féminin a également avancé et de nombreux secteurs des activités athlétiques par exemple apparaissent désormais comme des espaces de pratique tolérée bien que ne bénéficiant pas nécessairement des mêmes visibilité compétitives et/ou médiatiques que chez les hommes. D'autres pratiques enfin paraissent en revanche d'un usage beaucoup plus débattu non seulement en ce qu'elles impliquent des rapports d'opposition ou des rapports à l'effort physique jugés brutaux, triviaux, inesthétiques (etc.). Mais aussi parce que l'accès des femmes à ces pratiques semble remettre en question un modèle de virilité, perturbant un processus identitaire intimement lié à la construction de la masculinité¹⁰¹⁶. Le gouren ou lutte bretonne, de féminisation récente, s'inscrit dans le cadre problématique du ré-arrangement des genres. C'est-à-dire qu'il peut être appréhendé comme un espace bi-valent, institué (initialement marqueur de la masculinité) et instituant (potentiellement ouvert à d'autres usages comportementaux, à d'autres investissements identitaires) où se négocie plus ou moins sereinement un arrangement entre les sexes pour reprendre Goffman¹⁰¹⁷. C'est à partir de cette chorégraphie genrée et de ses enjeux identitaires que nous questionnons les transformations contemporaines de la lutte bretonne.

D'une manière générale, dans un monde où l'universel masculin demeure une référence forte¹⁰¹⁸, toutes sortes de préjugés stigmatisent la sportive. Et le constat doit être porté bien au-delà des seules pratiques de lutte. Historiquement, les résistances à la pratique sportive des femmes découlaient de motifs moraux, sociaux, esthétiques. Adossés à des argumentaires scientifiques – le docteur Philippe Tissié ne proclamait-il pas à la fin du XIX^e siècle que la bicyclette rendrait les femmes stériles ? –, ces préceptes et leurs cortèges d'interdictions participaient à fonder une inégalité de fait. Une faiblesse structurelle définie comme l'incapacité physique, psychologique, sociale de la femme à investir un domaine de la vie sociale essentiellement masculin. Le sport et ses attributs étaient synonymes de virilité. La pratique féminine encore balbutiante, souvent décriée, permettait de stigmatiser comme une déviance virilisante l'activité de l'inconsciente qui cédait à l'appel du stade.

¹⁰¹⁶ Mennesson C., « Rapports sociaux de sexe et identités : le cas des femmes engagées dans des sports masculins, le football et la boxe », *Utinam*, n°5, 2001-2002, pp.173-198.

¹⁰¹⁷ Goffman E., *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, [1977] 2002.

¹⁰¹⁸ Virgili F., « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », *Vingtième siècle*, n°75, 2002, pp.5-14.

Aujourd'hui, dans un contexte marqué par la spectacularisation et la mise en image du sport, par la réification de modèles économiques et professionnels nouveaux, par la focalisation sur certains secteurs porteurs, par la « gagne », les frontières de la critique se sont sans doute déplacées. La compétition, son agressivité potentielle et les corporités formées/déformées par la pratique dont les caractères sont jugés inconvenants et incompatibles avec la féminité attendue et représentée, constituent les leviers actualisés de cette discrimination. L'accès (ou le plein accès) aux activités sportives collectives de grand terrain, au cyclisme, aux pratiques de combat (boxe) et de lutte, demeure ainsi contraint par une forme de jugement public dont il convient d'analyser les manifestations et les fondements. En particulier parce que derrière cette conflictualité de représentations et de discours se joue probablement le sort d'une masculinité bousculée dans ses repères les plus évidents : ceux qui relèvent de l'usage virilement codifié de la force physique¹⁰¹⁹.

Si l'on admet que les pratiques corporelles et sportives constituent autant de territoires sexués qu'hommes et femmes investissent inégalement, il reste donc sans doute à saisir ici les manières par lesquelles se délimitent et se transforment culturellement et socialement de tels territoires ; de quelles manières et en fonction de quels enjeux bougent leurs frontières et se forment les cadres de nouvelles identités ?

Il est vrai que le gouren incarne un héritage culturel spécifique et qu'il occupe une place particulière dans l'espace des pratiques sportives au regard de sa trajectoire. Mais, à l'image de ce que l'on a pu observer dans d'autres pratiques et espaces sociaux, les femmes ont progressivement investi la lutte bretonne à partir des années 1970. Cet engagement d'un nouveau genre, encore marginal et marginalisé, marque à sa manière un jalon important dans la longue transition du jeu communautaire au « sport traditionnel ». Car c'est bien dans le creuset de la sportivisation du gouren, particulièrement engagée depuis la fin des années 1920, qu'ont été réunies les conditions culturelles et sociales permettant une relative féminisation de la pratique. D'une certaine manière, ce glissement redonne une force aux théories de Norbert Elias qui voyait dans le gommage des propriétés sociales préexistantes au jeu l'un des traits fondamentaux du sport moderne, par opposition aux pratiques traditionnelles

¹⁰¹⁹ Epron A., Jollivet E., « Le corps féminin en gouren : entre exception culturelle et marginalité », *Corps*, n°2, 2007, pp.31-36.

s'appropriant au contraire ces différences pour participer à la ritualisation de la vie communautaire et fonder leurs principes et leur légitimité¹⁰²⁰. Ainsi la féminisation du gouren pourrait être abordée sous l'angle de la neutralisation des attributs sociaux y compris des propriétés de genre. Mais ce constat mérite réflexion dans la mesure où, historiquement, la construction du sport féminin obéit plus largement à des logiques sexuées complexes, non dénuées de résistances et de ruptures¹⁰²¹.

Plus encore, se posent dans ce cas précis plusieurs questions de fond qui tiennent à l'ancrage même de la lutte bretonne dans une longue tradition de robustesse, de labeur, de pénibilité, bref dans une symbolique communautaire essentiellement conjuguée au masculin et donnant à voir pour l'essentiel l'excellence masculine jouée comme reflet de l'excellence sociale des hommes. En effet, comme ailleurs, la place des femmes dans l'activité a d'abord été circonscrite à des positions bien spécifiques, leurs rôles se réduisant à regarder, encourager et récompenser les lutteurs¹⁰²², maris, pères, frères, voisins...

Comment les pratiquantes s'accommodent des corporéités et des motricités (techniques, gestualité, savoirs faire et savoirs être) propres à la lutte bretonne ?

On peut alors concevoir qu'en se féminisant le gouren puisse éventuellement perdre l'un des aspects les plus caractéristiques et les plus spectaculaires de son identité : la force. *A contrario* il faut aussi sonder ce que nous dit le corps « sportif » des femmes, engagé dans une pratique dont le caractère traditionnellement viril est ici contraint de jouer sur des registres plus nuancés, que l'on craint moins « authentiques ».

On s'intéresse alors ici précisément au décalage qu'opère culturellement, socialement et « corporellement », la féminisation relative des pratiques de gouren dans le contexte sportif moderne. L'enjeu est d'appréhender de nouveaux modes d'expression de la féminité, apparaissant, aux premiers regards, hors normes, voire « exotiques », et d'élucider conjointement la manière par laquelle ces modes « incorporés » féminisés de l'action et du jeu sportif et/ou compétitif permettent à la lutte bretonne de prendre de nouvelles significations dans une société contemporaine

¹⁰²⁰ Elias N., Dunning E., *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

¹⁰²¹ Arnaud, Terret, 1996.

¹⁰²² Cf. annexes p.478.

également attentive à la mémoire, au patrimoine et aux « mutations », sinon à la solubilité, de la tradition dans la modernité.

A ce jour, l'invisibilité des femmes dans l'histoire du gouren n'est rompue que par l'éclat de figures mythiques¹⁰²³. Parmi elles, la *gwerz*¹⁰²⁴ de *Naïg Ar Rousval*¹⁰²⁵, sans doute composée entre le XVII^e et le XVIII^e siècle dans le Trégor¹⁰²⁶, raconte ainsi la dispute entre un seigneur, *Reun Ar Gov*, et une jeune paysanne, *Naïg Ar Rousval*. La discorde finit par une lutte dont la jeune femme sort victorieuse par trois *lamm*. L'histoire raconte que le seigneur, tombé sous son charme, lui demande de l'épouser mais elle ne dit pas si Naïg a accepté.

Peu connues car rarement citées, nous l'avons montré au premier chapitre, quelques mentions de luttes pour les femmes existent pourtant dans l'histoire. A Châteauneuf du Faou, dans le Finistère, de 1616 à 1627, les dépenses de la fabrique de la chapelle mentionnent « *des aiguillettes et des gants pour faire jouer et lutter les jeunes gens, des rubans et épingles pour les jeunes filles.* »¹⁰²⁷ Mais, Gwennolé Le Menn¹⁰²⁸ suggère qu'il y a fort à penser que ces prix récompensaient les filles pour d'autres jeux.

Longtemps, l'idée d'une femme luttant a paru totalement incongrue. Aujourd'hui encore, la mémoire du gouren hésite à évoquer cet ostracisme sous le jour de l'inégalité des positions, rôles et destins sociaux. Les femmes n'ont « *jamais été délibérément exclues du gouren par la tradition, ce qui ne revient pas à dire qu'on les encourageait à le pratiquer ni même qu'il leur était facile de s'initier, ni que leur pratique excédait le niveau de l'initiation* »¹⁰²⁹. Pourtant, leur invisibilité

¹⁰²³ Rouquier A., « De la caricature à l'absence, les femmes ont-elles droit au passé ? » *Lunes*, n°18, 2002, pp.6-14.

¹⁰²⁴ Terme breton signifiant « ballade », « complainte ». La *gwerz* est un chant en langue bretonne racontant une histoire, depuis l'anecdote jusqu'à l'épopée historique ou mythologique, poésie épique.

¹⁰²⁵ Troadec Y., *Carnets de route : gwerziou ha soniou Bro-Dreger - Ballades et chants du Trégor d'Ifig Troadeg*, Lannion, Dastum Bro-Deger, 2005, p.228-229 ; Cf. annexes p.435-437.

¹⁰²⁶ Le Trégor est l'un des neuf « pays » de Bretagne. Situé au nord-ouest de la péninsule armoricaine, le Trégor comprend l'ouest du département des Côtes d'Armor et une petite partie du nord-est du Finistère jusqu'à la rivière de Morlaix ; Cf. annexes p.

¹⁰²⁷ Bulletin Diocésain d'Histoire et d'Archéologie du Finistère, 1905, p.187.

¹⁰²⁸ Le Menn G., « Ar Gouren. Les premiers témoignages (XIV^e – XVII^e siècles). », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Tome LXXI, Rennes, 1994, pp.61-85.

¹⁰²⁹ Lors d'un entretien en octobre 2006, Anne-Marie Gloaguen, responsable de la commission féminine, qui compte parmi les pionnières, nous a confirmé ces quelques lignes du témoignage qu'elle a apporté dans l'ouvrage de Gourmelen L., Bourdonnay J.-D., Legret E., *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Evreux, Coop Breizh, 2005.

« combattante » crée une dissymétrie : hommes et femmes ne construisent pas le même héritage. Aux hommes revient un patrimoine, une tradition, où la présence et les actions des aïeux – des anonymes aux plus célèbres – légitiment la prise en charge de l’avenir avec de nombreuses possibilités d’identification et de projection. Aux femmes, reviennent les silences du passé : féminité passive, virilité active.

Une gestuelle fondamentalement masculine décline les modèles légitimes du gouren et ordonne leur visibilité « incorporée ». Les « grands hommes », gloires de la lutte, immortalisés au fronton des monuments – comme sur celui d’Auguste Brizeux à Arzano, dans le Finistère – donnent leur nom à des rues – Jean-Marie Pichon dans sa localité de Lanvaudan, dans le Morbihan – ou à des complexes sportifs – le Docteur Charles Cotonnec à Quimperlé, dans le Finistère. Le premier règlement fédéral élaboré par le médecin rénovateur du gouren constitue à lui seul un panthéon de la virilité. Sensible aux thèses coubertiniennes, Cotonnec n’était pas favorable à la pratique des luttes par les femmes ni par les plus jeunes d’ailleurs.

Dans les publications contemporaines, la mixité n’est pas un thème reconnu, même si la tendance tend à se renverser. Les occasions sont donc rares de remettre en cause des représentations sociales peu fondées sur les lutteuses. L’histoire officielle – produite ou reproduite par la fédération – réduit souvent la présence féminine aux rôles passifs de spectatrices : regarder, encourager, récompenser ou encore, depuis leur apparition en gouren, dans des rôles et des statuts d’administration de l’institution, des associations ou des compétitions. Parallèlement peu de témoignages relatent les possibles luttes spontanées, sauvages ou informelles entre femmes dans l’histoire. Des pionnières, femmes, sœurs, filles et amies de lutteurs, vont certes faire leur entrée dans le patrimoine officiel, mais la quête discrète et quasi clandestine de quelques unes ne suffit pas encore à construire un héritage¹⁰³⁰.

Malgré cette première phase discrète d’implantation à partir des années 1970, la pratique féminine reste marginale et marginalisée jusqu’au milieu des années 1980, dans le sens où elle n’est pas légitimée par les institutions. La FALSAB licenciait les filles sans organiser leur pratique : pas de catégorie de poids, de formation, ni de

¹⁰³⁰ Fraisse G., *Les femmes et leur histoire*, Paris, Folio histoire, 1998.

compétition. La BAG refusait de leur délivrer des licences¹⁰³¹. Jusqu'à présent donc, changer de regard, passer à l'acte, transmettre une «histoire mixte» se heurte à une tradition immémoriale et entamer sans les femmes. Pourtant de plus en plus nombreuses à fréquenter les skolioù, elles représentent un quart des 1400 licenciés que compte aujourd'hui la Fédération. A peine un tiers d'entre elles contre soixante pour cent des hommes participent aux compétitions dont les modalités restent masculines. La création d'une deuxième catégorie de niveau de compétition, il y a maintenant trois ans, vise à attirer un plus grand nombre d'entre elles aux compétitions. C'est aussi les fidéliser à cette modalité de la pratique, en ne les décourageant pas dès les premiers dans les tournois dominés par les expertes, parmi les premières générations ayant bénéficié d'une formation sportive dans le sens moderne du terme.

Souvent, les pratiquantes ont été ou sont sensibilisées au gouren dans le cadre familial – cet ancrage ainsi que le réseau culturel sont des facteurs importants dans l'adhésion des femmes, surtout pour la première génération de lutteuses – ou bien dans le cadre scolaire – essentiellement depuis les interventions des permanents fédéraux professionnels dans les écoles (à partir de la fin des années 1990) – ou engagées par goût pour ce type d'effort – certaines d'entre elles se sont déjà essayées à d'autres pratiques de combat ou s'y lancent pour compléter leur panel technique – ou encore par conviction culturelle sinon du fait d'une offre de loisirs restreinte près de leur résidence. Elles nous ont décrit leur condition, exprimé leurs consentements, leurs ruses. Il leur est arrivé de contester la domination masculine, comme il est arrivé que des hommes soient conscients et solidaires de leur démarche. Les discours misogynes ne remplissent pas abondamment la récente bibliothèque mais ils prennent sens et poids replacés dans la durée et dans leur contexte historique.

La novation, à tous les niveaux de statuts (lutteuses, formatrices, arbitres, dirigeantes), ne réside pas tant dans le fait de gagner les femmes à la pratique que dans le projet de pérennisation et de légitimation institutionnelle du gouren. Leur intégration se fait dans l'intérêt de la communauté et est aussi un enjeu de contrôle des masses sportives : conquérir de nouveaux publics pour perpétuer la transmission au plus grand nombre mais aussi obtenir des fonds suffisants pour pérenniser l'héritage.

¹⁰³¹ Gourmelen et al., *op. cit.*

Confortée et renforcée, par des actions initiées par elles¹⁰³² au sein de la Fédération unifiée, la participation des filles constitue donc essentiellement un phénomène contemporain. Le Président actuel de la Fédération, Jean-François Hubert, nous a même avoué lors d'un entretien que sans la commission féminine, instaurée en 1987, la pratique des femmes n'en serait pas à un tel développement aujourd'hui. Cette spécificité – une commission créée par elles et pour elles – témoigne aussi d'une reconnaissance des aptitudes de celles-ci, d'une « visibilité » sociale et politique certaine, d'un pouvoir d'action et de décision « manifeste »¹⁰³³.

Avec leur commission, elles sont censées être au centre du jeu social, détenant ainsi un pouvoir qui enrobe leur subordination. Les membres de la commission féminine déploient énergie et imagination au service non seulement des féminines mais aussi de la pratique dans son ensemble. En effet, il y a quelques années la seule permanente départementale de la Fédération – arrivée du judo – alors en activité, obtient le deuxième prix du concours « Femmes et sport » organisé par la Direction Régionale de la Jeunesse et des Sports grâce à ses actions en faveur du développement du gouren dans le Finistère.

Mais la femme est aussi stigmatisée par un domaine symbolique celui du relationnel. Occupant ainsi au sein des différentes commissions et dans la hiérarchie fédérale des rôles et des statuts propre à la division sociale sexuée. Décadence, menace pour la tradition, écroulement des repères, des femmes qui assistent sont plus facilement envisageables que des femmes qui représentent ?

Pour global qu'il soit, le constat mérite attention. Il dénote en effet une forme de familiarité des femmes avec la pratique quand dans un passé encore récent, le jeu était pour nombre d'entre elles considéré avant tout comme une « affaire d'hommes ». Les mentalités et les modes de vie ne sont pas pour étrangers à ce « rattrapage de l'histoire ».

Il ne suffit pas de constater les écarts, mais d'examiner quel sens est donné à la pratique et comment chacun s'y engage ? Les chiffres ne doivent pas occulter une tendance

¹⁰³² « En 1986, Ghislaine Lagadec (Skol Pleiber) écrit à Gouren info : “Je suis cadette, on me dit que je ne peux plus lutter avec les garçons, est-ce vrai ? Et dans ce cas, que faisons nous ? Les filles combien sommes-nous ? Ecrivez-moi !” J'ai [Mme Gloaguen] répondu à cette lettre ; Ghislaine et moi nous nous sommes rencontrées, nous avons organisé le premier stage féminin, à Ti ar gouren [La maison de la lutte] en plein été. » (Gourmelen et al., *op. cit.*, p.139). L'hiver suivant était créée la commission féminine.

¹⁰³³ Fédération de gouren, *Gouren au féminin*, Landerneau, DVD Fédération de gouren, 2004.

consistant à reproduire le modèle sportif masculin de performance, virilité et maîtrise technique¹⁰³⁴. La lutte, devenue sport, est aussi célébrée pour sa composition plus subtile entre références traditionnellement masculines (force, vitesse, vigueur) et féminines (souplesse et beauté du geste). Cette articulation consensuelle, fréquemment rappelée par les protagonistes semble proposer, au moins dans le discours, une vision différente de la pratique et de ses redéfinitions fédérales. Mais le phénomène est en réalité plus complexe.

Il convient de se défier de l'analyse faisant du corps un marqueur social par excellence. Il serait injuste d'affirmer que l'image de la lutteuse n'a pas évolué. Si la féminisation est réelle, elle est contrastée par une accumulation d'images rencontrées tout au long de cette étude : les acquis sans les images ?

D'un côté les injonctions paradoxales de lutteuses préconisant une féminité de position s'accommodent des valeurs masculines de la compétition. Ces femmes sans pour autant subir de « *procès de virilisation* »¹⁰³⁵ optent résolument pour une référence historiquement dominante. D'un autre côté, la féminisation de la pratique réelle en termes d'effectifs reste perturbée par les images et les représentations qui inscrivent les femmes dans une statuariale esthétique très conventionnelle. La sélection d'instantanés, parmi les remarquables clichés d'Eric Legret (photographe professionnel et quasi officiel de la Fédération), pour illustrer la plupart des ouvrages contemporains sur le gouren témoigne moins des réalités de la lutte féminine que des imaginaires de ceux qui la contemplent¹⁰³⁶. Lutter, mais en restant féminine, voire désirable.

Pratique et représentations interagissent constamment : l'image est féminine, l'action masculine. Ou, pour reprendre Héritier¹⁰³⁷ : le corps des femmes lutteuse reste marqué par les attributs esthétiques et sexués d'un féminin construit au masculin pendant que celui des hommes est prolongé par les formes et les outils de la force et du pouvoir.

¹⁰³⁴ Baillelte F., Liotard P., *Sport et virilisme*, Montpellier, Éditions Quasimodo et fils, 1999.

¹⁰³⁵ Louveau C., « Femmes sportives, corps désirables », *Le Monde diplomatique*, n°25, octobre 2000.

¹⁰³⁶ L'ouvrage de Gourmelen et al. (*op.cit.*) – *Gouren, lutte et défis d'un sport breton* – contient sept photographies avec des filles soit 0,05% des cent trente iconographies proposées ; par ailleurs ces illustrations présentent quasi exclusivement les femmes sous le joug de la féminité.

¹⁰³⁷ Héritier F., *Masculin/Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Le corps masculin, au combat, demeure l'étalon des autres corps, « étrangers ». Les femmes sont souvent décrites sous l'angle de leurs caractéristiques physiques, morphologiques, esthétiques. La vision idéalisée et normative d'un corps de lutteur fort, agressif et musclé, définit aussi par contraste la construction d'une catégorie féminine plus distante, mieux préservée des excès virilisants de la force. Ce regard normatif contraint également au respect des « lois du genre ». Alors que les lutteuses donnent le sentiment de transgresser leur féminité / fragilité / maternité dans la capacité à combattre, elles sont, sur d'autres points, dotées impérieusement de traits reçus comme typiquement féminins. Le logo fédéral¹⁰³⁸ (masculin dominant) impose le spectaculaire, l'élévation et la dynamique du corps lorsque celui de la commission féminine¹⁰³⁹, même s'il répond à un projet de séduction de nouveaux publics, symbolisé par un couple de lutteuses infantilisées, sans impression de mouvement, invite au jeu, à la danse, à la retenue. En arrière plan, la présence de l'écusson fédéral¹⁰⁴⁰ et son *maout* (bélier en breton) pourrait signifier tant que le masculin-protecteur couronne toujours le tout, que l'attache à l'héritage ancestral. S'il ne faut pas confondre pratique et représentations, il est néanmoins certain que ces deux niveaux du réel interagissent constamment.

Ces représentations prennent dans la réalité des pratiques une valeur particulière. L'entraînement et les compétences techniques ont été souvent assimilés à un détournement de « la force ». C'est-à-dire comme l'importation de valeurs « masculines » dans un monde féminin, censé être caractérisé par la finesse plutôt que par la puissance, par le jeu instinctif et ludique plus que par la préparation méthodique. Au contraire, la mise en scène des efforts et l'exposition du corps dans la « théâtralité » de l'épreuve, notamment au cours de la prestation de serment, ont confirmé des approches différentes de la lutte. Si de manière générale les filles n'hésitent pas à entrer dans le rituel, « *tendre à son émule sa main et sa joue* » : certains hommes usent virilement de leur front dans cet exercice, refusant un contact plus sensible pourtant imposé par le règlement sportif. Il est vrai que le salut normalisé dans les termes du serment – instauré en 1930 et prêté avant chaque tournoi – s'inspire de pratiques ancestrales propres à chaque territoire de lutte. Le salut front contre front n'est pas tant

¹⁰³⁸ Cf. annexes p.478.

¹⁰³⁹ Cf. annexes p.479.

¹⁰⁴⁰ Cf. annexes p.480.

une réminiscence de ces pratiques locales ni de la symbolique du bélier qu'une mise à distance de l'embrassade par une partie des lutteurs que Patrick Le Goarnic avait initié sous BRUG.

Les inégalités se recomposent, comme en témoigne la persistance du monopole sur les inégalités de prix. Une identité sportive où les exigences sont les mêmes que pour les hommes mais les récompenses cependant distinctes. En effet, le *maout*, prix traditionnel des tournois de gouren qui récompense aujourd'hui les vainqueurs des tournois d'été *mod khoz*, n'est attribué que depuis peu aux féminines et aujourd'hui à l'occasion d'un seul rendez-vous estival à Saint-Nolff dans le Morbihan.

L'introduction des femmes consiste à suivre le modèle des épreuves et des règlements masculins. Ainsi une certaine image de la lutteuse se met en place, à la fois féminine et conformiste. Lutter est devenu une expérience commune qui s'exprime à travers des modalités pourtant diverses et éparées.

La littérature du XX^e siècle¹⁰⁴¹, qui remet en question l'infériorité traditionnellement décrite de la femme, « *interprétation abusive de citadin* »¹⁰⁴², nous donne une tout autre représentation de celle-ci dans la société paysanne¹⁰⁴³. Dans les classes rurales et populaires, les femmes ont toujours travaillé, elles doivent travailler. Les travaux féminins pour être nécessaires et rudes ne sont pas valorisés pour autant. La beauté paysanne, il est vrai, n'a jamais coïncidé avec l'idéal citadin. « *Il faut à la campagne pour plaire être une femme bien charpentée, dotée de seins généreux et de hanches larges, apte au travail comme à donner la vie. La femme pâle et mince n'inspire pas confiance (...). Elle doit être bien en chair (...) mais énergique. La femme grasse suspecte de paresse est soumise aux quolibets* ».¹⁰⁴⁴

La pratique régulière du gouren change l'allure et la silhouette des lutteuses. Leurs morphologies conformes aux attentes d'un monde encore sensible aux références rurales, ne constituent pas pour autant des modèles de « virilité féminine ». Harmonie, proportions et équilibre des segments corporels sont les qualités nécessaires à une

¹⁰⁴¹ Bard C., *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001.

¹⁰⁴² Elegoët, *op. cit.*, p.125.

¹⁰⁴³ Croix A., Douard C., *Femmes de Bretagne : images et histoire*, Rennes, PUR, 1998.

¹⁰⁴⁴ Guillou A., *Les Femmes, la Terre, l'Argent*, Brasparts, Ed. Beltan, 1990, p.59.

pratique alliant souplesse et puissance en toute intégrité physique. Le gouren modèle les corps à partir de ses exigences, variant selon les catégories de poids, de sexes, d'âges, d'après l'expérience et les styles personnels. Mais l'infériorité musculaire – « *L'invalidation sociale se manifeste d'abord par une invalidation physique* »¹⁰⁴⁵ – et technique supposée ou produite écarte encore les femmes de la production technique. Les lutteuses sont des interprètes mais non des créatrices. Il ne s'agit évidemment pas d'une question de capacités mais bien de socialisation. Clivage culturel qui se prolonge – sous certaines conditions touchant notamment aux niveaux d'expertise et aux apprentissages – dans le choix et l'usage des gestes techniques.

La dimension sexuée des techniques du corps s'interprète en termes d'engagement, d'intensité, de choix de motricités. Les techniques « en porté » sont moins l'apanage des femmes que des hommes, *in vivo in situ*. « L'incorporation » genrée de ces techniques entre précisément dans la construction d'un geste dont la dimension culturelle n'est plus à démontrer¹⁰⁴⁶. Les différences physiques semblent conduire à des différences techniques. Dans la pratique les hommes maîtrisent, filtrent les choix techniques et les connaissances transmises. Pourtant l'apprentissage et la formation des femmes ne sont en principe guère différents de ceux des hommes puisqu'elles suivent dans leur grande majorité les mêmes entraînements. Se contentant le plus souvent d'adapter les exigences du jeu et du corps à la faiblesse supposée de la constitution féminine, on reprend en réalité les gestes masculins de référence, tout en les édulcorant, en dosant l'intensité et en diminuant le nombre de répétition des mouvements : la lutteuse est en quelque sorte un « lutteur fragile ». Mais ce gouren adapté vient à son tour percuter et questionner l'authenticité de la pratique qui serait ainsi dénaturée.

La modernisation du jeu a favorisé plus récemment une rationalisation des techniques et des formations plus ancrées sur la technicité et clairement orientées vers la compétition sportive. La reproduction ou même l'assimilation partielle des techniques par les femmes se sont ainsi inscrites dans des logiques comparables de maîtrise et de dépassement.

¹⁰⁴⁵ Perrot P., *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin XVIII-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1984.

¹⁰⁴⁶ Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Seuil, 1950.

La manière de lutter sportive construite sur le schéma de la masculinité s'impose comme un modèle à approcher qui est prolongé par nombre de référents (manuels, progression techniques, stages). A côté de la *skol*, qui reste le lieu de transmission par excellence du gouren moderne, se développent les stages féminins. Le mélange social n'y est pas soigneusement évité, mais il y a un objectif commun : palier à la confidentialité féminine des skolioù et former des lutteuses aussi initiées entre elles. Mais en donnant un caractère rationnel et scientifique à la pratique, à partir des années 1930 marquant le début du processus d'esthétisation propre à la sportivisation, la lutte réinventée répond à une nécessité culturelle en participant au façonnement d'un individu conforme à la norme. On attend d'elles une soumission au modèle reconnu. Cette articulation entre technicité et performance est constamment évoquée, mettant en évidence une redéfinition de la tradition. Ici, les prouesses des féminines ne se voient plus sans cesse rapportées à des normes de beauté plastique et d'élégance mais d'efficacité en référence au modèle hégémonique : il semble que le processus de rapprochement des techniques corporelles mobilisées par les féminines et les hommes soit en marche.

A l'heure actuelle, la soumission des femmes aux valeurs et standards sportifs participe de l'accession à leur légitimité en gouren. Les expertes maîtrisent désormais tout autant que leurs partenaires masculins ces techniques corporelles et la culture tactique indispensable à la victoire. Leurs prouesses en tout cas celles des expertes ne sont plus systématiquement rapportées à leur plastique corporelle ou à leur élégance mais à l'efficacité de leur style en compétition. L'image de la technique sportive sexuée tend à disparaître au profit de celle de l'efficacité et de l'excellence. La cause se définit dans une quête de performance et de perfection au service d'une reconnaissance sociale et de perfection au service d'une reconnaissance du gouren dans l'espace sportif.

Contre la rudesse, elles ne cherchent pas à promouvoir un langage épuré, un raffinement des mœurs et des comportements. Les femmes ne polissent pas la pratique exerçant par la même leur rôle de transmission de la tradition. C'est ainsi en se conformant aux conventions et aux normes, sans remettre en cause les différences entre les sexes, sans lier aspiration à la culture et affranchissement, que ces femmes ont été acceptées. Ainsi il ne faut pas croire qu'en luttant elles abandonnent leurs

caractéristiques sociales sexuées. Lutter arracherait les femmes à leur corporéité de genre : un mouvement qui n'est ni consensuel ni représentatif de toutes les lutteuses. Il ne suffit pas qu'elles soient estimables, il faut être estimées ; il ne leur suffit pas de gagner, l'honneur n'est pas seulement dans la victoire mais dans la manière d'y parvenir. Cependant rien n'empêche de vouloir affirmer une identité singulière tout en cherchant à se lier. Dans les discours, ce qui lie prime sur ce qu'on est, il s'agit de faire corps pour montrer un visage unitaire au sein de la communauté gouren.

De plus en plus nombreuses à prêter serment les lutteuses portent tout comme leurs homologues, le *bragoù* et la *roched*. Ces vêtements masculins, devenus sportifs, sont reçus comme symbole du gommage de l'être social, et sont devenus neutralité ou indistinction de genre.

L'incorporation sexuée de la technique tend à s'effacer au nom de la logique compétitive. Toutefois cette articulation entre technicité et performance questionne encore parfois la tradition. L'intrusion de la femme sportive en gouren témoigne au fond de la double révolution corporelle qui a traversé l'activité « ancestrale » au XX^e siècle : de nouveaux standards d'affrontement (sportivisation) doublé par l'effritement progressif de la masculinité (féminisation). Le corps « sportif » des *gourenezed*¹⁰⁴⁷ devient ainsi le conservatoire des transformations d'une tradition de lutte qui, confrontée aux exigences de la modernité, renouvelle les ancrages identitaires de sa mémoire.

Désormais une politique volontariste s'appuie sur la participation des femmes. On ne peut pas nier la réduction de l'écart entre positions masculines et féminines, la meilleure réussite des filles tend à rendre obsolète le débat sur leurs incapacités « naturelles ». Sportivisation, scolarisation et médiatisation contribuent sans aucun doute à réduire les distances sociales et culturelles, mais elles n'égalisent pas les pratiques et n'uniformisent pas les comportements des femmes comme des hommes d'ailleurs. Les femmes ne constituent pas un groupe homogène, ce qui vaut pour certaines ne vaut pas pour toutes.

¹⁰⁴⁷ Lutteuses au féminin pluriel en breton.

Ces combattantes s'engagent au nom des mêmes valeurs que leurs homologues masculin. Leur choix relève parfois d'une expression familiale ou d'une appartenance culturelle, mais toujours d'une conviction personnelle touchant au goût de l'effort, à l'esprit convivial et la confidentialité du gouren.

En prêtant attention à ce que ces lutteuses font, à ce qu'on montre d'elles, à ce qui est dit d'elles et à ce n'est ni dit ni vu, on voit se dessiner des normes d'apparence corporelle : une prescription de conformité à la tradition d'une lutte virile. Les lutteuses bretonnes posent (malgré elles ?) la question du corps et de la conformité à la désirabilité sociale, ici sexuée et culturelle. La féminisation du gouren modifie le contour des oppositions traditionnelles. La sportivisation transforme elle la division sexuelle, mais ne la récuse pas.

Aujourd'hui, il est possible de penser que certaines réticences exprimées à l'égard du gouren au féminin rappellent la résistance durable de la représentation traditionnelle de l'activité non sportivée. Pourtant pas de conservatisme généralisé, la femme devient une protagoniste sociale moderne dépositaire des valeurs traditionnelles. Le corps des femmes appartient aussi à l'identité de la région, cette « cérémonie » ritualisée participe de la « reconstruction de la masculinité »¹⁰⁴⁸.

L'espace gouren s'est incontestablement féminisé depuis les années 1970, même si la place des femmes y demeure encore minoritaire voire, à certains égards, secondaire tant dans ses formes compétitives que de loisirs. Le trouble identitaire ne provient pas moins de l'absence de référence que de la profusion de modèles diffus et parfois contradictoires : entre lutteuse de charme, femme virilisée et athlète sportive ; ou entre compétitrices et consommatrices de loisirs ; c'est-à-dire l'angoisse de la perte d'une identité traditionnellement forgée au masculin dans la force brute des corps et la rudesse de la ruralité.

Les femmes en gouren questionnent le problème de la place des hommes confrontés à la survie des systèmes de valeurs traditionnels dans lesquels s'élaborait une corporéité virile. Elles interrogent également le mécanisme de transformation de la lutte et de ses références. La reconnaissance partielle de l'histoire des lutteuses dans la pratique invite enfin à envisager leur avenir. Ce qui revient à considérer la manière par laquelle la femme – et son corps sportif – deviendrait, à l'égal des hommes, mais

¹⁰⁴⁸ Mosse G., *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Ed. Abbeville, 1997.

différemment, la dépositaire des valeurs identitaires de la lutte bretonne dans un processus permanent de ré-invention de la tradition¹⁰⁴⁹.

Si la question des femmes éclaire les nouvelles formes de construction des luttes, leur entrée et surtout la multiplication de leur affiliation à la pratique s'explique aussi par la mise en place de relais scolaires et institutionnels dans la transmission du gouren.

2.3. Formations fédérale, scolaire, professionnalisation et internationalisation.

Dès la réunification fédérale en 1980, au-delà de l'adoption d'un nouveau règlement (d'abord provisoire et rénové en 1982), restructuré à partir de consensus sur la base des conceptions de chaque fédération, la nécessité de repenser les modes de formation ont été une préoccupation majeure ce qui a permis de conquérir de nouveaux publics comme le montre l'exemple des femmes.

Pour répondre à ces ambitions, des commissions nouvellement configurées voient le jour. Aujourd'hui ces commissions – « technique et formation », « compétitions », « arbitrage », « sélection », « relations internationales », « féminine », « culturelle », « communication » – assurent la gestion de la pratique et veille à l'application de la politique fédérale. Les membres sont en grande majorité des bénévoles seuls les permanents fédéraux et départementaux sont salariés.

En vertu de cette dynamique sont publiés des documents techniques et pédagogiques à l'usage des lutteurs, des initiateurs et des moniteurs. Des stages de formation et d'encadrement sont également mis en place afin de sensibiliser les acteurs aux savoirs et compétences nécessaires (psychologie, physiologie, secourisme, techniques, pédagogie, etc.) à une pratique pédagogique adaptée aux différents publics. Aujourd'hui, les stages tout comme les formations d'entraîneurs et d'arbitre se déclinent à différents niveaux de compétence et de diplôme. D'ailleurs en 1984, *Ti ar Gouren*, La maison de la lutte, ouvre ses portes à Berrien, marquant ainsi symboliquement les nouveaux standards du gouren.

Cette structure, dernièrement rénovée, accueille des stages d'entraînement tous niveaux (jeunes, féminines, arbitrages, international, etc.).

¹⁰⁴⁹ Hobsbawm E. & Ranger T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 – traduction française : *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam 2006.

En proposant une formation méthodique et complète, ces projets fédéraux non seulement cherchent à assimiler, s'approprier les réflexions et innovations dans le domaine de l'encadrement sportif mais au-delà d'implantation et de reconnaissance. Ce processus est permanent bien entendu, ainsi les membres de la commission technique et de formation élaborent actuellement le cahier des charges du monitorat second degré.

Les grades techniques initiés sous BRUG-BAG sont désormais déclinés par les huit couleurs de l'écusson fédéral présents sur la roched (blanc, jaune, orange, vert, bleu, mauve, marron, noir) et une progression technique a été aménagée.

La reconnaissance de la lutte bretonne passe également par la création d'un diplôme d'Etat. Le premier Brevet d'Etat de Gouren, en 1995, est une étape essentielle pour passer à la professionnalisation de l'enseignement. Avec l'appui des politiques locales et régionales, la Fédération profite des modalités de facilités d'emplois pour embaucher des permanents en contrats emplois-jeunes, dans un premier temps. Mais la professionnalisation ne se fait pas non sans difficultés. En effet, la Fédération cherche ensuite à pérenniser ces emplois, pour perpétuer les interventions scolaires pour lesquels ils ont été pensés. En effet, si BRUG-BAG avait posé les jalons de l'entrée des luttés à l'école, les opportunités contemporaines vont permettre de sensibiliser plus amplement le public scolaire.

Depuis 1998, les candidats au baccalauréat (une dizaine par an ces dernières années) peuvent aussi passer une épreuve de gouren dans le cadre des épreuves facultatives d'éducation physique et sportive. Les permanents sensibilisent 4 à 6000 scolaires chaque année. Mais dans les systèmes éducatif et de formation en Education Physique Sportive (E.P.S.), face aux autres formes d'activités (sports dits modernes) les jeux occupent peu de place. Ce constat est le même en Bretagne, alors même que les programmes officiels proposent depuis quelques années déjà de « s'appuyer sur les patrimoines locaux » et les richesses du potentiel local existant.

L'étude que nous avons menée dans le cadre Congrès-bilan des travaux du programme européen culture 2000 – organisé à Santander (Espagne) en septembre 2006 – présente un état des lieux des usages des jeux et sports en tant que support de formation et d'enseignement de l'école à l'université. Elle s'appuie d'une part sur les discours recueillis lors d'entretiens auprès des différents acteurs/protagonistes des milieux concernés (rectorat, enseignants, comités et fédérations de jeux) et d'autre part

sur des sondages de terrains (observations et récoltes de données chiffrées auprès des institutions et associations concernées sur 10 ans). Ces constats montrent finalement que la méconnaissance des enseignants en matière de ludodiversité culturelle régionale mais également le peu d'appui académique tant quant aux formations délivrées qu'au moyen donné à l'accès à ces pratiques sont des explications. Mais les raisons de ce relatif échec des ludodiversités à l'école se comprennent également au regard de notre problématique : sport/jeu, modernité/tradition, etc., et leur cortège de représentations.

L'importance des dynamiques associatives en matière de jeux et sports de tradition masque les manques, besoins et vides du système éducatif. On ne peut s'attendre à ce qu'ils s'institutionnalisent à l'image des autres activités physiques sportives et artistiques (APSA) dispensées tant qu'ils ne seront pas pourvus de programmes officiels et de documents d'appuis, à l'image des documents d'accompagnement de 1997 qui explicitent les contenus des programmes d'EPS de 1996, APSA par APSA.

Mais il est aussi important de s'interroger sur l'effet de l'intégration institutionnelle et scolaire des jeux. D'une part si nombre d'enseignants exploitent cette richesse en tant que support d'enseignement, l'école pourrait mettre en péril la survie des associations qui assurent par ailleurs la transmission de cette ludodiversité dans la société civile dont les interventions scolaires rémunérées sont un atout non négligeable.

D'autre part, quelles sont les conséquences de la construction et reconstruction didactiques de ces pratiques sur leur lisibilité « traditionnelle » ?

La nécessité se situe alors au-delà de simples collaborations institutionnelles dans la mise en œuvre d'un réseau visant à l'articulation constructive des missions de chaque organisation. De l'école à l'université, des comités et associations aux fédérations, des réflexions de terrain aux jeux comme objet de recherche à part entière, c'est agir ensemble pour sensibiliser, former et éduquer en matière de ludodiversité.

Enfin, un autre aspect du gouren contemporain est à prendre en considération et mériterait des travaux plus poussés. Si Charles Cotonnec et Tregoning Hooper son homologue britannique ont lancé les tournois interceltiques entre Bretons et Cornouaillais en 1928, en 1985, à Cardiff, est créée la FILC dont les buts sont de gérer les compétitions internationales et de promouvoir initialement gouren, back-hold

(Ecosse et nord Angleterre) ainsi que lutte cornique. Les compétitions se font toujours sur la base énoncée par Cotonnec, c'est-à-dire dans chaque style. Depuis 1991, la lutte cornique ne prend plus part aux compétitions seuls les styles bretons et écossais sont désormais pratiqués lors des championnats de la FILC qui à cette date ont pris le nom de *Championnat d'Europe des luttres celtiques*. Des raisons diverses sont avancées : désaccords avec la politique fédérale et perte de vitesse de la pratique jusqu'il y a 5 ou 6 ans, on ne comptait plus que quatre lutteurs en Cornouailles. Des échanges relancés par l'intermédiaire de l'association ARMEL par l'intermédiaire des tournois lutteurs et lutteuses des Côtes d'Armor (à l'image des tournois interceltiques un challenge a lieu tous les ans, par alternance en Bretagne et au Cornwall) contre lutteurs corniques ont depuis revitalisé cette lutte qui compte désormais une quarantaine de pratiquants ; qui luttent toujours à même le sol en compétition. Les Corniques envisagent un retour aux compétitions internationales.

Depuis 1991, le championnat s'est ouvert notamment aux lutteurs des Canaries, à la Sardaigne, au Leon espagnol, aux Autrichiens, aux Frisons, et se décline en version féminine et espoir. Tous ces lutteurs de régions ou pays différents luttent donc en style breton et écossais et non pas dans leurs propres styles (qui ont tous en commun d'être des luttres debout).

Ainsi, des tournois, mutualisant les pratiques instaurées sous l'ère Cotonnec, perdurent dans des formes sportives repensées et plus abouties, mais ne prennent pas en considération l'ensemble des spécificités. Cette organisation pose d'autres questions, celle de la légitimité des styles – Bretons et Ecosseis sont à l'origine de la FILC – mais bien plus encore celles des influences techniques sur les formes de pratique. En effet, des stages internationaux sont organisés pour former les lutteurs, il n'est d'ailleurs pas rare de voir les Léonnais gagner les championnats.

Finalement, c'est à une plus large échelle qu'il faut désormais repenser l'analyse. Une étude dans cette optique pourrait être menée afin de mettre à jour des processus d'échange, de fusion, d'aménagement entre styles celtiques et de traditions.

Conclusion

Cette approche des luttres bretonnes contemporaines même si elle reste à un niveau exploratoire montre que les questions de la pérennité d'une tradition de lutte devenue sportive et la volonté d'en appeler à un passé commun idéalisé marque toujours l'originalité et les spécificités de la pratique, en formulant et reformulant ses usages et ses symboles. Un « entre-deux » entre tradition et modernité, entre passé et présent, qui, est encore aujourd'hui le socle parfois polémique de la définition culturelle et/ou institutionnelle légitime de la lutte bretonne.

Sans doute serait-il pertinent de prolonger le travail plus en profondeur et réinterroger parallèlement les processus ici observé (sportivisation, invention de tradition) en portant notre regard, plus particulièrement, sur les techniques du corps devenue sportives. Nous pensons notamment aux effets d'acculturation liée à la proximité d'autres formes de combats celtiques ou des activités comme le judo que certains lutteurs dès les années 1950 (les frères Le Berre) ont aussi expérimenté. C'est aussi plus largement l'abandon ou l'aménagement de techniques dans des perspectives sécuritaires, ou d'efficiences technique et tactique, etc..

Conclusion générale.

Conclusion générale.

« La mémoire d'une société, c'est aussi celle de ses gestes. »

Le Breton, 1988.

Conclusion générale

En questionnant l’ancrage du gouren / « ar gouren » dans la culture bretonne, nous nous sommes attachés à interroger et tenter d’objectiver le passé de cette pratique traditionnelle au regard des évolutions et des étapes qui ont ponctué et façonné sa trajectoire, défini les rôles de ses adeptes, la sociologie des pratiquants et des institutions au cœur de l’espace breton durant la période contemporaine (XIX^e-XXI^e siècles). Simultanément l’étude des positions, discours, revendications des acteurs qui font de la lutte bretonne le lieu d’un investissement identitaire marqué et l’espace de reconstruction d’une mémoire sans cesse réactivée au nom de la *bretonnité*, de la tradition, d’un passé idéalisé, reconstruit et en partie réinventé ; alors même que la nation et la société françaises privilégient des modèles concurrents de cultures corporelles. Il s’agit ainsi d’éclairer la relation ambiguë entre tradition et modernité, entre passé et présent, qui, encore aujourd’hui caractérise de manière polémique la définition culturelle et/ou institutionnelle légitime de la lutte bretonne, c’est aussi soulever les différents enjeux auxquels renvoient la « sportivisation » et l’institutionnalisation d’un jeu communautaire devenu conjointement « sport traditionnel » et pièce culturelle incontournable du patrimoine breton.

Nous avons observé qu’au XIX^e siècle, se construit une esthétique de la tradition communautaire, rurale et paysanne du gouren – sous les plumes, les pinceaux et fusains des folkloristes et des artistes – qu’un passé breton idéalisé – inscrit dans le mythe de l’héritage celtique, et que les Celtomanes sont en train d’édifier – participe à asseoir et à ancrer. Ces représentations vont être largement réinvesties et renouvelées dans les discours des acteurs jusqu’à l’époque contemporaine afin de légitimer et d’anoblir la tradition. Ces images créent conjointement des flous dans les filiations entre pratique ancestrale, lutte traditionnelle et gouren moderne, qui vont alors être les lieux des possibles ré-inventions du sens et des formes des luttes.

Ainsi, sous la Troisième République, alors que la politique de construction de l’Etat-Nation français vient percuter les particularismes locaux, jusque dans les cultures ludiques, en imposant des traditions inventées et de nouvelles manières d’investir et de vivre son corps, les luttes en se sportivisant renouvellent – sous l’influence du Docteur

Conclusion générale.

Cotonnec et de son équipe – ses rites, ses symboles et le sceau de sa mémoire par le même processus de fabrication d'héritage.

L'enracinement de la pratique dans le temps apparaît comme un mode de légitimation et de pérennisation des luttes mais cette dynamique va devenir une source de conflits particulièrement après la Seconde Guerre mondiale, dans un contexte où les revendications identitaires sont étouffées par les modernités et politiques contemporaines mais aussi délaissées par une majorité des Bretons eux-mêmes. La crainte, une nouvelle fois, de voir la pratique s'éteindre, engendre la création de nouvelles formes de traditions, du moins un nouvel investissement de ce que l'on croit être la tradition et le devenir de la pratique. Dans le même temps, on remarque que les acteurs imaginent et redoutent que la modernisation de la pratique ne soit pervertie, se détache ou perde ses ancrages historiques, identitaires et culturelles. Alors, les revendications et les positions des différents acteurs, qui vont jusqu'à s'inscrire dans des institutions fédérales distinctes (FALSAB – BRUG/BAG) montrent combien et comment peuvent être réinterprétés les combats, dans leur forme et dans leur fond, mais aussi un passé incertain et idéalisé.

Enfin, le gouren contemporain unifié devenu patrimoine évolue toujours et est toujours guidé et discuté autour de ces questions et de l'alchimie complexe entre le désir de pérenniser une tradition de lutte, issue de pratiques communautaires, en reconfigurant sportivement ses usages et, d'autre part, la volonté d'en appeler à la pureté des luttes d'antan qui ont fait et font l'originalité d'une région, quitte à en ré-inventer les usages et les traditions. Une relation ambiguë entre tradition et modernité, entre passé et présent, qui, encore aujourd'hui marque de manière polémique la définition culturelle et/ou institutionnelle légitime de la lutte bretonne.

A la différence des sports modernes dont l'histoire relativement récente se déroule concurremment à celle des sociétés modernes et industrielles dont ces pratiques procèdent et dont elles alimentent les repères culturels et les normes, le gouren, est au contraire déjà inscrit dans la longue durée de la vie des sociétés dites traditionnelles. Il investit en réalité tout un pan du passé communautaire et est vécu par le groupe comme un enracinement « physique » dans ce passé, sinon comme une « histoire » féconde en matière de sens et de représentations pour la communauté, le village.... Mais cette

Conclusion générale.

histoire et la pratique à laquelle elle renvoie, définie, identifiée en fonction d'un territoire délimité, partagée par la communauté, ancrée dans et porteuse d'une sociabilité spécifique est souvent organisée autour de la lutte perçue comme objet immuable. Cette immobilité apparente définit finalement un discours lui-même organisé autour d'une activité de lutte ancrée dans une filiation historique et culturelle « au long cours ». Une généalogie « immémoriale » du gouren dont nous avons cherché à montrer combien la face traditionnelle contemporaine – ou le « label tradition » – régulièrement réactivée au XX^e siècle pouvait être très largement considérée comme recomposée, réinventée ; ou encore combien cet enracinement dans un passé immémorial pouvait mobiliser de manière dynamique et convaincante les acteurs du gouren et faire ainsi entrer en jeu différents artifices ancestraux de « la tradition » telle que ceux-ci se la représentent, l'idéalisent ou l'exploitent afin de légitimer leurs actions.

Faire l'histoire du gouren en Bretagne consistait donc à mener de front deux opérations : d'une part interroger un passé qui s'incarne dans l'histoire de gestes, de techniques, de pratiques et, d'autre part, questionner les raisons qui font que ce passé, à des moments précis, avec plus ou moins de force, de bouillonnements, devient un terrain de lutte au sens social, culturel, politique, idéologique du terme.

Dans cette perspective, notre étude a cherché à montrer que le processus de sportivisation de la lutte bretonne a pu jouer de différentes manières, notamment comme structure ou matrice du changement mais également comme révélateur des processus à l'œuvre dans la construction de la mémoire et des identités bretonnes. Il a d'abord joué un grand rôle dans la transformation de la pratique, à plusieurs niveaux, en intervenant non seulement comme outil essentiel dans la transformation, en profondeur, des gestes et de leur sens mais plus encore, en constituant, à long terme, l'instrument problématique de ce que nous pourrions appeler une « perpétuation-perversion » du jeu, laquelle a mobilisé et mobilise encore les acteurs, de manière polémique, autour de la définition du « gouren légitime ». Cette analyse s'est donc doublée d'un regard sur l'argumentation plus classique qui entend prioritairement la naissance d'un « sport-traditionnel » comme réponse au déclin des formes traditionnelles du jeu, prises dans le maelström de la construction, nationale d'abord, puis de plus en plus globale, d'une culture de masse s'incarnant dans la pratique et le spectacle sportifs devenus dominants au XX^e siècle et, de manière plus évidente encore au XXI^e siècle.

Conclusion générale.

De fait, une dialectique apparaît de manière évidente au cœur du XX^e siècle, qui prolonge ses effets dans notre présent : entre perpétuation et renouvellement, entre ce qui est acquis et ce qui se transforme mais toujours autour d'un processus dynamique. C'est dans ce sens que se dégage une forme de pérennité de la pratique, qui traduit une adaptation au monde qui l'entoure. En dernier lieu, la situation actuelle montre aussi de quelle manière la pratique sportivisée demeure porteuse de promesses et de possibles, notamment parce que, comme nous l'avons montré, ainsi configurée, elle renforce son enracinement dans l'espace breton contemporain tout en s'ouvrant à d'autres publics. Ce processus semble instaurer un entre deux, comme une interface où le territoire du jeu innove en créant les conditions d'un métissage inédit dans sa capacité à mobiliser de nouveaux publics : entre pratique sportive moderne et ludo-motricité rassembleuse (hommes, femmes, jeunes, enfants) permettant de s'affirmer davantage à travers un ensemble commun de représentation.

La naissance d'un « sport traditionnel », comme le montre l'exemple du gouren, obéit principalement à la nécessité de pérenniser, à un moment de son histoire, une pratique culturelle communautaire, en adoptant les principes et les traits dominants du sport. Pour autant, cette mutation et les changements qu'elle suppose, techniques, institutionnels, sociaux, ne constituent pas en soi le gage d'une véritable assurance d'éternité. Comme le souligne Daudry, « *les sports traditionnels qui, au cours des années, se sont donné des règles et un minimum d'organisation, se sont sauvés de l'extinction. Une telle affirmation n'a pas de valeur absolue, car des activités sportives largement codifiées dans des temps pas très éloignés de nous ont disparu*¹⁰⁵⁰ ».

Par ailleurs, de nombreux jeux ont été amenés à rechercher précisément dans des formes plus puristes les conditions de leur succès donc de leur survie, généralement en vain. En effet, la première remarque à faire au fond est peut-être celle du décalage qui s'est opéré dans le temps entre les évolutions de la société, l'émergence des cultures sportives comme emblème de la modernité et les cultures communautaires pour lesquelles la tradition a conservé un sens particulier voire un sens retrouvé. Mais l'attachement excessif à la tradition et la peur de changer, de perdre l'authenticité

¹⁰⁵⁰ Daudry P., « Quels jeux populaires pour le XXI^e siècle », dans Barreau J.-J., Jaouen G., *Les jeux traditionnels en Europe, éducation, culture et société au XXI^e siècle*, Saint-Thonan, FALSAB, 2001, pp.103-108, p.104.

supposée des gestes confinent parfois à la dénaturation, voire à la folklorisation d'un patrimoine culturel et identitaire. Il n'existe pas de tradition qui soit immuable dans un monde en perpétuelle évolution. Les cultures traditionnelles aussi doivent évoluer, se couler sans se perdre dans le lit du temps. Le renouvellement est synonyme de vie, la stagnation s'apparente à la mort. La cristallisation de la tradition et ses crispations sur les pratiques qui la fondent entraîneraient inévitablement leur dégénérescence et leur disparition. C'est ce que Charles Cotonnec avait entrevu dès le début du XX^e siècle pour les luttes bretonnes. L'analyse de la bascule sportive, au cours de l'Entre-deux-guerres, constitue en ce sens un point central de l'étude menée ici.

Clairement, à l'analyse, si peut s'affirmer aujourd'hui une identité régionale au sein des luttes bretonnes et se manifester une néo-bretonnité d'une vigueur certaine, cela est essentiellement dû à l'action, sur la longue durée, des différents mouvements qui ont traversé la *nébuleuse gouren*, quelles que soient ses faiblesses et son histoire (tourmentée diront certains), comme par ailleurs l'opinion que l'on peut en avoir. Les gouvernances de la lutte bretonne, dans leurs diverses composantes (institutionnelles, officielles, dissidentes, puristes, sportives, « bretonnantes », etc.), ont joué dans le processus de pérennisation et d'affirmation identitaire un rôle primordial. Mais ce point de vue dépasse largement la question de la pérennité d'une pratique vectrice d'une culture caractéristique du territoire qui la porte.

Il faut alors renverser la perspective généralement avancée par les acteurs, car nos travaux montrent et démontrent que ce n'est pas la Bretagne ou son peuple qui par un processus mécanique ou organique ont produit les revendications. L'hypothèse centrale de notre étude est ici démontrée : c'est au contraire le gouren et ses adeptes qui ont construit et d'une certaine manière inventée la *bretonnitude* et la *celtitude* de la pratique telle que nous la connaissons aujourd'hui. Certes pas *ex nihilo*, bien entendu, mais en s'appuyant sur des réalités avérées et, souvent, en jouant sur les marges plus floues de la mémoire. Ce mouvement « mémoriel », analogue à beaucoup d'autres depuis le XIX^e siècle en Europe, en donnant un sens en quelque sorte à ces réalités, à la personnalité culturelle bretonne, à l'histoire, à l'identité fait exister la lutte bretonne et lui donne une signification qui va bien au-delà de la simple pratique de village. Comme nous l'avons montré, la lutte bretonne en tant que pratique mais surtout en tant que pratique « sportivement » instituée dans des formes de respects de « la » ou « des »

tradition(s), a été historiquement produite par l'idéologie de ses acteurs et dirigeants par l'élaboration de discours et pratiques performatifs, entendant par là des actes et idéologies qui tendent à faire surgir à l'existence ce qu'ils énoncent¹⁰⁵¹. Paroles et pratiques qui peuvent-être efficace en certaines situations. Agir sur les représentations du monde social, sur les images que les acteurs s'en font, c'est agir sur les réalités de ce monde. Le discours est ainsi, dans certaines conditions et mesures, un élément de création, de construction et de transformation des réalités sociales et historiques. Tout dépend de circonstances favorables, du pouvoir effectif de ceux qui le tiennent de faire reconnaître à leur discours l'effet qu'il entend produire. Des contextes culturels, sociaux, politiques se sont montrés plus aptes à créer les conditions de la ré-invention des traditions. L'Entre-deux-guerres et les années 1960-1970 sont en effet marquées par une progressive défection des luttes bretonnes que le développement des cultures corporelles nationales, les répressions et les négations des particularismes locaux au profit d'une culture nationale sont venues renforcées. Le gouren contemporain profite lui d'une politique culturelle et régionale favorable à sa patrimonialisation.

De la même façon, l'invention de tradition essentialisée dans des rites et des symboles, participe à conforter l'immuabilité et l'antériorité de la mémoire du gouren et de ses représentations que l'on pense ancestrale.

« La fin des terroirs » et la construction des Etats-nations, l'émergence et le développement de cultures de masse, la standardisation et la mondialisation des économies conduisent souvent à recourir à des théorisations globales en gommant de possibles identités locales rejetées dans les replis d'une histoire révolue. Bref, le particulier, le local, le différent, le « hors-norme » n'auraient plus de place puisque la raison mondiale a triomphé des raisons locales et qu'un système général a broyé les entités locales. Tout se passe comme si la culture n'existait plus au pluriel, et si le microcosme social avait perdu son identité en devenant un simple satellite d'une entité abstraite : la nation, l'Europe, le monde.

Dans ce sens, l'ouverture sur le monde et la visibilité du gouren sont prolongées et accentuées par internet – près de 28 000 occurrences « gouren » à ce jour la Fédération

¹⁰⁵¹ Bourdieu P., « L'identité et sa représentation. Eléments pour une réflexion critique de l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°35, nov. 1980 ; Bourdieu P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

et de nombreux skoliou ont leur propre site – qui peut à son tour devenir un « portail » vers d'autres formes de revendications ; Le local s'exprime à la face du monde.

La diffusion des pratiques sportives ne peut a priori que renforcer cette impression puisqu'elles s'inscrivent à tous les niveaux, du local au mondial, et que, comme objets « transculturels », elles peuvent aussi participer à la réduction des singularités locales en cherchant à s'imposer comme pratiques universelles.

Si la langue française a participé à la construction de l'identité française au détriment des patois locaux et donc des identités locales, les pratiques sportives pourraient bien participer à la structuration de l'homme moderne, universel, mondial au détriment de l'homme local et provincial avec des jeux traditionnels. Le sport pourrait ainsi participer, d'une certaine manière à l'alphabet global de la mondialisation, une acculturation sportive mondiale dénoncée par différents auteurs et pour des motifs différents de Pierre Arnaud et Gilles Broyer¹⁰⁵² à Jean-Marie Brohm¹⁰⁵³.

Et pourtant, la référence à l'histoire peut conduire à constater, comme en témoigne cette histoire du gouren, des mises en œuvre et des développements pluriels, selon les spécificités socioculturelles des temps et des lieux. Même si des processus généraux peuvent certainement être objectivés, la « nationalisation » des masses et l'acculturation « corporelle » de la France ou mieux, du corps social, par les pratiques physiques et sportives ne sont pas produites de manière homogène selon les contextes locaux, et aujourd'hui encore les histoires locales – Corse, Pays Basque, Occitanie, etc. – peuvent être explicatives d'une relative pluralité de visages que revêtent les pratiques d'exercice corporel et les processus sociaux auxquels elles sont susceptibles de renvoyer. Si l'effacement progressif des différences locales selon des processus à la fois généraux et particuliers ne peut être nié, les histoires singulières peuvent conduire à repérer une relative permanence des identités locales ne serait-ce qu'à travers des lieux de mémoire.

Et pourtant, plus semble se développer une mondialisation des économies et des cultures, plus s'affirment des revendications ; et tout se passe comme si « l'imposition » d'un cas général de raison nationale et mondiale conduisait à produire des appropriations plurielles, voire d'éventuels rejets. Le problème semble résider dans la

¹⁰⁵² Arnaud P., Broyer G. (dir.), *La psychopédagogie des activités physiques et sportives*, Toulouse, Privat, 1985.

¹⁰⁵³ Brohm J.-M., *La tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple*, Paris, Editions Beauchesne, 2006.

Conclusion générale.

reconnaissance identitaire des éléments constitutifs d'un ensemble. Les « *tribus* »¹⁰⁵⁴ refuseraient de voir leurs propriétés spécifiques, leurs traits identitaires se dissoudre par absorption dans la généralité. Bref, la revendication identitaire objective une lutte contre l'anonymat et la demande d'un droit à la différence, et tout se passe comme si la qualité était à rechercher dans la non-conformité, la manière de se différencier différemment¹⁰⁵⁵.

Se traduisant par une dénonciation de l'anonymat, si la quête identitaire peut traverser tous les secteurs économiques et sociaux et se décoder à différents niveaux, elle vise essentiellement une revalorisation du local, de l'infra-local, voire de l'agent social tout simplement. Les identités locales apparaissent comme le résultat d'agrégations « cohérentes » de traits, de propriétés matérielles et sociales, constituant de véritables systèmes fonctionnant comme signes de connaissance et de reconnaissance.

Si le gouren paraît se définir tout d'abord, et c'est une évidence, à travers les caractéristiques d'un territoire, cette forme de lutte identitaire s'enracine dans l'histoire locale et se nourrit dans les us et coutumes culturels, vestimentaires et sportifs (etc.). Tout comme le recours à l'identitaire et à la mémoire peut être la conséquence obligée d'une logique qui le pénètre et le dépasse parfois, cette identité se construit aussi grâce aux pouvoirs locaux, ou se reconstruit, « artificiellement » pour constituer une « vitrine » locale, c'est-à-dire en remaniant symboliquement l'histoire et donc le sens social des éléments locaux, cette stratégie pouvant tout simplement être dictée par une raison locale culturelle, politique, sociale ou économique. Bref, il s'agit dans certain cas de produire de l'original, de l'unique, de l'exotique, ou du jamais vu...

L'identité locale sera d'autant plus forte que ses caractéristiques ne se retrouvent nulle part ailleurs, c'est-à-dire qu'elle marque un territoire vécu dans la durée. Dans cette quête de reconnaissance, l'invention de tradition apparaît comme une dynamique de renouvellement. Mais ce processus, tout en permettant à la pratique de redéfinir un lien au temps et les fondements d'une identité renouvelée, fixe des traditions dans un immobilisme sans doute préjudiciables alors même qu'il faut envisager leur renouvellement fécond pour pérenniser l'activité. L'identité du gouren renouvelée « par

¹⁰⁵⁴ Maffesoli M., *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

¹⁰⁵⁵ Huruguen J., *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*, Mémoire de master 1 STAPS, Brest, 2006.

Huruguen J., *Gouren, modernité, tradition : l'expression sociale d'un assemblage culturel*, Mémoire de master 2 STAPS, Brest, 2007.

Conclusion générale.

le sport » n'est pas immuable : elle peut s'affaiblir, disparaître si l'une des caractéristiques vient à manquer ou si ses spécificités deviennent trop générales. On pense notamment à ses rites, ses symboles ou aux cadres de la pratique estivale. D'autant qu'aujourd'hui, le monde qui nous entoure se transforme rapidement (du moins en apparence, dans de nombreux cas) ; on n'a pas le temps de s'adapter à une mode qu'elle est déjà surannée.

Le problème des luttes bretonnes, et par extension des « jeux sportifs de traditions culturelles » ou « sports traditionnels », n'est pas définitivement résolu, et les questions d'hier trouvent leurs prolongements aujourd'hui en un temps où le sport lui-même dans son ensemble connaît des transformations majeures. Que peut-on accepter en termes de changement(s) ? Jusqu'où peut-on aller sans que la pratique ne soit totalement dénaturée, sans ancrages identitaires communautaires ou locaux particuliers, privée de signification ? Comment donc marier tradition et modernité, pour que soient préservée dans les jeux traditionnels une forme de complétude qui s'exprimerait dans la technique, et plus largement dans les formes culturelle et sociale qui les portent ?

Le problème des jeux et sports traditionnels face à la modernité sportive est bien la perte d'une identité originale et de traits singuliers généralement jugés comme irremplaçables au profit des reliefs culturels de la dynamique qui les aborde et les porte. Pour cette raison, il est sans doute nécessaire de trouver un point de rencontre entre le processus logique d'adaptation aux situations changeantes de la société et le maintien des spécificités, des codes et des rituels sans que la sportivisation des jeux ne soit synonyme d'uniformisation. Les pratiques corporelles traditionnelles ne doivent pas seulement évoluer par emprunts et imitations des modèles sportifs, faute de quoi elles sembleraient se couper de leurs racines, mais elles doivent également se nourrir de leur propre dynamique.

Un autre enjeu d'importance existe : comment faire pour ne pas tomber dans la folklorisation de la tradition et l'exotisme qu'introduit la distance culturelle ? Comment éviter de tomber dans l'exhibitionnisme spectaculaire ?

La vision nostalgique attachée à la perte des identités culturelles et qu'exprimerait la pureté des jeux est erronée. Le changement de société s'est produit et le retour en arrière n'est plus possible, il n'aurait d'ailleurs précisément plus aucun sens.

Conclusion générale.

Les pratiques et expressions culturelles, selon les dynamiques et les principes de fonctionnement de la culture, plutôt que de disparaître, se transforment, se reproduisent et s'adaptent aux nouveaux contextes. Si certains éléments se perdent, c'est sans doute parce qu'ils ont cessé d'accomplir les fonctions pour lesquelles ils furent créés et prenaient sens dans les cadres sociaux et historiques qui les ont produits.

Ce n'est pas le cas de certains jeux et sports traditionnels qui continuent à accomplir une fonction, dans la mesure où leurs adaptations ont été rendues possibles. Ils n'ont pas été et ne sont pas aujourd'hui seulement un divertissement. Ils ont également rempli des fonctions éducatives, de transmission de la culture et de valeurs, de socialisation auprès des membres d'une communauté, des fonctions de développements physiques, techniques et culturels.

Cependant, les opposants à ces évolutions voient là un pervertissement des jeux entraînés vers une morale sportive généralement estimée comme dévoyée.

Jeux et sports traditionnels doivent trouver leur espace vital de conservation et non de préservation. La conservation serait l'alternative proposée par ceux qui considèrent les jeux traditionnels comme des objets culturels de valeur, dans la mesure où ils continuent à accomplir une fonction dans la société actuelle, tandis que la préservation serait une alternative dérivée de la pensée de ceux qui considèrent les jeux traditionnels comme produits culturels dans leur finitude, c'est-à-dire fermés à toute transformation, anachroniques, des objets qui devraient être observés seulement à distance de leurs environnements culturels, comme n'importe quel spécimen de musée ou objet touristique. Le traditionalisme pur et dur menace la continuité vivante des jeux. Ceux-ci peuvent être folklorisés ou muséifiés, mais sont alors dans tous les cas déconnectés de leur contexte social et quotidien, transformés en simple attraction touristique. Cette fossilisation se place en contradiction avec la dialectique – continuité/adaptation – caractéristique d'une pratique vivante de la culture des jeux, en contradiction avec la tradition.

Certes des jeux et des sports, malgré leur perte de visibilité sociale et de fonctionnalité, se maintiennent dans la mémoire de la communauté par le moyen des exhibitions à caractère folklorique. Il y a là une manière de régir et maintenir l'héritage culturel. Ainsi, une reprise des jeux populaires et de tradition ne correspond pas à une nostalgie du passé, encore moins à un culte suranné de l'authenticité, mais plutôt à une

inquiétude face à l'avenir. « *L'enjeu dès lors n'est plus simplement de séduire les jeunes publics par les aspects techniques des jeux ou leurs traits insolites, mais d'entreprendre une action en profondeur qui implique une responsabilité plus claire sur les attentes concernant la relance d'un processus de socialisation global (...).* »¹⁰⁵⁶

Actuellement, la pratique des jeux et des sports traditionnels cohabite avec celle des sports de masse, des sports d'aventure ou avec les nouvelles modes des dernières tendances de la motricité sportive. Ignorer cette réalité serait une erreur, aussi bien que de prétendre justifier la promotion des jeux en se fondant seulement sur l'adoption d'une attitude véhémente et romantique. La justification de leur pratique reste liée au fait qu'ils offrent des réponses originales aux attentes ludiques de populations en quête de délasserment, de détente ou de divertissements collectifs dans un cadre de pratique qui conserve un sens profond pour ceux qui s'engagent dans la pratique et ceux qui viennent y rechercher un spectacle signifiant. C'est alors résoudre un problème qui en dernier ressort concerne des choix idéologiques.

Dans d'autres régions, des choix quelque peu différents ont été faits et ont orienté les pratiques. Au Pays basque, *cesta punta*, pelote et leurs variantes incarnent une identité culturelle locale largement revendiquée. Répercutant les « *transformations de la vie locale, elle montre une adaptation aux mutations sociales, une capacité à intégrer des inventions décisives, qui favorisent une plus grande efficacité technique, jointes aux sens évidents du spectacle*¹⁰⁵⁷ ». En Irlande, le *hurling* est simultanément jeu traditionnel et spectacle sportif ; reposant sur l'Irlande « rurale », il symbolise même la revendication régionaliste et participe à l'économie en étant le premier spectacle sportif national au côté du football. Ces orientations et perspectives ne se confondent pas avec celles choisies par la lutte bretonne, dont on peut se demander si elle aurait les moyens d'investir ainsi une revendication identitaire à la fois plus large et plus offensive. Par contre un parallèle peut-être fait avec les joutes languedociennes, même si la mobilisation des acteurs et des spectateurs n'y est pas d'une ampleur comparable. Ainsi Pruneau « (...) *interroge la dichotomie tradition/modernité et montre qu'à l'opposition classiquement usitée peut se substituer un espace hybride, source d'une possible*

¹⁰⁵⁶ Barreau J.-J., « Jeux traditionnels, éthique sportive et idéologies du marché », *op. cit.*, p.16.

¹⁰⁵⁷ Callède J.-P., « Pelote basque, expression culturelle et/ou pratique sportive », *EPS*, 224, 1990, pp.76-78.

Conclusion générale.

articulation. Les joutes font l'objet d'un processus de compromis qui, entre ces deux pôles, prend la forme d'un syncrétisme axiologique. Elles sont un « sport traditionnel », entre performance et jeu, entre compétition et loisir, entre activité touristique locale et patrimoine culturel. Dans l'intervalle, elles représentent la figure d'une pratique ludique qui s'inscrit à la croisée d'évènements moderne et de fêtes ritualisées. »¹⁰⁵⁸

S'accommodant des antagonismes apparents « expression culturelle de la tradition » et « spectacle de la modernité sportive », la lutte bretonne reste une pratique identitairement marquée. Les rites qui encadrent cette pratique traditionnelle sont des éléments qui permettent à la lutte de s'inscrire comme un rituel profond favorisant sa continuité. A moins qu'ils ne soient des éléments transformés au contact de l'ère moderne, et qui profitent au spectacle sportif sans pour autant avoir de signification perceptible pour l'ensemble des lutteurs.

La problématique identitaire, dont l'évolution du gouren reste un cas particulier, loin d'être banale, concerne aujourd'hui toutes les pratiques traditionnelles et demeure d'une incroyable actualité.

Au risque de se perdre, la tentative fut concluante dans sa revendication de pérennité même si le gouren cherche encore aujourd'hui à mieux gérer les caractères de sa singularité : au confluent de la tradition bretonne et du sport moderne.

Cette étude ne vise nullement à prôner une approche panégyrique de l'objet, de même qu'elle ne tente pas de juger les différentes positions des acteurs. L'ambition était d'aboutir à une analyse des réalités sociales guidée par des conceptions et des méthodes – dont nous posons les cadres dans les annexes qui suivent –, les plus objectives possibles et ainsi de répondre, de façon distanciée à des questions incorporées où mémoire, histoire, tradition et identité sont en jeu et enjeux.

¹⁰⁵⁸ Pruneau J., *Les joutes languedociennes. Ethnologie d'un « sport traditionnel »*, Paris, L'Harmattan, 2003, 4^e de couverture.

Annexes

Annexes.

Questions de méthode

Questions de méthode

Introduction

Nous entrouvrons ici les portes de notre « atelier » et livrons une approche de notre démarche de recherche. Le lecteur n’y trouvera peut-être pas toutes les réponses qu’il attend car nous ne saurions être totalement exhaustifs, à moins de faire de ce chapitre une production *à part entière et entièrement à part*.

Nous nous sommes appuyer sur des archives de qualités et d’origines diverses. Les sources ainsi recueillies proviennent d’archives publiques et de fonds privées depuis les sources écrites jusqu’aux iconographies et objets. Cette démarche n’est pas fondée uniquement sur nos prospections personnelles qui nous ont menées pendant plus de quatre années (depuis la maîtrise) dans des sites et lieux divers, où il reste encore nombre d’investigations à entreprendre. Elle s’appuie également sur le travail du collectif ARMEL, de ses adhérents ainsi que ces précieux donateurs qui nous ont confiés leurs collections ou des reproductions.

La numérisation de l’ensemble des fonds du jeune Conservatoire de la lutte bretonne et des jeux traditionnels géré par ARMEL, et qui ne sont pas encore catalogués, nous a permis d’opérer une première sélection de documents, utilisée dans le cadre de l’étude.

Par ailleurs, le recueil des données est complété par dix entretiens formels et nombre d’échanges plus informels (recueil dans un carnet ethnographique) auprès des différents acteurs des luttes, des observations de terrain jusqu’à l’observation participante. Une approche qui s’avère incontournable pour aborder l’histoire du temps présent et féconde pour mesurer la cohérence entre identité prescrite et identité vécue en lutte bretonne (chapitre IV de l’étude).

Ces données et leur cortège de représentations ne constituent pas en soi la réalité de l’analyse. Nous portons un regard particulier – historique et historiographique – sur les luttes bretonnes qui ne saurait être exclusif.

La quantité de sources écrites récoltées sur l’ensemble de la période d’étude est telle que l’impression de disposer d’un corpus suffisant et pertinent peut conduire à se contenter de ce seul type de documents. Comme nous l’avons montré au fil de l’analyse,

il existe à certaines périodes (ex. : Fédération BRUG ou encore l'aire des folkloristes) des silences¹⁰⁵⁹, volontaires (volonté de ne pas dévoiler) ou pas, que des sources de nature différentes peuvent venir à certaines occasions combler. Pour appréhender les phénomènes sociaux et les pratiques individuelles, les difficultés ne peuvent s'atténuer et non se contourner qu'avec l'utilisation de sources variées et complémentaires. L'histoire ne saurait se réduire aux archives écrites.

La notion de « document » est donc à comprendre ici dans un sens large, sources écrites et non écrites : littérature, presse, témoignages, iconographies, enregistrements vidéos, objets (etc.).

Mais l'impression de pouvoir atteindre un certain niveau d'exhaustivité à partir d'un corpus dense et varié est souvent trompeuse. Comme le faisait remarquer Fernand Braudel¹⁰⁶⁰, la recherche documentaire conduit souvent l'historien à se livrer à un énorme travail de compilation – activité d'ARMEL – avant de rassembler des informations pertinentes capables d'apporter des réponses aux questions qu'il se pose. Quoiqu'il en soit le plus difficile est le repérage des informations à soumettre au traitement pour identifier des indicateurs pertinents quant à la problématique de notre étude.

En dépit de ces remarques et des interrogations qui subsistent, le recours à des matériaux très variés est aussi un atout. La masse documentaire a la vertu essentielle de détailler et de préciser, d'enrichir et de compléter. La diversité, l'hétérogénéité et la richesse des sources contribuent en définitive à s'interroger sur les variations historiques, sociales, culturelles et économiques, à expliquer les mécanismes de sociabilité, à conjuguer réalités individuelles et sociales.

Une autre difficulté, et non des moindres, est de croiser des documents de statuts différents qui livrent des informations de qualités et de pertinences inégales. La tâche est aussi amplifiée car les sources sont inégalement distribuées selon les périodes ici observées tant quant aux fonds qu'aux formes. Pour exemple, si pour la période contemporaine nous disposons d'une quantité « infinie » de photographies, pour les premiers temps observés, le XIX^e siècle, nous ne disposons pas de tels indices pour des raisons aussi évidentes que la technique photographique n'est pas encore développée,

¹⁰⁵⁹ Frages A., *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁰⁶⁰ Braudel F., *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.

mais aussi de peu de sources écrites et iconographiques en dehors des documents hérités des folkloristes.

Par ailleurs, le document ne se livre pas spontanément, il est soumis à des contraintes. La sélection s'impose à l'auteur de la source comme à nous.

Il faut d'abord être extrêmement vigilant quant aux conditions qui président à leur élaboration : les témoignages ne livrent pas immédiatement la réalité des comportements ou des événements, les photographies peuvent être l'objet de mises en scène, les journalistes respectent des conventions (etc.). Il faut les rapporter aux possibilités, variables selon les époques, de dissimulation ou, a contrario, d'enregistrement ; les vérifier et les comparer face aux autres sources.

Le tableau ci-après répertorie et dénombre brièvement les documents sélectionnés pour l'étude, il ne représente qu'une partie des archives disponibles au sujet du gouren.

Nature des sources	Nombre de documents	Fonds/Localisations
Eaux fortes, Dessins, Estampes, Encre sur papier, Vitraux, Bas-relief	28	<i>Reproductions</i>
Sculptures	3	<i>Reproductions</i> <i>Conservatoire de la</i>
Cartes postales	43	<i>Carte postale, Baud</i> <i>Collection ARMEL</i> <i>Fonds privés</i> <i>Collection ARMEL</i>
Photographies	165	<i>Fonds Legret</i> <i>Fond personnel</i> <i>INA Bretagne</i> <i>Fédération de</i> <i>Gouren</i>
Vidéos	209	<i>Musée de Bretagne</i> <i>Cinémathèque de</i> <i>Bretagne</i> <i>Fonds privés</i> <i>AM Hennebont</i>
Affiches	72	<i>AD 22</i> <i>Collection ARMEL</i>
Programmes de tournoi	24	<i>Collection ARMEL</i> <i>Ouest-France,</i> <i>Rennes</i>
Coupures de presse	111	<i>ARMEL</i> <i>AD 29, 56.</i> <i>CRBC Brest</i>
Revue fédérale	57	<i>Collection ARMEL</i>
Objets (tenues, écharpes, médailles, etc.)	61	<i>ARMEL</i>
Archives diverses	229	<i>ARMEL</i>

1. Des outils de l'historien à quelques variations d'ethnologie.

Nous n'avons donc pas privilégié un type spécifique de sources pour chaque période abordée. La problématique mais plus concrètement le terrain ont bien entendu orientés la démarche.

Par ailleurs, engagée sur le terrain des luttes contemporaines, la réalisation concrète d'observations à des échelles multiples¹⁰⁶¹ a nécessité l'utilisation d'outils adaptés à l'approches : carnet ethnographique, appareil photographique, enregistreur numérique, caméscope ont été sollicités chaque fois que possible. Le choix des outils était évidemment dépendant des moments, des lieux, des autorisations et de nos propres engagements lors des évènements observés ou vécus. Les données ainsi récoltées servent à étoffer et focaliser notre approche sur des comportements ou des situations. Les échanges et communications, paroles, signes, gestes, formels ou informels permettent d'appréhender les représentations, les images, les symboles construits par les *aficionados* du gouren, éclairant ainsi leurs manières individuelles et collectives d'agir, de penser et de vivre le monde, de se (re)présenter au monde.

1.1. Les archives écrites.

Nous regroupons dans cet ensemble à la fois les archives écrites des acteurs, les documents administratifs des institutions qui ont porté et portent les luttes bretonnes, ainsi que toutes les sources manuscrites ou dactylographiés concernant le gouren (règlements, courriers, licences, etc.), produit par les acteurs ou par d'autres « médias » dont la presse.

Ainsi nous centrerons ici la présentation sur les articles extraits des journaux régionaux puis sur les revues fédérales.

La presse¹⁰⁶² est entrevue tant comme reflet des tendances d'une époque que comme source de renseignements. Nous avons centré, dans un premier procédé, à des

¹⁰⁶¹ Tournois et compétitions de tous niveaux en Bretagne, en Cornouailles et en Espagne ; Stages d'arbitrage ou technique, Commissions fédérales et assemblées diverses.

¹⁰⁶² Combeau-Mari E. (dir.), *Sport et presse en France (XIX-XX^e siècles)*, Paris, Le Publieur, 2007.
Kientz A., *Analyser les médias*, Paris, Mame, 1977.

investigations systématiques dans les journaux *L'Ouest-Eclair* (Archives de *Ouest-France*, Rennes) et *Le Nouvelliste du Morbihan* (Bibliothèque municipale de Lorient), du fait de leur ancienneté et de leur audience, mais aussi de la facilité d'accès à leurs archives. Ensuite, nous avons procédé à des recherches ciblées – notamment en aval et en amont des dates de tournois où d'évènements dont nous avons pris connaissance par d'autres biais – dans d'autres quotidiens ou journaux. Nous avons fait en sorte de toucher à la fois un ensemble géographique large de la Bretagne (*La Dépêche de Brest*, *Le Lannionais*, *L'Union Agricole et Maritime* pour le pays de Fouesnant, par exemple) et des journaux attachés pour leur affinité au mouvement culturel et politique breton (*An Oaled* ou *Le Foyer Breton*, auquel a pris part Charles Cotonnec).

De cette manière, nous avons pu comparer les façons de traiter le sujet des luttes et de constater les éventuelles « aménagements » dans les représentations et les discours véhiculés selon les affinités journalistiques.

Nous nous sommes aussi particulièrement penchés sur les revues fédérales. Elles reflètent la politique fédérale – le modèle reconnu et validé –. C'est à l'initiative de la fédération BRUG, puis du comité de Bretagne de Lutte, puis de BAG que *Gouren Informations* devenu *Gouren Info* (dont la numérotation reprend symboliquement à 1 à partir de réunification, en 1980) voient le jour. La Fédération de Gouren a complété les publications depuis 1990 par un nouveau journal le *Gouren actua*. Ces publications ne se font pas toujours à intervalles régulier (mensuel/bimestriel/trimestriel). Aujourd'hui les numéros récents des *Gouren actua* sont disponibles en ligne, sur le site internet de la Fédération. Entre temps un magazine du gouren à vu le jour, haut en couleurs, il propose une nouvelle fois de nouveaux horizons qui tentent de satisfaire tous les publics, en proposant des rubriques variées, des plus techniques aux plus atypiques (pages littéraires, jeux vidéos mais en relation plus moins direct avec les activités combats et les cultures celtiques) mais aussi dans l'air du temps.

Nous n'avons pas exploité l'ensemble de la collection, ni nécessairement l'intégralité de chaque numéro. D'abord parce que certains venaient à manquer dans la collection accessible au Conservatoire du gouren et d'autre part parce que ces revues représentent une somme si importante de données qu'elles pourraient faire l'œuvre d'une étude thématique.

La forme des contenus des revues fédérales se sont transformées au gré des acteurs et des dirigeants du gouren. A ses débuts la revue contient essentiellement des

informations à caractère didactique (explications techniques et de règlements), et les annonces d'évènements et de stages. Par la suite, la revue est investie par les blagues, les jeux (mots croisés, devinettes, etc.).

A partir de 1975, des responsables de la FALSAB écrivent dans la revue lancée par BRUG qui devient un lieu de débats (sur le fond et la forme de la pratique) et d'échanges ; et sera la tribune des partisans de l'unification fédérale.

Enfin, des articles plus généralistes apparaissent peu à peu (histoire de la Bretagne), articles dans lesquels il est intéressant d'analyser les influences idéologiques. Après la réunification, en 1980, le contenu reprend très régulièrement des articles de presse. Aujourd'hui les productions fédérales visent à diffuser à la fois les comptes-rendus de la vie fédérale et les bilans d'activités, des chroniques didactiques mais aussi des informations plus locales.

Consciente que l'organe fédéral sélectionne et oriente les informations à diffuser tant auprès de ses licenciés qu'auprès des institutions susceptibles de recevoir les revues (notamment celles qui subventionnent les associations), ces documents sont aussi dans ce sens, tout à fait intéressants pour mettre à jour la reconstruction de l'histoire du gouren, de ses traditions et de ses ancrages dans la culture bretonne : d'une image que l'on donne à voir, que l'on vise aussi à être.

Bien entendu, pour cerner les orientations fédérales et les discours de la pratique sur la pratique, nous ne nous sommes pas contentés de ces points de vue. Nous avons confronté la vitrine journalistique aux différents comptes-rendus des travaux des commissions – techniques, arbitrages, féminines notamment – dont nous recevons chaque fois les bilans (par voie postale ou mail) et auxquels nous avons pris part pendant la phase d'observation participante.

1.2. L'iconographie.

Les documents traditionnels sont les documents visuels, constitués par des gravures, des peintures, des dessins, des sculptures (etc.).

Ces « images »¹⁰⁶³ présentent un intérêt, qu'elles soient ou non l'œuvre de spécialistes ou d'artistes et quelle que soit leur qualité artistique. L'utilité de tels documents est

¹⁰⁶³ Joly M., *Introduction à l'analyse de l'image*, Saint-Germain-du-Puy, Nathan, 1993.

intéressante dans la mesure où ils fournissent des renseignements sur la société dans laquelle ils ont été conçus. Ces images peuvent renseigner directement si elles sont réalistes, c'est-à-dire si le but de l'auteur a été de reproduire la réalité aussi fidèlement que possible. Dans d'autres cas, les renseignements peuvent être indirects et peuvent exiger une analyse plus complexe pour être découverts notamment lorsque ces documents ont une signification symbolique. Souvent réalisme et symbolisme sont d'ailleurs mêlés, d'où, dans certains cas, des controverses pour l'interprétation.

Ces documents sont particulièrement utiles pour l'étude du passé, mais ils peuvent aussi être employés pour des recherches contemporaines.

Les images peuvent avoir différentes fonctions que ce soit dans leur cadre d'origine d'utilisation que dans le cadre de cette étude. Des fonctions illustrative ou informative, esthétique, phatique ou didactique (ex. : les chronophotographies des ouvrages techniques de gouren)¹⁰⁶⁴.

Les documents iconographiques modernes sont ceux qui résultent du recours à la photographie, aux procédés d'enregistrement vidéo, analogique, réflex, numérique (etc.). Leur rôle de document pour l'étude de la réalité sociale peut être envisagé dans des perspectives différentes. Tout d'abord, certains de ces documents sont des documents d'enregistrement qui reproduisent des scènes, des événements de la vie sociale et donnent ainsi aux chercheurs la possibilité d'observer des phénomènes dont ils ne sont pas les témoins.

Par ailleurs les photographies (et, surtout, cinéma et téléfilms dont nous n'usons pas ici) constitue aussi des documents de fiction, c'est-à-dire des œuvres d'art ou de divertissement qui n'ont pas pour finalité de « reproduire » la réalité, mais qui néanmoins, indirectement reflètent à des degrés divers les réalités de la société qui les a produits. On peut aussi bien analyser la société dans son ensemble que celle de certains milieux particuliers ou de certaines institutions.

Il faut aussi remarquer qu'il est des cas où les iconographies peuvent être utilisés à la fois comme document et comme instrument de recherche. Ainsi en est-il lorsque le chercheur filme ou photographie un phénomène social pour pouvoir l'étudier ensuite de manière plus approfondie, ce qui est souvent le cas des ethnologues qui accumulent sur le terrain les matériaux de ce type pour les exploiter ensuite à loisir.

¹⁰⁶⁴ Leconte B., « Une étude diachronique de l'iconographie de la Revue EP.S », dans Leray C. (dir.), *50 ans de Revue EP.S*, Dossier EP.S n°50, Paris, Editions Revue EP.S, 2001, pp.33-43.

Enfin, il faut signaler que ces techniques permettent de reproduire à de nombreux exemplaires des documents qui sans cela seraient d'un accès difficile ou réservé seulement à quelques chercheurs (ex. microfilms, numérisation... qui en plus permettent protection documents anciens).

Il est entendu que l'usage de l'appareil photo et de la vidéo présentent des biais, ceux de ne donner qu'un regard particulier sur la réalité, ceux de modifier le comportement des enquêtés.

Les sources iconographiques artistiques ou non sont des matériaux considérables pour la connaissance anthropo-historique d'une pratique culturelle, comme l'est la lutte bretonne ainsi représentée pour la connaissance esthétique. Mais comme tout autres types de documents, elles doivent être soumises à la critique et croisées, dans la mesure du possible, avec d'autres témoignages afin d'en maîtriser la véracité. Le sujet de la lutte, tout en nourrissant l'imagerie pittoresque de la Bretagne, a participé par la production d'œuvres déterminantes, par leurs qualités plastiques ou leurs interprétations symboliques, au renouveau de la création artistique en Bretagne, entraînant dans son sillage les luttes bretonnes alors revivifiées. Des représentations prétextent l'objet sport pour nourrir d'autres projets comme l'œuvre de Gauguin « Le combat de Jacob avec l'ange ». L'intérêt est alors d'identifier les symboles, les constructions et les dialectiques attribués aux pratiques sollicitées dans le message esthétique. La contribution des arts dans la connaissance de pratiques physiques et sportives et inversement la compréhension d'une esthétique à travers l'art du combat résident donc ici dans des luttes de corps : corps sportifs et courants artistiques.

Le choix des représentations de lutte bretonne proposées ici cherche à rendre compte de la diversité des sources et de la variété des supports. La « sélection » résulte donc, pour l'occasion, d'un corpus hétérogène de peintures, dessins, eaux fortes, sculptures, etc.. Cet éclectisme reflète la richesse des propositions plastiques ainsi que la diversité des personnalités d'artistes séduits le temps d'un séjour ou d'une vie par la Bretagne. Il n'y a évidemment pas une seule façon de regarder une image et en conséquence pas une façon unique de l'analyser et de l'interpréter. Une image est un document polysémique tout comme un texte. L'analyse consiste donc à mêler les

regards de l'histoire culturelle, de l'histoire de l'art et les cadres de la sémiologie¹⁰⁶⁵, à l'image des outils proposés par Laurent Gervereau¹⁰⁶⁶.

Les sources iconographiques, peintures, dessins, gravures, sculptures, cartes postales, photographies, etc., sont l'objet d'une pratique historique spécifique, l'histoire de l'art. L'ambition de l'histoire de l'art est de ne pas se limiter à une perspective uniquement historique. Otto Pächt¹⁰⁶⁷ rappelle que l'histoire de l'art doit aborder l'étude d'une œuvre dans le cadre « *d'une sociologie de l'art, d'une psychologie de l'art, d'une anthropologie, d'une esthétique, c'est-à-dire de les replacer dans d'autres perspectives scientifiques.* »¹⁰⁶⁸

En plus de ses outils spécifiques, ceux de la méthode critique, l'historien gagne à emprunter à l'historien de l'art un certain nombre d'instruments, ceux qui concernent l'approche de l'œuvre, sa compréhension, son interprétation. Intégrés à la méthode historique, ils ne peuvent que contribuer à l'enrichissement des sources documentaires en histoire sociale.

Au préalable, il faut rappeler que la valeur d'un document iconographique tient avant tout à l'information qu'il apporte sur la perception de l'auteur (qui est un filtre non négligeable) placé dans un contexte culturel précis. Par exemple, l'iconologie médiévale sacrée ne se comprend que par les textes bibliques qu'elle interprète ou traduit, alors que la Renaissance ne peut se comprendre que par les références littéraires ou figuratives à la thématique antique, grecque ou romaine, sur laquelle elle repose. Comme le souligne Otto Pächt, on ne peut étudier l'art sans faire intervenir de nombreux éléments qui n'ont presque rien à voir avec son contenu, mais qui l'expliquent autant que les conventions picturales qui ont présidé à son élaboration.

L'étude d'une création artistique doit se faire par des comparaisons avec d'autres réalisations de l'auteur ou de son école, par un va-et-vient entre l'œuvre et son contexte. Le premier élément est le contexte culturel contemporain, c'est-à-dire les usages artistiques qui avaient cours à l'époque et qui nous sont devenus étrangers. Le deuxième est celui de la représentation, c'est-à-dire des modes de pensée et des manières de voir

¹⁰⁶⁵ Barthes R., *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris, Seuil, 1982.

¹⁰⁶⁶ Gervereau L., *Voir, comprendre, analyser les images*, Paris, La Découverte, 2000 (3^e éd.).

¹⁰⁶⁷ Pächt O., *Questions de méthode en histoire de l'art*, Macula, Paris, 1994.

¹⁰⁶⁸ Idem, p.12

alors en usage. Le troisième est celui de la tradition iconographique replacée dans une perspective historique. L'analyse de l'œuvre nécessite donc un savoir suffisamment étendu pour la comprendre et lui donner un ancrage historique.

Cependant, on ne saurait se limiter aux finalités de l'histoire de l'art : les conditions de production de l'œuvre, son contexte, doivent être dépassés pour analyser l'image du point de vue informatif et non plus seulement du point de vue expressif. Dans cette perspective, le détail acquiert une valeur informative non négligeable car, a priori, moins empreint de conformisme que les autres traits de la représentation picturale. André Corvisier parle même d'objectivité d'une œuvre iconographique notamment lorsque la représentation concerne des rapports entre individus : « *les attitudes individuelles, les rapports de référence, de subordination, d'hostilité, d'indifférence. Il arrive bien entendu que la caricature inverse ces rapports, mais elle le fait en général d'une manière bouffonne qui ne trompe guère.* »¹⁰⁶⁹

Toutes les formes de l'icône, depuis le dessin voire le graphique ou le plan jusqu'à l'image animée en passant par la photographie, autorisent un traitement scientifique à condition que le chercheur sache ce qu'il souhaite mettre à l'épreuve empirique. La partie du matériau qu'il isole visuellement, ou sa totalité qu'il situe dans le contexte de sa production, font alors partie d'une démonstration. Le *sens est entièrement contenu dans l'hypothèse* du chercheur et la même image (par ex. un tableau de peintre) peut faire l'objet d'un commentaire artistique ou d'un traitement scientifique. Le même signifiant pictural peut donc renvoyer à des signifiés très différents¹⁰⁷⁰

Lorsqu'elles ne sont pas utilisées uniquement comme support illustratif, mais que le chercheur en fait sa source première, le matériau de base des connaissances qu'il produit, la technique iconographique devient très particulière. Utilisée aussi bien en géographie, histoire, histoire de l'art, philosophie, anthropologie qu'en sociologie ou en économie, elle fait toujours l'objet d'une transformation d'éléments visuels en données susceptibles de traitement plus ou moins automatisé, voire informatisé à l'instar des logiciels de reconnaissance de forme.

Si l'analyse, en général, suppose toujours séparation ou décomposition des formes élémentaires, c'est dans l'étude de l'image que ces disjonctions risquent le plus

¹⁰⁶⁹ Corvisier A., *Sources et méthodes en histoire sociale*, SEDES, Paris, 1980, p.228.

¹⁰⁷⁰ Barthes, *op. cit.*.

de nuire à la connaissance d'ensemble par perte d'intégrité et de sens. En sciences socio-humaines, la structure ou composition, le cadrage, les échelles ou les couleurs importent moins que le sens global de l'image et le projet des acteurs (ou du chercheur) l'utilisant¹⁰⁷¹. L'œil voit un arbre quel que soit le nombre de feuilles ou la forme du tronc, même si cette forme peut permettre d'identifier une espèce...

L'ouvrage de Jacques Bertin¹⁰⁷² nous donne les principales clefs de ce qu'il nomme la sémiologie graphique. Elle est utile tant pour interpréter des images que pour en construire, produire des connaissances ou communiquer des informations. Les propriétés de l'image sont de présenter une forme significative indépendante du nombre de ses parties, même si l'œil peut percevoir une partie, cette dernière ne prenant sens que par rapport à la forme d'ensemble. Ainsi Foucault¹⁰⁷³ a-t-il reproduit les plans d'équipements disciplinaires (pénitenciers, asiles, hôpitaux) pour mieux dégager la morphologie du contrôle social. Il a surtout introduit aux fonctions de la représentation dans la naissance du savoir moderne, en particulier au moment de la Renaissance, en « décortiquant » le tableau de Diego Vélasquez, *Les Menines*. De cette longue analyse, à la logique formelle extrême, Foucault déduit que la représentation classique se donne comme pure et indépendante de l'objet tout en se constituant comme double : « *Le visage que réfléchit le miroir, c'est également celui qui le contemple ; ce que regardent tous les personnages du tableau, ce sont aussi bien les personnages aux yeux de qui ils sont offerts comme une scène à contempler. Le tableau en son entier regarde une scène pour qui il est à son tour une scène. (...) Le chercheur perçoit toujours ce que ses hypothèses lui font voir et non ce que ses yeux lui montrent.* »¹⁰⁷⁴.

Ce regard éclairé par une connaissance préalable est analogue à celui du radiologue qui diagnostique une lésion invisible au profane (nature/culture). Il n'est donc pas de preuve empirique sans le contexte discursif attribuant du sens à l'objet observé : pas de faits scientifiques sans pensée.

Peut être mieux que les objets eux-mêmes, les images favorisent le dévoilement rétrospectif de la réalité sociale. Il faut distinguer d'une part les images fixes des images

¹⁰⁷¹ Braudel F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

¹⁰⁷² Bertin J., *Le graphique et le traitement graphique de l'information*, Paris, Flammarion, 1977, pp.180-185.

¹⁰⁷³ Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

¹⁰⁷⁴ Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.29.

animées, d'autre part les témoignages directs des témoignages indirects. On peut en effet produire soi-même les documents en vue d'une recherche précise nous l'avons dit mais cela peut être les deux, récupérer indirectement des documents iconographiques, conçus à l'origine pour un autre usage.

Dans le premier cas, il faut s'interroger sur la prise de vue, le cadrage, notre rôle en tant que photographe ou vidéaste et notre influence éventuelle sur les participants en tant qu'observateur. L'avantage est ici de connaître les conditions de réalisation, d'en tenir compte et de disposer d'informations précieuses : origine, date, auteur, lieu. Avec les sources indirectes, réalisées par d'autres, ces informations peuvent faire défaut. Quoiqu'il en soit, même s'il ne représente pas strictement la réalité, le contenu des images et des scènes enregistrées livre des renseignements sur le décor, les objets, les individus, les actions, les tenues, les postures, les bâtiments, les mentalités, etc.

Les clichés photographiques disponibles dans les centres de documentation ou chez les particuliers apportent souvent des informations inédites. Existant en très grand nombre et traitant de nombreux sujets, la carte postale est une source fructueuse, même si elle est souvent l'objet d'une mise en scène et s'il faut lui appliquer les mêmes méthodes critiques qu'aux autres documents. La carte postale a l'immense avantage de montrer des lieux et des situations, parfois de comporter un texte rédigé par l'expéditeur et, d'autre fois une légende. L'image raconte une histoire. Elle est supposée dire aussi ce qu'est la réalité, voire confirmer le témoignage verbal ou le récit publié. C'est ce statut qui a été attribué aux photographies prises lors de la libération des camps de concentration, les images ainsi rapportées venant atténuer l'incrédulité collective face aux premiers récits. La photographie peut enfin permettre d'objectiver des transformations, par exemple celles des morphologies corporelles, des poses, des tenues vestimentaires, des techniques corporelles, sportives, matérielles, les cultures de la présentation, etc.. On sollicite également d'autres sources iconographiques : affiches, publicités, dessins...

Bien que décrié car suspecté de falsification (comme les images d'ailleurs, d'autant plus avec les manipulations numériques grand public), l'audiovisuel constitue également un réservoir immense de données.

Certes selon son statut, fiction, documentaire ou film d'actualités, la séquence filmée pose des problèmes liés au montage, au cadrage, au tournage éventuel en studio, au regard du cinéaste, aux commentaires mais elle se révèle aussi riche d'informations sur

les gestes techniques, les pratiques corporelles, les spectacles sportifs, les fêtes, les manifestations de rue et, plus généralement, les phénomènes qu'il est difficile de comprendre et de rapporter par d'autres voies. C'est ce que démontre Christophe Lamoureux pour qui la fiction cinématographique permet de retrouver les traces d'un passé glorieux, celui du spectacle de catch. Plus précisément, « *le film noir américain a certainement donné les témoignages les plus révélateurs de cet univers interlope et livrant, par le biais des fictions, de véritables radiographies sociales proches du documentaire* »¹⁰⁷⁵. Les documentaires proprement dits ou les actualités télévisées apportent également des réponses¹⁰⁷⁶, tout en informant sur les représentations collectives de l'époque, les images tournées sont aussi des éléments permettant de mettre en lumière d'autres caractéristiques : caractéristiques et rôles des acteurs, tenues... Les sources télévisuelles comme celles de l'INA retracent non seulement l'histoire de la télévision mais livrent des témoignages essentiels sur la période contemporaine, à la fois sur la vie politique et sur les modes de vie.

L'image comme trace des réalités et des représentations actuelles et passées, confrontée à d'autres sources, nous éclaire sur un certain nombre de faits sociaux et culturels. Indéniablement, sous réserve d'adopter une démarche critique, elle favorise la réflexion conjointe de l'histoire et de la sociologie sur les relations entre le passé et le présent, avec des objets communs.

Ce qui paraîtra le plus logique au débutant, c'est de commencer par décrire la photographie. Qu'est-ce qu'on y voit? Que font ces gens? Etc. Erreur. La description d'une image est déjà un travail qui en oriente la lecture – et dans ce cas précis plus encore, car tout le problème que pose l'iconographie tient précisément à son interprétation. Toute description referme et rétrécit l'image, sélectionne le sens avant même qu'on sache ce qu'il importe de voir. Sans comprendre qu'une image n'est jamais un ensemble objectif de formes au devant duquel il suffit de se porter, mais toujours un dispositif construit par son contexte d'énonciation, déterminé par les voies qu'il a suivi pour arriver jusqu'à nous.

¹⁰⁷⁵ Lamoureux C., *La grande parade du catch*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, p.111.

¹⁰⁷⁶ Le Guenic M., *Nos régions selon Jean-Pierre Pernaut. Pétainisme ou pittoresque ?*, Paris, France Europe Editions, 2003.

En réalité, face à une image, nous nous servons spontanément et sans même nous en apercevoir d'une grille d'interprétation sophistiquée, fruit d'une culture visuelle sauvage acquise depuis l'enfance. Le sens d'une image est d'abord défini par la façon qu'on a de la regarder, qui dépend des intentions prêtées à son auteur ou son diffuseur, généralement déduites de son apparence et du canal emprunté.

S'il vaut mieux garder la description pour plus tard, par où commencer? Une bonne approche est de supposer qu'un objet iconographique soumis à notre sagacité dans le cadre d'un exercice universitaire est un objet qui a déjà fait parler de lui. Autrement dit, de considérer l'image comme un support de discours, et donc de commencer par se renseigner sur ce qu'on a pu en *dire*.

L'Histoire, qui s'est constituée comme une science à la fin du XIX^e siècle en élaborant une méthode de travail fondée sur la critique des sources, a privilégié l'écrit en abandonnant les données visuelles aux historiens de l'art ou aux théoriciens de l'esthétique. Pourtant, l'extrême diversité des images (peinture, dessin et gravure, mais aussi sculpture, architecture et numismatique par exemple) permet qu'on les étudie sous différents points de vue. Objet concret, l'image contribue à forger des imaginaires mentaux dont la connaissance et la compréhension sont essentielles au travail de l'historien.¹⁰⁷⁷

Le statut des images dans les discours historiques a changé depuis une trentaine d'années. D'un statut d'illustration de textes, l'image est donc passée, théoriquement plus que dans la pratique dans un premier temps, à celui d'un objet central des discours, au croisement de l'histoire sociale et des mentalités. Deux types d'images se sont partagés l'intérêt des historiens. D'abord celles qui immédiatement lisibles reflètent le passé. Elles permettent d'étudier des changements formels, comme le costume, l'architecture, le paysage ou encore la photographie. Ces œuvres peuvent aussi de nous renseigner sur les changements, les ruptures ou les continuités qui affectent les hommes et les objets qui les entourent. On a longtemps pris la photographie comme une image rigoureuse et pas assez interprétative, des travaux récents ont montré tout son caractère préfabriqué que l'on ne doit pas placer au-dessus des images intentionnelles qui forment la deuxième catégorie des sources visuelles utilisées par l'historien. Il s'agit de gravures, d'estampes, de dessins mais aussi d'illustrations ou de photographies de presse qui nécessitent chez celui qui les analyse un travail de datation, d'analyse du

¹⁰⁷⁷ Duprat A., *Images et Histoire. Outils et méthodes d'analyses des documents iconographiques*, Paris, Belin, 2007.

support, de lieu de fabrication, de diffusion avant de mettre en évidence leur charge idéologique et leur pratique sociale. Enfin, dernière approche à laquelle l'historien se doit de se confronter : la notion d'anachronisme dans les images. L'anachronisme, nous rappelle l'auteur, « *semble émerger à la pliure exacte du rapport entre image et histoire : les images, certes, ont une histoire ; mais ce qu'elles sont, le mouvement qui leur est propre, leur pouvoir spécifique, tout cela n'apparaît que comme un symptôme – un malaise, un démenti plus ou moins violent, une suspension – dans l'histoire* »¹⁰⁷⁸. Dans cette notion d'anachronisme, la « bête noire » refusée par les historiens, Didi-Huberman voit une porte d'accès privilégiée aux images, à leur inconscient et à leur psyché.

L'historien s'attache rarement aux productions artistiques où prime une valeur historique ou esthétique, mais s'intéresse plutôt à ce qui peut donner lieu à un traitement historique, révélateur d'un discours, de ruptures idéologiques, culturelles ou de continuité d'une symbolique. La méthode entre ces deux types d'analyse des images n'existe pas vraiment. Chaque série a son ressort et sa dynamique propres. L'historien doit les utiliser avec une méthodologie appropriée et ne pas refuser les démarches conceptuelles d'ordre esthétique voire psychanalytique. Les travaux des historiens de l'art doivent les y encourager. En résumé, histoire et histoire de l'art doivent se rencontrer.

L'image peut attirer les historiens vers l'art contemporain et ses productions multiples (performance, installation, vidéo, multimédia, cinéma...) à partir d'outils conceptuels renouvelés.

Dans cette perspective, l'interdisciplinarité est de rigueur, les autres sciences humaines pouvant permettre à l'historien d'orienter différemment ses recherches, étudier de nouveaux objets, aiguïser ses questionnements, affirmer ou renouveler ses méthodes. Cette affirmation est généralement replacée dans une digression contextuelle qui fait de notre époque un moment d'augmentation exponentielle des « icônes » ou encore la société de l'image.

¹⁰⁷⁸ Didi-Huberman G., *Devant le temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 2000, p.25.

Avant de proposer deux exemples d'analyses iconographiques pour situer notre approche, nous commentons ici la grille d'analyse utilisée inspirée des travaux de Vailleau¹⁰⁷⁹.

Le *code* reprend, de façon synthétique, et à des fins de classement, les éléments principaux de la représentation analysée :

- la nature du document (CP = carte postale, P=peinture, G=gravure, D=dessin, CAR=caricature),
- la localisation de la scène représentée lorsque cela est possible,
- la dominante du thème traité,
- la date (réelle ou estimée) de sa réalisation.

La rubrique « Nature du document » s'attache à l'identification de l'image étudiée :

- sa nature,
- son titre,
- ses origines (auteur, éditeur...),
- ses dimensions,
- l'endroit de sa conservation.

La troisième rubrique a trait aux aspects techniques de la représentation étudiée.

- le « plan » choisi (la largeur de la prise de vue),
- l'angle retenu (la hauteur de cette même prise).
- les procédés : couleurs, perspectives, lignes de force, lumières, etc.

La dernière rubrique est centrée sur le contenu de la représentation étudiée. Analyses qualitatives et quantitatives se complètent pour tenter de donner un sens à l'image. Les acteurs ? Le décor ? Où est l'argument de la scène ? Qu'est-ce que l'observateur a voulu privilégier ? Quelle est la dominante ? Qu'a voulu retenir le témoin de la scène ?

Le comptage est utile pour caractériser les usages et les sociabilités des luttes et d'en mesurer le poids au cours du temps. Le comptage (qui ne peut être approximatif) s'applique aux catégories sociales, d'âges et de sexes.

¹⁰⁷⁹ Vailleau D., *Contribution à une histoire sociale des pratiques et des modèles balnéaires : Baigneurs et Nageurs de la Rochelle (juin 1870-juin 1936)*, 1992.

La description proprement dite est organisée selon la méthode proposée par François Garnier¹⁰⁸⁰ et qui consiste à faire « *l'inventaire des éléments permettant de dégager la signification principale de l'image...* ».

Les *descripteurs* sont ces éléments dont les principaux, composant le centre de la scène, sont regroupés entre parenthèses. Reliés par deux points, ils sont en étroite dépendance ; séparés par une virgule, ils restent en relation ; séparés par un tiret, ils sont sur des plans différents. Les éléments secondaires sont traités en dernier.

Selon Garnier, cette démarche peut couvrir la totalité des champs de la documentation figurée, elle consiste en une description organisée permettant, même en étant isolée de l'image de référence, d'en rendre compte de façon parlante.

¹⁰⁸⁰ Garnier F., *L'Ane à la lyre, sottisier d'iconographie médiévale*, Paris, Le Léopard d'or, 1988 ; Garnier F., *Thésaurus iconographique*, Paris, Le Léopard d'or, 1999.

Fiche d'analyse iconographique

Code : P/Pont-Aven/Symbolique/1888

1- NATURE DU DOCUMENT

<input checked="" type="checkbox"/> Peinture	<input type="checkbox"/> Caricature	<input type="checkbox"/> Gravure	<input type="checkbox"/> Dessin
<input type="checkbox"/> Carte Postale	<input type="checkbox"/> Photo	<input type="checkbox"/> Autre :	
Titre ou Légende :	<i>La vision du sermon ou le combat de Jacob et de l'Ange</i>		
Auteur : Paul Gauguin	Date d'exécution : 1888		
Editeur :	Date d'édition :		
Format : 73x92 cm			
Source/localisation : Edimbourg, National Gallery of Scotland			

2- TECHNIQUE DE REPRESENTATION

Plan :	<input type="checkbox"/> Large	<input checked="" type="checkbox"/> Moyen	<input type="checkbox"/> Rapproché
Angle :	<input type="checkbox"/> Horizontal	<input checked="" type="checkbox"/> Plongée	<input type="checkbox"/> Contre-plongée
Procédé particulier – observation : Huile sur toile, synthétisme			
aplats de couleurs pures, saturées et entourés de larges cernes sombres, trait marqué comme des estampes ou des vitraux, absence de perspective géométrique, formes abrégées en arabesques décoratives, mise en page et cadrage japonisants, lumière émanant de la couleur, élimine les ombres et le modelé.			

3- DESCRIPTION – CONTENU

Argument – dominante : dévotion, lutte/combat
Description
Vache - (10 femmes priants : un prêtre, pommier, combat de Jacob et l'Ange)

4- INTERPRETATION – OBSERVATION

Lutte allégorique : De l'unité stylistique où il n'y a pas de continuité ne vient pas différencier le quotidien de la rêverie, naît cette confusion où le merveilleux sacré semble partie prenante de la vie de ces paroissiennes pieuses et simples. Cet horizon religieux, qui s'articule si solidement au tout venant de l'existence, semble nous dire que les Bretonnes de Gauguin ont la foi chevillée au corps, tout comme les hommes les luttes. Telle semble être la leçon symboliste de cette œuvre. Réalisme des prises.
--

« Vision après le sermon ou Le Combat de Jacob avec l'ange »



Paul Gauguin, *Vision après le sermon ou Le Combat de Jacob avec l'ange*, huile sur toile, 73x92 cm, Edimbourg, National Museum of Scotland, 1888.

Fiche d'analyse iconographique

Code : P/St Cadou/Projection/2000

1- NATURE DU DOCUMENT

<input type="checkbox"/> Peinture	<input type="checkbox"/> Caricature	<input type="checkbox"/> Gravure	<input type="checkbox"/> Dessin
<input type="checkbox"/> Carte Postale	<input checked="" type="checkbox"/> Photo	<input type="checkbox"/> Autre :	
Titre ou Légende :	<i>Combat féminin, Tournoi de Saint Cadou</i>		
Auteur : Eric Legret	Date d'exécution : fin 1990'		
Editeur : Legret-FDG	Date d'édition/diffusion : 2000		
Format : 7,72x10,2cm			
Source : Exposition Gouren, <i>le ur bobl, le serment d'un peuple.</i>			

2- TECHNIQUE DE REPRESENTATION

Plan :	<input type="checkbox"/> Large	<input checked="" type="checkbox"/> Moyen	<input type="checkbox"/> Rapproché
Angle :	<input checked="" type="checkbox"/> Horizontal	<input type="checkbox"/> Plongée	<input type="checkbox"/> Contre-plongée
Procédé particulier – observation :			
Noir et blanc – flous (arrière plan)			

3- DESCRIPTION – CONTENU

Argument – dominante : Projection aérienne et ancrage technique, mouvement
Description
(sciure : Albane Salaun : lutteuse, sciure)

4- INTERPRETATION – OBSERVATION

Malgré l'élévation du corps et des membres de la lutteuse projetée qui donne un sentiment de mouvement, de dynamise et d'intensité, l'ancrage des appuis au sol de l'attaquante inscrit la projection dans une aisance, une facilité accentuée par les traits du visage de cette dernière, marquant au passage une forme de souplesse, de délicatesse dans le geste et les attitudes. A technique sportive féminine.
--

Combat féminin, Tournoi de Saint Cadou



Exposition Gouren, le ur bobl, le serment d'un peuple
Eric Legret

2.3. Observations, entretiens informels et carnet ethnographique.

Notre statut de chercheuse- lutteuse – à l’instar de Pruneau¹⁰⁸¹, chercheur-joueur – et l’étude du gouren contemporain nous ont conduit à utiliser des outils d’ethnologues. Le carnet ethnographie est la mémoire écrite sommaire de ce que nous avons observé, vécu et ressenti. Son utilisation a été permanente tant pour relever ce qui est de l’ordre des rites que des discours. Le carnet contient par ailleurs nombre de retours portant sur des entretiens informels avec des acteurs, particulièrement des anciens lutteurs.

Nous tentons de regarder en profondeur pour ne pas rester à la surface de l’évènement¹⁰⁸². Cela suppose de ne pas « voir immédiatement le monde tel qu’il est, dont le corollaire consisterait à décrire exactement ce qui apparaît sous les yeux »¹⁰⁸³, mais d’analyser les situations où le désordre soudain, jusque là masqué par un ordre ordinaire, révèle les choses essentielles.

Les cadres d’observations se sont déroulées à plusieurs niveaux et dans différents temps des luttes : des tournois aux compétitions internationales, des entraînements aux stages, des écoles aux skoliou, de la Bretagne à la Cornouailles en passant par l’Espagne, en tant que lutteuse, stagiaires, monitrice ou en simple spectatrice.

2.4. Entretiens formels et enregistreur numérique.

Produire une recherche de qualité ne consiste pas à prolonger les opinions. Le travail ne vise pas à être une tribune de visions utopiques ou romantiques du gouren ni à conforter une quelconque forme de positionnement face à la construction de la pratique. Il n’y a pas de concession possible face aux attaches idéologiques et aux convictions. Par contre il est du devoir du scientifique de prendre en considération ces positionnements afin d’éclairer sous d’autres angles l’objet étudié.

Quelque soit la méthode d’entretien, ce n’est pas dans le nombre que l’on trouve la « vérité » mais dans la ou les bonnes personnes. Terrain humain emprunt aux

¹⁰⁸¹ Pruneau J., *Les joutes languedociennes*, Paris, L’Harmattan, 2003.

¹⁰⁸² Fédier F., *Regardez Voir*, Paris, Archimbaud, 1995.

¹⁰⁸³ Laplantine F., *La description ethnographique*, Paris, Nathan, p.15.

mensonges, déformations, affabulations, mémoire,... pour autant les entretiens apportent l'information que l'on ne peut pas avoir par d'autres biais. C'est une approche de l'homme par son humanité culturelle.

Nous avons mené dix entretiens (semi-directif, type récit de vie et de pratique) auprès d'acteurs ressources de la période 1963 à nos jours. La nécessité d'adopter une telle démarche s'est avérée incontournable dès lors que nous ne disposions pas d'archives suffisamment éclairantes.

Le décryptage des témoignages a pris en compte trois niveaux du discours : celui qui informe sur l'univers de vie du témoin, les événements vécus, ses expériences, ses pratiques ; celui qui fait connaître son point de vue sur les choses, ses représentations, celui enfin qui traduit sa manière de les raconter.

Comment est vécue la pratique : symboles/représentations/images qu'elle se donne, transmet ? Coller à une attente ou réelle représentativité de l'histoire de la pratique ou de celle des pratiquants voire dirigeants ?... Distance ou non entre l'identité en acte et identité mythifiée/mystifiée ? Décalage entre vitrine institutionnelle et réalité de terrain ? Acteurs conscients ou non (du décalage) ?

Mais la mémoire est affective nous rappelle Ricœur, Corbin parle lui de subjectivité individuelle et Bourdieu d'« illusion biographique ». Il est courant d'opposer mémoire et histoire ou plutôt mémoire collective et mémoire spontanée. Aujourd'hui, ère du témoin, elles sont pensées en complémentarité car elles sont indispensables à l'élaboration du discours historique.

Par ailleurs, *la distance sociale* entre nous et les protagonistes à dans les premiers dans de terrain celle de l'indigène et de l'indigent pour reprendre Laplantine. Mais depuis notre investissement sur le terrain nous sommes dans une situation d'homophilie (identité d'appartenance à un groupe social). Chaque statut présente ses intérêts et ses inconvénients. Par exemple trop de connivence peut nuire : le sujet ne ressent pas le besoin de tout expliciter.

L'enquête peut produire une information déformée pour maintenir l'estime de soi, faire bonne figure et se montrer comme quelqu'un tout à fait dans la norme social. Des mécanismes de défense du moi peuvent également jouer : attribuer à autrui des sentiments qu'il n'ose prendre à son compte (« les gens disent... »), il oublie (volontairement ou non) des éléments pénibles, des échecs, transforme inconsciemment

la réalité, parle d'autre chose pour ne pas traiter un point trop impliquant, trouve des explications rationnelles. Il peut aussi simplement avoir des difficultés à se souvenir du passé ou le reconstruire.¹⁰⁸⁴

Les entretiens ont dans notre travail une fonction restitutive (extraits), une fonction illustrative ou une fonction analytique (analyse au sens clinique du terme c'est-à-dire qui cherche à repérer les moments de rupture par exemple).

Ils sont donc documentaires c'est-à-dire que nous avons cherché à nous informer sur les connaissances des interviewés, par exemple sur ce que les sujets savent à propos de faits ou d'évènements qu'ils vivent ou dont ils ont été les témoins. Ce type d'entretien est souvent utilisé en science sociale en complément d'une recherche sur documents pour combler les lacunes que ceux-ci peuvent présenter. A noter que l'utilisation des renseignements ainsi recueillis pose les problèmes classiques de la critique des témoignages, c'est-à-dire savoir quelle confiance accorder à ces renseignements et dans quelle mesure ils correspondent à la réalité.

Ces entretiens sont aussi de type opinion, attitude ou personnalité. Nous tentions de discerner les opinions ou les comportements des sujets devant une situation donnée, devant un problème déterminé.

Les enquêtés ont été choisis pour leurs caractéristiques individuelles et personnelles, en raison de leurs responsabilités particulières, de leurs compétences, ou de leur spécificité.

Ces entretiens uniques ont été prolongés par des entrevues plus informelles et confrontés, complétés par les témoignages d'autres témoins ou acteurs. Il nous est aussi arrivé de confronter les enquêtés à des photographies, des articles, des archives.

2.5. La vidéo, un usage empirique à explorer.

Dans le cadre de notre travail nous avons utilisé les contenus vidéo à la fois comme traces des évolutions de la pratique que comme média des discours sur la pratique. Dans ce sens, nous avons exploité les 190 folios de l'INA Bretagne, ces analyses sont complétées par des vidéos produites par la Fédération de Gouren (4

¹⁰⁸⁴ Simmel G., *Secret et sociétés secrètes*, Editions Circé, 1991.

références), le Musée de Bretagne (Rennes, 2 références), la Cinémathèque de Bretagne (Brest, 3 références) ainsi que des vidéos de fonds privés ou nos productions personnelles (9). Ces vidéos concernent la période 1964-2006.

Si la vidéo présente l'avantage de mêler images et ambiances, mais aussi de pouvoir visualiser les sociabilités (spectateurs, corps arbitrale, etc.), les modalités de pratiques (tenues, lices, etc.), elles ont aussi l'intérêt de pouvoir mesurer l'intensité et la tension des combats, d'observer les motricités (techniques, maîtrise, accompagnement des chutes, etc.). La vidéo permet contrairement aux iconographies fixes (photographies, dessins, etc.) d'observer les mouvements dans leur continuité. Les séquences peuvent être découpées précisément, disséquées à volonté.

Cependant, c'est aussi un outil coûteux, encombrant et fragile (plein-air et humidité) à manier avec précaution. En effet, tout comme l'ensemble des sources-images il est un filtre, un regard particulier sur la réalité qui peut-être manipulable à volonté par ses auteurs selon le message qu'ils souhaitent véhiculer. Par exemple, nous avons eu l'occasion de visionner certains « rush » des tournages de France 3 Bretagne et les reportages ou sujet diffusés au sujet des luttes (INA Rennes), et nous avons pu constater les décalages de perception entraînés tant par l'enchaînement des images que par les commentaires des journalistes.

Conclusion

Nos travaux se développent dans un espace proche, hier et aujourd'hui, auprès d'acteurs ordinaires, qui pourtant pour reprendre Laplantine sont passés à nos yeux du statut d'*indigènes* à *indigents*. En effet, notre capital social et culturel n'est pas le fruit, d'un « Produit en Bretagne » « pur beurre » militant mais d'un métissage, une construction mêlant le beurre demi-sel maternel au beurre doux du Sud-Ouest, hérité d'un père toujours tiraillé entre son Algérie natale, la Dordogne et sa terre bretonne d'adoption. Jamais poussée à entretenir une culture bretonnante ou celtisante, nous ne pouvons pas pour autant évincer l'identité dans laquelle nous avons baigner plus ou moins consciemment.

Par ailleurs, notre statut a évolué au cours de l'enquête. A la naïveté des débuts dont il fallu pallier les biais à fait place l'imprégnation et la mise en situation. Ce nouveau statut nous a permis d'appréhender le terrain, ces acteurs et ses (en)jeux, une fois nos compétences de praticienne reconnues.

Si pour nous le gouren a désormais une toute autre saveur qu'une pratique exotique locale, il ne nous est pas encore totalement familier. En effet, même si l'imprégnation sur le terrain depuis la maîtrise a duré plus de six années, elle ne s'est pas faite sans douleur. Si les deux premières années se sont essentiellement écoulées dans les sites d'archives et dans les tribunes des tournois, les suivantes, de part l'orientation de l'objet de notre recherche, ont été l'occasion d'enfiler la roched. Malheureusement, nous avons le regret de n'avoir pu mener à terme l'ensemble du plan d'enquête du fait d'une blessure nécessitant une intervention chirurgicale, blessure qui ne nous a permis de reprendre le gouren.

L'initiation dans le sens pratique et ethnologique pourraient dans le cadre d'une autre étude mener à des analyses fines consacrées au corps et aux relations entre valeurs, techniques et pratiques, pensées et reconfigurées au regard de leur ancrage ethno-culturel.

Le point que nous souhaitons évoquer est le problème de généralisation que nous avons dû éviter en permanence à travers, notamment les choix qui ont orienté cette étude et l'ont amenée vers ce qu'elle est aujourd'hui. Le problème aurait très certainement pu être abordé sous un angle différent et répondre ainsi à une autre problématique, car nombreuses étaient les pistes de recherche et les questions qui nous assaillaient. Néanmoins en gardant à l'esprit que « la généralité immobilise la pensée » il nous fallait affiner l'étude et adopter une position particulière qui facilite la compréhension et l'interprétation de ce monde social particulier et des relations qui s'y jouent, se nouent et se dénouent.

L'historien doit définir les limites de son objectivité, on attend de lui une certaine impartialité. Cette préoccupation est une constante mais les contenus varient.

L'un des premiers à reprendre cette réflexion est Marrou dans *De la connaissance historique*¹⁰⁸⁵ : l'histoire est indissociable de l'historien donc il est nécessaire de réfléchir à sa position (égohistoire : parcours personnel du chercheur).

L'historien pense avec les outils et concepts qui lui sont contemporains. Foucault avance alors que chaque période à une *épistémé*.

On peut objectiver en interrogeant les conditions de production du discours de l'historien, l'idéal de vérité qui l'a guidé. La vérité reste un débat, débat lié au type d'histoire, notamment culturelle qui serait moins transparente que l'histoire politique (et les jeux de pouvoirs en coulisse ?) ou encore l'histoire des mentalités qui s'appuie sur des données subjectives : idées, émotions, imaginaires (Corbin, Agulhon, ...). Ces doubles filtres accentuent les risques de subjectivité.

L'historien étudie le réel à travers les signes, le langage... d'où la nécessité d'analyser également les procédures d'écriture de ce réel¹⁰⁸⁶. Si l'histoire est récit, quelle vérité ? Pour Ricœur, toute communication historique passe par le récit. Pour De Certeau¹⁰⁸⁷, l'histoire est un couple entre narration et scientificité.

Il faut combattre l'illusion que le réel parle de lui-même, « *l'histoire n'est pas automatique* »¹⁰⁸⁸ (Févre), « *l'histoire est un discours sur le réel* » (Boen, 1995).

L'histoire n'est pas une photographie du réel, elle en est une représentation (interprétation ?) qui se rapproche de la vérité. L'histoire se veut un discours scientifique c'est-à-dire qui répond à des exigences de vérité.

C'est une objectivité qui se construit en contextualisant (conditions, temps, espaces) les faits et en questionnant l'historicité des phénomènes (s'interroger sur les conditions de production du discours historique). L'objectivité se construit par une mise à distance de l'objet. L'objectivité repose sur la méthode historique répondant à des règles rigoureuses reconnues¹⁰⁸⁹.

La preuve ne suffit pas, il faut construire l'argumentation. Le savoir doit être communicable pour être reconnu et donc validé (intersubjectivité) : présenter ce qui est certain, probable ou hypothétique.

On peut par ailleurs prolonger la réflexion critique sur les savoirs construits dans ce travail. En effet, si l'investissement personnel sur le terrain des luttes bretonnes (fédéral et ARMEL) comporte des leviers à manier avec précautions, le danger de la construction de catégories n'en comporte pas moins. En effet, n'avons-nous pas « ethnicisé » scientifiquement en quelque sorte la lutte bretonne ?

¹⁰⁸⁵ Marrou H. I., *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, (5^e éd.) 1966.

¹⁰⁸⁶ Veyne P., *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

¹⁰⁸⁷ De Certeau M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, (2^e éd.) 1975.

¹⁰⁸⁸ Févre L. *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953.

¹⁰⁸⁹ Prost A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

Table des matières

TOME I

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	10

CHAPITRE I

« LA TRADITION N'EST PLUS CE QU'ELLE ÉTAIT... ? »	33
1. ENTRÉE EN LICE	33
1.1. <i>EMERGENCE DES ÉTATS-NATIONS ET FABRICATIONS IDENTITAIRES</i>	38
1.2. <i>« L'INVENTION DE LA TRADITION » ET PORTEE HEURISITIQUE DU PARADIGME</i>	43
1.3. <i>RECONSTRUCTION DU GOUREN, ACCULTURATION ET INVENTION DE L'ÉTAT-NATION</i>	65
2. LE GOUREN : LUTTE BRETONNE ?	80
2.1. <i>LES ORIGINES : CONTINUITÉ REELLE ET FICTIVE AVEC LE PASSE ?</i>	80
2.1.1. <i>Héritages celtiques : quelques certitudes ?</i>	81
2.1.2. <i>Luttes en Europe et premiers témoignages en terre armoricaine (XIV^e-XVIII^e siècles)</i>	85
2.1.3. <i>La lutte en Bretagne au regard de ses dénominations</i>	87
2.2. <i>DE LA POPULARITÉ DES LUTTES AU JEU DU PEUPLE</i>	90
2.2.1. <i>Art de combat et plaisir aristocratique</i>	90
2.2.2. <i>Jeu de mains, jeu de vilains ?</i>	93
2.2.3. <i>Un privilège masculin</i>	96
2.2.4. <i>Clergé et lutte</i>	97
2.2.5. <i>Popularité des lutteurs bretons à « l'étranger »</i>	101
2.3. <i>LE COMBAT ET SES RÈGLES</i>	105
2.3.1. <i>Temps et espaces des luttes</i>	105
2.3.2. <i>Conventions locales du jeu</i>	108
2.3.3. <i>Prix et récompenses</i>	112
2.3.4. <i>Motricités, formes et « techniques du corps »</i>	116
2.3.5. <i>Des accidents aux violences physiques et symboliques</i>	120

3. DU JEU AU SPORT ?	126
3.1. <i>RETOURS ET POSITIONNEMENTS EPISTEMOLOGIQUES : DEPASSER LES HYPOTHESES GENEALOGIQUES</i>	129
3.2. <i>LE GOUREN, FRUIT ET PRODUIT DE CULTURE : L'IDENTITE EN JEU</i>	144
3.2.1. <i>Questions d'identités : « Comment peut-on être Breton ? »</i>	144
3.2.2. <i>Jeux et jeux sportifs de traditions culturelles comme vecteur d'identité</i>	154
CONCLUSION.....	161

CHAPITRE II

DES IDENTITÉS DE TERROIRS, DU XIX^E SIÈCLE AUX ANNÉES FOLLES.....	167
INTRODUCTION	167
1. « ETHNICISATION » ET CONSTRUCTION DE L'ETAT-NATION.	170
2. DES TERROIRS PÉNÉTRÉS PAR LES MODERNITÉS ET CONSTRUCTION D'IMAGES DE LA BRETONNITÉ.	182
3. LES LUTTES AU TEMPS DES « CHASSEURS » DE TRADITIONS : D'UN GOUREN DE TERROIRS AUX FONDEMENTS D'UN MODÈLE ESTHÉTIQUE DE RÉFÉRENCE.....	189
3.1. <i>DES TEMPS FESTIFS ET ALEATOIRES</i>	193
3.1.1. <i>Lieu et temps des luttes : les rassemblements communautaires</i>	194
3.1.2. <i>Les pardons, creusets d'observation des luttes</i>	200
3.2. <i>DES CONVENTIONS TEMPORAIRES ET LOCALES</i>	210
3.2.1. <i>Les espaces de la pratique : du rural à l'urbain</i>	210
3.2.2. <i>Déroulement d'un tournoi, des combats</i>	211
3.2.3. <i>Tenue des lutteurs</i>	218
3.4. <i>CORPOREITES ET MOTRICITES TRADITIONNELLES</i>	220
3.4.1. <i>Normes et valeurs</i>	220
3.4.1. <i>Techniques du corps, techniques de jeu</i>	223
3.4.2. <i>Gouren et novations plastiques</i>	228
3.5. <i>FONCTIONS DU JEU</i>	232
3.5.1. <i>Communauté et sociabilités</i>	232
3.5.2. <i>Le gouren dans la société traditionnelle : la montée des contraintes sociales</i>	233
3.5.3. <i>La construction de la figure du lutteur</i>	236
3.5.4. <i>Prix et récompenses</i>	241
CONCLUSION	242
3. LA BASCULE RÉPUBLICAINE.	244
CONCLUSION.....	254

TOME II

CHAPITRE III

LA SPORTIVISATION :	
UN CONSENSUS APPARENT OU LA CONSTRUCTION D'UNE « ALTÉRITÉ POSITIVE »...	
DE L'ENTRE-DEUX-GUERRES AUX ANNÉES 1960.....	266
1. LE CHEMIN DE LA SPORTIVISATION.....	270
1.1. <i>LA NECESSITE D'UN REGLEMENT.</i>	272
1.2. <i>LE DOCTEUR COTONNEC (1876-1935) : APOTRE DE LA CULTURE PHYSIQUE ET RENOVATEUR DU GOUREN.</i>	278
2. DU JEU AU JEU SPORTIF DE TRADITION CULTURELLE : RÉNOVATION DU GOUREN ET « BRICOLAGE » IDENTITAIRE.	282
2.1. <i>DES CONVENTIONS TEMPORAIRES ET LOCALES A LA REGLE SPORTIVE.....</i>	283
2.1.1. <i>Les temps sportifs.</i>	283
2.1.2. <i>Vers une spécialisation des espaces.</i>	286
2.1.3. <i>Rationalisation de l'organisation.</i>	288
2.1.4. <i>La tenue.</i>	292
2.1.5. <i>Récompenses.</i>	293
2.2. <i>DES NOVATIONS PRATIQUES ET SYMBOLIQUES.</i>	294
2.2.1. <i>De l'éthique du lutteur.....</i>	295
3. RÉHABILITER LES CORPS POUR RENDRE SES LETTRES DE NOBLESSE À LA CULTURE RURALE.	301
3.1. <i>LA MOTRICITE, VERS UNE EXPLORATION PLUS COMPLETE DU CORPS ET DES QUALITES PHYSIQUE.</i>	303
3.2. <i>DE NOUVELLES MODALITES DE TRANSMISSION DE L'HERITAGE CORPOREL.....</i>	309
3.3. <i>DES AMBITIONS MOTIVEES PAR UNE VOLONTE DE JUSTICE SOCIALE.</i>	314
3.4. <i>UNE ŒUVRE INACHEVEE.....</i>	317
<i>CONCLUSION.</i>	319
4. LA SPORTIVISATION COMME REVENDICATION D'IDENTITÉ.....	321
4.1. <i>DES ENJEUX SOCIAUX, EDUCATIFS ET CULTURELS.</i>	321
4.2. <i>UN DRESSAGE « PHYSICO-SPORTIF » ENTRE LIBERATION ET ALIENATION.</i>	329
4.3. <i>S'INSCRIRE DANS UN MODELE D'ORGANISATION, EST-CE ADHERER A SA MANIERE DE PENSER LE MONDE ?</i>	334
CONCLUSION.....	337

CHAPITRE IV

DE LA FALSAB À LA FÉDÉRATION DE GOUREN :	342
LUTTES DE CORPS ET CORPS À CORPS, 1963 À NOS JOURS.	342
INTRODUCTION	343
1. DE NOUVELLES GOUVERNANCES DE LA TRADITION.....	348
2. LE GOUREN CONTEMPORAIN : UNE PRATIQUE DE L'ENTRE DEUX/DE	
COMPROMIS.....	359
<i>2.1. DE NOUVEAUX MORCELLEMENTS CULTURELS ET IDENTITAIRES ?</i>	<i>361</i>
<i>2.2. NOUVEAUX PUBLICS, NOUVEAUX ENJEUX : L'EXEMPLE DU GOUREN FEMININ.....</i>	<i>364</i>
<i>2.3. FORMATIONS FEDERALE, SCOLAIRE, PROFESSIONNALISATION ET INTERNATIONALISATION.</i>	<i>380</i>
CONCLUSION.....	384
CONCLUSION GÉNÉRALE	387

ANNEXES

QUESTIONS DE MÉTHODE.....	403
INTRODUCTION	403
1. DES OUTILS DE L'HISTORIEN À QUELQUES VARIATIONS D'ETHNOLOGIE.	
.....	407
<i>1.1. LES ARCHIVES ECRITES.</i>	<i>407</i>
<i>1.2. L'ICONOGRAPHIE.</i>	<i>409</i>
<i>2.3. OBSERVATIONS, ENTRETIENS INFORMELS ET CARNET ETHNOGRAPHIQUE.</i>	<i>425</i>
<i>2.4. ENTRETIENS FORMELS ET ENREGISTREUR NUMERIQUE.</i>	<i>425</i>
<i>2.5. LA VIDEO, UN USAGE EMPIRIQUE A EXPLORER.</i>	<i>427</i>
CONCLUSION.....	429
ANNEXES CHAPITRE I	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
CHAMPIONNES DE BRETAGNE 2004.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
CARTE DES PAYS BRETONS.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
ANNAIG AR ROUSVAL	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
LUTTES BRETONNES D'HENNEBONT, 1905.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
LUTTES BRETONNES À SAINT-GILLES, 1910.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
LUTTES BRETONNES À SAINT-GILLES, 1911.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LUTTES BRETONNES DE SAINT-ANTOINE, 1913..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

ANNEXES CHAPITRE II..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES LUTTEURS » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« MOMENT DE DÉTENTE PENDANT UNE JOURNÉE DE CONSTRUCTION DE TALUS » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LUTTES À PONT MELVEZ, 1881. ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LUTTES À LOGUIVY-PLOUGRAS, 1892. ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LUTTES EN HOMMAGE À LUZEL, PLOUARET. ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LES LUTTES DE SCAËR EN 1905 ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LUTTES SUR UNE PLACE PUBLIQUE..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

AVANT TOURNOI, BELLE-ISLE-EN-TERRE, 1900..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LA LUTTE » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES LUTTEURS ET LEUR PUBLIC »..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LA LUTTE BRETONNE » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« JOUR DE FÊTES EN CORNOUAILLE »..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« UNE LUTTE À ROSPORDEN » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES LUTTES, COMME ÇA RAPPELLE L'ANTIQUE ! » .. ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LE VAINQUEUR A GAGNÉ UN MOUCHOIR ».. ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LA PROMENADE APRÈS LA LUTTE »..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LUTTE » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LUTTEURS DE SCAËR EN COSTUME » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES LUTTEURS » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« ETUDES DE LUTTEURS » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES LUTTEURS DE SCAËR » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LES ENFANTS LUTTANT » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« VISION APRÈS LE SERMON OU ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

LE COMBAT DE JACOB AVEC L'ANGE » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LE COMBAT DE JACOB ET DE L'ANGE » ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

TOURNOI DE LUTTES SUR LE MENEZ RHEUN, TRÉBOUL ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

ANNEXES CHAPITRE III ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« LUTTES À HENNEBONT, ANNÉES 1920 »..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

CARTE D'ARBITRE DE LA FALSAB..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

« GROUPE DE LUTTEURS DU CLUB ATHLÉTIQUE LORIENTAIS ».....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
« LUTTEUR – LE TALLEC ».....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
« DRAPEAU FÉDÉRALE »	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
« TECHNIQUES DE LUTTE »	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
« LUTTE BRETONNE »	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
ANNEXES CHAPITRE IV	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
RANN ET RANNIG	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
« LE BAISER » AU VAINQUEUR.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
FEMMES ET RÉCOMPENSES.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
LOGOS ET ÉCUSSON DE LA FÉDÉRATION DE GOUREN	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
BIBLIOGRAPHIE.	440

Bibliographie.

Jeux et sports

Références générales

ANDRIEU G., *L'homme et la force*, Joinville-le-Pont, Actio, 1988.

ANGLO S., *The martial art's of Renaissance Europe*, Yale, Yale University Press, 2000.

ARNAUD P. (dir.), *Les Athlètes de la République, gymnastique, sport et idéologie républicaine, 1870-1914*, Toulouse, Privat, 1987.

ARNAUD P., « Les Croisés de la République. », *Revue STAPS*, n°5, 1982.

ARNAUD P., BROYER G. (dir.), *La psychopédagogie des activités physiques et sportives*, Toulouse, Privat, 1985.

ARNAUD P., CAMY J. (dir.), *La naissance du mouvement associatif en France*, Lyon, PUL, 1986.

ARNAUD P., TERRET T. (dir.), *Education et Politiques sportives. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, CTHS, 1995.

ARNAUD P., TERRET T. (dir.), *Histoire du sport féminin*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 1996.

ARNAUD P., TERRET T. (dir.), *Sport, Education et Art. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, CTHS, 1996.

ARNAUD P., *Une histoire du sport*, Paris, La documentation française, 1995.

BAILLETTE F., LIOTARD P., *Sport et virilisme*, Montpellier, Éditions Quasimodo et fils, 1999.

BARREAU J.-J., JAOUEN G. (dir.), *Les jeux populaires, éclipse et renaissance*, Morlaix, FALSAB, 1998.

BARREAU J.-J., JAOUEN G. (dir.), *Les jeux traditionnels en Europe. Education, culture et société au XXI^e siècle*, Lesneven, FALSAB, 2001.

BARRON L., *Les Jeux*, Paris, Henri Laurens éditeur, 1891.

BERNIE-BOISSARD C., FOURNIER L.S., MICHEL J.-P. (dir.), *Tauromachies, sport, culture, regards croisés sur le public*, Paris, L'Harmattan, 2006.

BODIN D., ROBENE L., HEAS S., *Sports et violences en Europe*, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, 2004.

BOUET M., *Signification du sport*, Paris, Éditions universitaires, 1968.

Bibliographie.

BROHM J.-M., *La tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple*, Paris, Editions Beauchesne, 2006.

BROHM J.-M., *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976.

BROMBERGER C., (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard éditions, 1998.

CAILLAT M., *L'idéologie du sport en France*, Paris, Editions de la passion, 1989.

CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958] 1967.

CALLEDE J.-P., « Les jeux de pelote basque à Bordeaux : de l'identité culturelle aux loisirs sportifs. », *Actes des premières journées d'études SFSS*, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, pp.27-42.

CALLEDE J.-P., « Pelote basque, expression culturelle et/ou pratique sportive », *EPS*, 224, 1990, pp.76-78.

CALLEDE J.-P., *L'esprit sportif*, Bordeaux, PUB-MSHA, 1987.

CAMY J., « Les quilles en Gascogne. », *Terrain*, n°25, septembre 1995, pp.61-72.

CAMY J., « Remarques autour des joutes et du rock à Givors. », *Sociétés industrielles et urbaines contemporaines*, cahier 1, 1985, pp.79-92.

CARTER J.M., KRÜGER A. (dir.), *Ritual and Records. Sports Records en Quantification in Pre-Modern Societies*, New York, Wesport, London, Greenwood Press, 1990.

CHARTIER R., VIGARELLO G., « Les trajectoires du sport – Pratiques et spectacle », *Le débat*, n°19, 1982, pp.35-58.

CORBIN A. (dir.), *L'avènement des loisirs. 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995.

COUBERTIN P. (de), « La psychologie du sport. », *Revue de deux mondes*, 1900, pp.167-179.

COUBERTIN P. de, *Pédagogie sportive*, Paris, Vrin, [1922] 1972.

DEFRANCE J., *Sociologie du sport*, Paris, La Découverte, 1995.

DUMAZEDIER J., *Vers une civilisation du loisir ?* Paris, Seuil, [1962] 1972.

DURAND M., *La compétition sportive en Grèce*, Paris, L'Harmattan, 1999.

DURING B., *Des jeux aux sports. Repères et documents en histoire des activités physiques*, Paris, Vigot, [1984] 1990.

EHRENBERG A., *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

ELIAS N., DUNNING E., *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

ERRAÏS B., FATES Y., « Les jeux régionaux, témoins de l'universalisation des sports. », *MappeMonde*, n° 2, 1989, pp.26-28.

FAUCHE S., CALLEDE J.-P., GAY-LESCOT J.-L., LAPLAGNE J.-P., *Sport et identités*, Paris, L'Harmattan, 2000.

FAURE J.-M., *Sport, Cultures et Classes sociales*, thèse de sociologie, Nantes, 1987.

Bibliographie.

GASPARINI W., « Les contradictions de l'intégration par le sport. », Koebel M. (coord.), *Actes du colloque international « Intégration par le sport : état des recherches »*, Salé (Maroc), mars 2003, Reims, URCA, 2004, pp.103-111.

GASPARINI W., « Sport, performance et santé, perspectives éthiques », *Actes de la journée d'études de Strasbourg*, Strasbourg, Ed. Université Marc Bloch, 2004.

GAY-LESCOT J.-L., *Le développement du mouvement associatif et de l'éducation physique en Ille-et-Vilaine de 1870 à 1939*, thèse d'histoire, université Rennes 2, 1985.

GLEYSE J., « Colonisation ou métissage dans les pratiques corporelles : le « texmex » ou le « hamburger » ? », *Corps et Culture*, n° 6/7, 2004.

GLEYSE J., JORAND D. & GARCIA C., « Mystique de droite et mystique de gauche en éducation physique sous la IIIe République », *International Journal of the History of sport, STADION*, XXVII, Gounod A. (dir.) *Le sport en France de 1870 à 1940*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001, pp.125-137.

GOUNOT A., JALLAT D. et al., *Les politiques au stade. Etude comparée des manifestations sportives du XIX^{ème} au XXI^{ème} siècle*, Rennes, PUR, 2007.

GUAY D., *La culture sportive*, Paris, PUF, 1993.

GUILLOTIN W., *L'Implantation du judo en Ille-et-Vilaine*, Mémoire de maîtrise, Université Rennes 2, 2001.

GUTTMANN A., *Du rituel au record la nature des sports modernes*, Paris, L'Harmattan, [1978] 2006.

HEBERT G., *Le code de la force*, Paris, Vuibert, 1911.

HEBERT G., *Le sport contre l'éducation physique*, Paris, Vuibert, 1925.

HEINICH N., *L'épreuve de la grandeur*, Paris, La découverte, 1999.

HUBERT G., *Le Sport dans les œuvres de jeunesse de Rennes. 1895-1905*, Mémoire de maîtrise université Rennes 2, 2003.

HUBSCHER R. (dir.), *L'Histoire en mouvements - Le sport dans la société française (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 1992.

HUIZINGA J., *Homo ludens – essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.

IRLINGER P., LOUVEAU C., METOUDI M., *Les pratiques sportives des Français*, Paris, INSEP, 1988.

JEU B., *Analyse du sport*, Paris, PUF, 1987.

JEU B., *Le sport, l'émotion, l'espace*, Paris, Vigot, 1977.

JEU B., *Le sport, la mort, la violence*, Lille, PUL, 1975.

JUSSERAND J.-J., *Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France*, Genève, Slatkine, [1901] 1986.

KENDALL B.H., *The Art of Cornish Wrestling*, Federation of Old Cornwall Societies, rééd. 1990.

KENT G., *A pictorial history of wrestling*, London, Hamlyn, 1968.

Bibliographie.

- KENT G., *Les sports de combat*, Paris, Garnier Panorama, 1981.
- LIPONSKI W., *L'Encyclopédie des sports*, Poznan, Editions Gründ, [2003] 2005.
- LORET A., *Génération glisse*, Paris, Ed. Autrement, 1995.
- MAGNANE G., *Sociologie du sport*, Paris, Gallimard, 1966.
- MEHL J.-M., *Jeux, sports et divertissements au Moyen Age et à la Renaissance : rapport introductif*, Paris Editions du CTHS, 1993.
- MERDRIGNAC B., *Le sport au Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2002.
- MOSSE G. L., « La nationalisation des masses, gymnastique, tir et constitution du sentiment national en Allemagne. », dans Ehrenberg A., « Aimez-vous les stades ? », *Recherche*, n°43, avril 1980, pp.59-74.
- OHL F., « Goût et culture de masse : l'exemple du sport. », *Sociologie et sociétés*, vol.36, n°1, 2004, pp.209-228.
- PAGES O., « Maillots noirs, du scandale à la nostalgie. », *Les cahiers de l'Iroise*, n°159, juil. 1993.
- PARLEBAS P., *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, INSEP, 1981.
- PARLEBAS P., *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP, [2e éd. augm.] 1999.
- PASSERON J.-C., « Attention aux excès de vitesse : le "nouveau" concept sociologique. », *Esprit*, n°4, spécial *Le nouvel âge du sport*, avril 1987, pp.129-134.
- PASTOUREAU M. (dir.), *A quoi joue-t-on ? Pratiques et usages des jeux et jouets à travers les âges*, Actes du Festival d'Histoire, Ville de Montbrison, 1999.
- PERU F., FLOC'H M., *Jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, I.C.B., 1987.
- PHILIPPE T., *Lamm ! Essai d'analyse structurale du Gouren (lutte bretonne) à travers les péripéties fédérales et réglementaires de la période 1963-1982*, Mémoire de master 1 STAPS, Rennes, 2005.
- POCIELLO C. (dir.), *Le rugby ou la guerre des styles*, Paris, Editions A.M. Métailié, 1983.
- POCIELLO C., « Du pays où la force est vertu... Contribution à l'histoire sociale du rugby français. », *Histoire sociale des pratiques sportives, Travaux et Recherches en E.P.S.*, INSEP-MJS, n°8, décembre 1985, pp.57-76.
- POCIELLO C., *Sports et société*, Paris, Vigot, 1981.
- PRUNEAU J., *Les joutes languedociennes. Ethnologie d'un « sport traditionnel »*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- PUILLANDRE E., « Le gouren des origines à nos jours », Conférence-diaporama, *Deizioù Emglev-bro-an-Oriant*, Ploëmeur 28 février 2004.
- Règlement général d'éducation physique. Méthode française. Paris, Lavauzelle, 1925 [édition de 1932].

Bibliographie.

- ROBENE L., EPRON A., BODIN D., HEAS S., « Le sport en Bretagne, l'invention d'une passion. », *Bretagne[s]*, n°7, juillet-septembre 2007, pp.6-13.
- ROBENE L., *L'homme à la conquête de l'air*, Paris, L'Harmattan, 2 tomes, 1998
- ROBENE L., LEZIART Y. (dir.), *L'homme en mouvement*, 2 vol., Paris, Chiron, 2006.
- ROBERTS J.M., ARTH M.J., BUSH R.R., « *Games in Culture.* », *American Anthropologist*, n°61, 1959, p.597-605.
- SARTRE M., « Sport, gloire, argent : les athlètes dans le monde grec. », *L'histoire*, n°111, 1988, p.8-15.
- SUE R., *Le Loisir*, Paris, PUF, 1980.
- TERRET T. (dir.), *Histoire des sports*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- TERRET T. et al. (dir.), *Sport et genre*, 4 tomes, Paris, L'Harmattan, 2005.
- TERRET T., « Sport. », dans Andrieu B. (dir.), *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, éditions du CNRS, 2006.
- TERRET T., *Sport et masculinité : une revue de questions*, *STAPS*, n°66, 2006, pp.209-225.
- TETART P. (dir.), *Histoire du sport en France*, 2 tomes, Paris, Vuibert, 2007.
- THIBAUT J., *Sports et éducation physique, 1870-1970*, Paris, Vrin, 1972.
- THOMAS R., « Histoire et sociologie du sport en France », *Premières rencontres parlementaires sur le sport, actes du colloque* (22 mars 2000), Assemblée Nationale, septembre 2000.
- THUILLER J.-P., *Le sport dans la Rome antique*, Paris, Errance, 1996.
- ULMANN J., *De la gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin, 1977
- VIGARELLO G., *Du jeu ancien au show sportif*, Paris, Seuil, 2002.
- VIGARELLO G., *Le corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.
- VIGARELLO G., *Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, EPS/ R. Laffont, 1988.
- VINCENT G., CAMY J. coll., « Jeux traditionnels et cultures corporelles populaires. », *Anthropologie et techniques du corps*, Éditions de la Revue STAPS, 1984, pp.227-234.
- YONNET P., *Systèmes des sports*, Paris, Gallimard, 1998.
- YONNET P., *Travail loisir, temps libre et lien social*, Paris, Gallimard, 1999.

Références gouren et jeux bretons

- BEAULIEU F. de, RONNE H., *Les jeux des Bretons*, Rennes, Ouest-France, 2002.
- BONNEMERE L., « Ambroise Paré et les luttes bretonnes. », *Revue des Traditions Populaires*, tome IV, juillet 1889, p.402-421.
- CADIOU G., *Les origines de sports en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, n°32, mars 1995.

Bibliographie.

COTONNEC C., *La lutte bretonne*, Document dactylographié, Musée de Bretagne, Rennes, 1972.

CRESTON R.-Y., *La lutte bretonne à Scaër*, Rennes, Editions B.A.S., 1957

CZORNYJ A., *Le gouren (lutte bretonne) : d'une pratique traditionnelle à un sport de combat*, Mémoire de master 1 Parcours Celtique, Brest, 2005.

DELOUCHE D., « La lutte bretonne vue par les artistes (1798-1930). », *MSHAB*, n°71, 1994, pp.315-344.

DELOUCHE D., « Le gouren et les artistes. », *ArMen*, n°92, mars 1998, pp.42-53.

EPRON A., JOLLIVET E., « Le corps féminin en gouren : entre exception culturelle et marginalité », *Corps*, n°2, 2007, pp.31-36.

EPRON A., *La lutte bretonne dans les années 1920-1930 : du jeu traditionnel au sport moderne*, mémoire de maîtrise STAPS, Rennes, 2002.

EPRON A., *La lutte bretonne sous la Troisième République : enjeux de mutation et mutation des enjeux. La sportivisation comme revendication d'identité ?*, Mémoire de DEA STAPS, Rennes, 2003.

EPRON A., ROBENE L., « Le docteur Cottonnec, « utopien » breton, apôtre de la culture physique et rénovateur du gouren », *MSHAB*, Tome LXXXV, 2007, pp.253-279.

FALEZAN S., *Skol Gouren BEAR, 1986-2006. 20 ans de lutte bretonne dans le Trégor*, Guingamp, Imprimerie de Guingamp, 2006.

FALSAB, *La Lutte Bretonne. Organisation et Règlement*, Lorient, Imprimerie du Nouvelliste du Morbihan, 1933.

FEDERATION DE GOUREN, *Gouren au féminin*, Landerneau, DVD Fédération de gouren, 2004.

FERRE D., LE BIHAN J.-P., *Les jeux traditionnels de Bretagne*, Rennes, Terre de brume éd., 2002.

GOUGARD L., « La soule en Bretagne et les jeux similaires au Cornwall et au Pays de Galles. », *Annales de Bretagne*, 27, 1911-1912, pp.571-604.

GOURMELEN L., BOURDONNAY J.-D., LEGRET E., *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Morlaix, Coop Breizh, 2005.

GOURMELEN L., *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Conférence, Le Parc Naturel Régional d'Armorique, Le Faou, 23 mai 2006.

GUIBERT J., *Joueurs de boules en pays nantais. Double charge avec talon*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994.

GUILLOU A., « Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, vol. XV, n°4, 1985, pp.359-368.

HURUGUEN J., *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*, Mémoire de master 1 STAPS, Brest, 2006.

HURUGUEN J., *Gouren, modernité, tradition : l'expression sociale d'un assemblage culturel*, Mémoire de master 2 STAPS, Brest, 2007.

JAOUEN G., « La lutte bretonne. », *ArMen*, n°92, mars 1998, pp.2-11.

Bibliographie.

JAOUEN G., JAOUEN J.-P., LE JONCOUR P., *La Lutte bretonne, des origines à nos jours*, Bannalec, Institut Culturel de Bretagne(ICB), 1984.

JAOUEN G., *Les luttes celtiques de Bretagne et du Cornwall*, Saint- Thonan, FALSAB, 2005.

KERDRAON M. Y., *Gouren. Traditions de lutte en Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2004.

KERDRAON M.-Y., *Le gouren : histoire, mythes et réalités*, Mémoire de maîtrise de Lettres, Brest, 2000.

LA BORDERIE A. (Le Moyne de), « Les luttes bretonnes au XVI^e siècle. », *Revue de Bretagne et de Vendée*, tome IV, 1888.

LA BORDERIE A. (Le Moyne de), *Mélanges d'histoire et d'archéologie bretonnes*, Rennes, Imprimerie C. Catel, 1855 (Musée de Bretagne, Rennes : B944.02 MEL).

LE BRIS DU REST E., *La lutte bretonne*, Rennes, Musée de Bretagne, 1976.

LE GOFF F., *Jeux, identités, pratiques : le palet sur terre en basse Bretagne*, Lille, A.N.R.T. Université de Lille III, 1996.

LE MENN G., « Ar Gouren. Les premiers témoignages (XIV^e – XVII^e siècles). », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Tome LXXI, Rennes, 1994, pp.61-85.

LE TALLEC J., « Loisirs paysans au XVIII^e siècle dans la seigneurie de Corlay. », *MSHAB*, 1994, pp.87-115.

LOYER F., *Histoire et usages sociaux des luttes traditionnelles françaises. Différenciation des pratiques et des principes de légitimation*, Mémoire de master 1 STAPS, Caen, 2005.

MARTIN P., *Echos de la Cornouaille, Scaër Guiscriff et Gourin, le vrai pays des luttes*, Lorient, Le Bayon-Roger, 1929

MORICET A., « Les luttes de Basse-Bretagne au XVI^e siècle. », *Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou*, tome I, 1889, pp. 209-212.

TREVEDY J., « Les luttes au XVI^e siècle. », *Bulletin de la Société d'Archéologie du Finistère*, tome 17, 1890, pp.9-16.

Ouvrages et archives de première ou seconde main

ARMEL (ARchives et MEMoires de la Lutte bretonne), Archives et fonds de l'association non catalogués, Musée de la lutte et des jeux traditionnels, Belle-Isle-en-Terre (Côtes d'Armor).

ARMEL coll., *La lutte bretonne s'affiche : le gouren au travers les affiches 1881-2001*, Belle-Isle-en-Terre, 15 juin-15 septembre 2003.

BOURDEILLES P. de, *Œuvres complètes de Pierre de Bourdeille, abbé et seigneur de Branthôme*, tome VI, Paris, Mme Vve Jules Renouard, par Lalanne L., 1873 (disponible sur <http://books.google.com>).

Bibliographie.

CAMBRY J., *Voyage dans le Finistère ou État de ce département en 1794 et 1795*, Imprimerie-Librairie du Cercle Social, 1799 ; Nouvelle édition, accompagnée de notes historiques, archéologiques, physiques et de la flore et de la faune du département par M. le Ch. de Fréminville : Cambry J., *Voyage dans le Finistère*, Brest, Lefournier, 1836. (Les Champs libres, Rennes : Magasin différé - 72810)

COTONNEC C., *Sonjennoù eur c'hernewad*, Quimperlé, Armorica, 1935.

DE FLEURANGES R. (III de La Marck), *Mémoires du Maréchal de Florange, dit le jeune aventureux*, tome I, Paris, Renouard, [1505-1521] 1913-1924 (disponible sur <http://books.google.com>).

DIEGUEZ M. (de), *Rabelais par lui-même*, Bourges, Seuil, 1960.

DOM LE PELLETIER L., *Dictionnaire de la langue bretonne : suivi de textes littéraires et de quelques études*, 4 vol., Rennes, Bibliothèque municipale, 1975 (CRBC Brest : G-00021-00 et BM Rennes : 491.683 LEP).

DOM LE PELLETIER L., *Dictionnaire de la langue bretonne*, Paris, François Delaguette, [1716] 1752 (BM Rennes : 400 Rés.).

DOM LOBINEAU G. A., *Histoire de Bretagne*, composée sur les actes et auteurs originaux, 2 vol., Paris, Veuve Muguet, 1707 (version cd-rom 2006).

DOM MORICE P.-H. (BEAUBOIS P.-H. Morice de), *Histoire*, tome II/V, 1756, (version CD-rom disponible en ligne : http://www.memodoc.com/catregion_bretagne.htm).

DOM TAILLANDIER C., *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, 2 vol. in-folio, Paris, Veuve Delaguette, 1750-1756 (composée sur les auteurs et les titres originaux, ornée de divers monuments, enrichis d'un catalogue historique des évêques de Bretagne et d'un nouveau supplément de preuves. Suite du travail de Dom Morice. Musée de Bretagne, Rennes : In F9 sous condition – Les Champs Libres : Magasin 1-417/2 consultable).

GIRARD M.-A. (sieur de Saint-Amant), « La Rome ridicule », *Œuvres*, Paris, Librairie Marcel Didier, [1643] 1969 (disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

GOUBAUX R., LEMOISNE P. A., *Mémoires du Maréchal de Florange, dit le jeune aventureux*, tome I (1505-1521), Paris, Renouard, rééd. 1913-1924.

GREGOIRE DE ROSTRENEN F., *Dictionnaire françois-celtique ou françois-breton*, Rennes, Julien Vatar, 1732 (Les Champs Libres, Rennes : Magasin 1-10177).

KERARDVEN L. (Dufilhol L.-A.), *Guionvac'h, études sur la Bretagne*, Paris, Ebrard, 1835.

LA CURNE DE SAINTE-PALAYE J.-B., *Dictionnaire historique de l'ancien françois ou glossaire de la langue française depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, Paris, H. Champion, 1875 (disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

LA TOUR D'AUVERGNE T. G. (de), *Origines Gauloises*, Genève, Slatkine Reprints, [1792-1796] 1980.

LAGADEC J., *Le catholicon*, 1464, version manuscrite, imprimé en 1499 (disponible en ligne : <http://www.catholicon.net/catholicon/catholicon-kemper/catholicon098.htm>).

Bibliographie.

LAROUSSE P., *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique...*, 17 vol., Paris, Administration du Grand dictionnaire universelle, 1866-1877 (diponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

LE BOUVIER G., *Le livre de la description des pays*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1908, (disponible sur <http://books.google.com>).

LE BRAZ A., *Au pays des pardons*, Rennes, La Découverte, 1994.

LE ROUX DE LINCY A., *Le livre des proverbes français*, Paris, Hachette littérature, [1842] 1996 (2^e éd. 1859 disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

LEFEVRE L.R., *Propos rustiques de Noël Du Fail suivis des Baliverneries*, Paris, Garnier, 1928.

LUCE S., *Histoire de Bertrand Du Guesclin et de son époque (1314-1380)*, Paris, Broché, [1876] 2007.

MESCHINOT J., *Lunettes des princes*, Paris, Philippe Pigouchet pour Simon Vostre, 1499, (Musée départementale Dobrée, Nantes : impr. 978).

MICHELET J., *Le Peuple*, Paris, Flammarion, [1846] 1974.

NALLY T.H., *The Aonac Tailteann and the Tailteann games : their origin, history and ancient associations*, Dublin, Talbot Press, 1922 [?] (disponible sur <http://www.archive.org/details/aonactailteannta00nalliala>).

OGEE J.-B., *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*, 2 vol., Rennes, Molliex, Deniel, [1778-1780] rééd. rev. et augm. 1843-1853 (Les Champs Libres, Rennes : Magasin 1-13758/1 et 2).

PERON A., « Le Docteur Charles Cottonec. », *Chronique bimestrielle de la société d'histoire du pays de Kemperlé*, nouvelle série n°12, février 1994.

RABELAIS F., *Pantagruel*, Paris, POL, [1532] 1991.

SOUVIGNY J. DE GANGNIERES (Comte de), *Mémoires du comte de Souvigny, lieutenant général des armées du Roi*, 3 vol., Paris, H. Laurens, [1613-1660] 1906-1908 (Les Champs Libres, Rennes : Magasin différé - 69543/103 ou disponible sur <http://books.google.com>).

TASCON L., *Sport en Morbihan des origines à 1940*, Vannes, Catalogue d'exposition des Archives départementales du Morbihan (A.D. 56), 1980.

TROADEC Y., *Carnets de route : gwerziou ha soniou Bro-Dreger - Ballades et chants du Trégor d'Ifig Troadeg*, Lannion, Dastum Bro-Deger, 2005, p.228-229.

VILLAMONT J. (de), *Les voyages du Seigneur de Villamont, chevalier de l'ordre de Jérusalem*, Arras, G. Bauduyn, 1598 (B.M. de Rennes : 88502 Rés).

WACE R., MONMOUTH G. (de), *La Geste du roi Arthur selon Le Roman de Brut de Wace et L'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, Paris, Union Générale d'Éditions, [1155/1135-1138] 1993 (Les Champs Libres, Rennes : 146651).

Bretagne et Bretons

- ANDRIEUX J.-Y. & GRIVEL M., *Bretagne, art, création, société*, Rennes, PUR, 1997.
- AUDIBERT A., *La femme en Bretagne*, Luçon, Gisserot, 1993.
- BOUET A., *Breiz-Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique*, Paris, Tchou, [1835] 1970.
- CARIOU A., LE STUM P., *Pardons et pèlerinages de Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1997.
- CHADWICK N.-K., DILLON M., *Les Royaumes Celtiques*, Crozon, Armeline, [1967] 2001.
- CHARDRONNET J., *Pardons et pèlerinages de Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1996.
- CRESTON R.-Y., *Le costume breton*, Spézet, Coop Breizh, [1978] 2000.
- CROIX A. (dir.), *La Bretagne d'après l'itinéraire de monsieur Dubuisson-Aubenay*, Rennes, PUR, 2006.
- CROIX A., DENIS M., « La Bretagne, une construction », *Bretagne[s]*, n°6, avril-juin 2007, pp.6-11.
- CROIX A., DOUARD C., *Femmes de Bretagne : images et histoire*, Rennes, PUR, 1998.
- DENIS M., *Les Bretons et la République*, Morlaix, Ar Falz, 2004.
- DONATIEN L, TREGUER M., *La Nuit Celtique*, Dinan, Terre de Brume, 1996.
- DUCHEMIN J., *Les pardons bretons du temps passé*, Bruxelles, S.P.R.L. SODIM, 1977.
- DUFILHOL J.B., « Gymnastique », *Etudes sur la Bretagne*, Paris, Ebrard Librairie éditeur, 1835.
- DUVAL M., *Foires et marchés en Bretagne*, Paris, Royer, 2001.
- ELEGOËT F., « Changer de monde », *Tud ha Bro / Sociétés Bretonnes*, n°7, 1982.
- ELEGOËT L., *Saint-Méen, vie et déclin d'une civilisation paroissiale au cœur du Léon*, Brest, Thèse, 1980.
- ERNAULT E., « Une phrase en moyen breton. », *Revue celtique*, tome XV, 1894, p.149-154.
- FAVEREAU F., *Bretagne contemporaine : Langue, Culture, Identité*, Morlaix, Skol Vreizh, 1993.
- GUILCHER J.-M., *La tradition populaire de danse en Basse Bretagne*, Paris, Mouton, 1963.
- GUIOMAR J.-Y., *Les historiens bretons au XIX^e siècle. Le bretonisme*, thèse d'histoire, Rennes 2, 1986.
- HELIAS P.-J., *Le cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975.

Bibliographie.

- HENRY L., LAGADEC A., *FLB-ARB (1966-2005)*, l'histoire, Fouesnant, Yoran Embanner, 2006.
- HUBERT H., *Les Celtes et l'expansion celtique*, Paris, Albin Michel, [1932] 1998.
- LACOMBE P., *Corps enchaîné, corps déchaînés : des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne (1870-1990)*, Thèse d'ethnologie, Brest, CRBC, 1993.
- LAGREE M., *Religion et cultures en Bretagne, 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992.
- LE COADIC R., « Si tous les clochers du monde. », *Le Monde de l'Éducation*, juillet-août 1998b.
- LE COADIC R., *L'identité bretonne*, Rennes, PUR, 1998a.
- LE GUENNEC L., *Nos vieux manoirs à légendes*, 2 vol., Quimper, Société Les amis de Louis Le Guennec, 1975.
- LE ROUX S., *La question de la délimitation de l'Armor et de l'Argoat en Bretagne*, mémoire de maîtrise en Géographie, Rennes, 2002.
- LE SCOUËZEC G., *Guide de la Bretagne Mystérieuse*, Paris, Tchou, 1966.
- LE STUM P., *Le Néo-Druidisme en Bretagne*, Rennes, Editions Ouest-France, 1998.
- LEBESQUE M., *Comment peut-on être Breton ?*, Paris, Seuil, [1970] 2000.
- MINOIS G., *La Bretagne des prêtres en Trégor d'Ancien Régime*, Brasparts, Beltan, 1987.
- MONNIER J.-J., CASSARD J.-C. (coord.), *Toute l'histoire de la Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2003 (4^e éd.).
- MORIN E., *Journal de Plozévet, Bretagne 1965*, Paris, éditions de l'Aube, 2001.
- MORIN E., *La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967.
- MORVAN F., *Le monde comme si. Nationalisme et dérive identitaire en Bretagne*, Arles, Actes Sud, 2002.
- NICOLAS M., *Histoire du mouvement breton*, Paris, Syros, 1982.
- O'CIOSAIN E., « Immigration irlandaise en Bretagne au XVII^e siècle », séminaire du groupe ARBRE-ERMINE, Institut d'Etudes Politiques (IEP), Rennes, 20 avril 2007.
- PIERRE P., *Les Bretons et la République*, Rennes, PUR, 2001.
- POCQUET DE HAUT-JUSSE B., « La Compagnie de Saint-Yves des Bretons à Rome. L'École française de Rome. », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Tome XXXVII, 1918-1919.
- PRISER L., *Nos pères, les paysans bretons*, Bruxelles, Editions Libro Science, 1990.
- RAOULT M., *Les Druides, les sociétés initiatiques contemporaines*, Monaco, éditions du Rocher, 1992.
- SEBILLOT P.-Y., « Le folklore », *Revue Anthropologie*, 1886.
- SEBILLOT P.-Y., *Le Folklore de la Bretagne*, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, [1886] 1968.

Bibliographie.

SIMON P.-J., « Réflexions sur la bretonnité. », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome III, n°4, 2004, pp. 141-149.

STEEL F., « The fascination of Brittany, des mœurs étranges », *Ar Men*, n°73, janvier 1996.

VINCENT J., *L'intrusion balnéaire. Les populations littorales bretonnes et vendéennes face au tourisme (1800-1945)*, Rennes, PUR, 2007.

Traditions, inventions de tradition, mythes.

ALLEAU R., « Tradition. », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, édition numérique, 2005.

ANDERSON B., *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, [1983] 2002.

BABADZAN A., « L'invention des traditions et le nationalisme. », *Journal de la Société des Océanistes*, n°spécial, *Les politiques de la tradition : identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, 109(2), 1999, pp. 13-35.

BARTHES R., *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BERARD L., Marchenay P., « Lieux, temps et preuves : la construction sociale des produits de terroir. », *Terrain*, 24, 1995, pp.153-164.

BLANCHARD N., *Barzaz Breiz, une fiction pour s'inventer*, Rennes, PUR, 2006.

BOYER P., « Tradition et vérité. », *L'Homme*, n°97, vol. XXVI, janv.-juin 1986, pp.309-329.

CAMPION-VINCENT V., RENARD J.-B., *De source sûre : nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2003.

CAMPION-VINCENT V., RENARD J.-B., *Légendes urbaines : rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1998.

CAMPION-VINCENT V., RENARD J.-B., *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, 1999.

CHARPIER F., *L'obsession du complot*, Paris, Bourin Editeur, 2005.

CITRON S., GUYONVARC'H C.-J., PLASSERAUD Y., *Histoire de la France, mythes et réalités*, Toulouse, Erès, 1995.

CUISENIER J., *La tradition populaire*, Paris, PUF, 1995.

GIRARDET R., *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.

GOODY J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.

GUIU C., « Les processus de folklorisation dans la région des Terres de l'Ebre, au sud de la Catalogne espagnole. », *séminaire CRAPE-ARBRE*, IEP, Rennes, 12 juin 2006.

HOBSBAWM E. & RANGER T. O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 – traduction française, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006.

Bibliographie.

- HOBSBAWM E., « Inventing Traditions. », *Enquête*, n°2, 1995, pp.171-189.
- LENCLUD G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, n°9, oct. 1987, pp.110-123.
- LENCLUD G., « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Détiéne M. (dir.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp.25-44.
- MORIN E., *La Rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1969.
- NERVAL G. de, *Les illuminés*, Paris, Classiques Garnier, 1966.
- NEVEZADUR (Texte Anthony J., illustrations F. Pellerin), « Notes sur la Lutte Bretonne », *Contribution à l'étude du folklore bas-breton*, Rennes, société d'éditions bretonnes, 1942, pp.25-49.
- POUILLON J., « Plus ça change et plus c'est la même chose. », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, 1977, pp.203-211.
- POUILLON J., « Tradition : transmission ou reconstruction. », dans Pouillon J., *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975, pp.155-173.
- RENARD J.-B., « Entre faits divers et mythes : les légendes urbaines », *Religiologiques*, n° 10, 1994.
- SOREL G. E., *Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, [1908] 1921.
- TAGUIEFF P.-A., *L'imaginaire du complot mondial. Aspects d'un mythe moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2006.
- TAGUIEFF P.-A., *La foire aux illuminés : Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005.
- VAN GENNEP A., *La Formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1910.

Identités, mémoires et patrimoines.

- AMSELLE J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot & Rivages, 1999.
- BABELON J.-P., CHASTEL A., *La notion de patrimoine*, Paris, Liana Levi, 1994.
- BARTH F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Poutignat P. & Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp.203-249.
- BAYART J.-F., GESCHIERE P., NYAMNJOH F., « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. », *Critique Internationale*, n°10, janv. 2001, pp.177-194.
- BERMAN B., LONSDALE J., *Unhappy Valley : Conflict in Kenya & Africa*, Athens, Ohio University Press, 1992.
- BOUCHARD G., *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000.
- BOUDON R., BOURRICAUD F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, [1982] 2004.

Bibliographie.

- BOUDON R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- BOURDIEU P., « L'identité et sa représentation. Eléments pour une réflexion critique de l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°35, nov. 1980.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C., *Le métier de sociologue*, Berlin, Mouton de Gruyter Edition, [1968] 2005.
- BRAUDEL F., *L'identité de la France*, 3 vol., Paris, Arthaud-Flammarion, 1986.
- BREUILLY J., *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1993.
- BROMBERGER C., MOREL A., *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.
- CANDAU J., *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.
- CHAMBAT P., « La messe républicaine », *Traverse*, n°21-22, 1981, pp.196-204.
- CHANET J.-F., *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.
- Colloque *Costumes régionaux, mutations vestimentaires et « modes » de constructions identitaires, XVIII^e-XX^e siècle*, Rennes, 18-20 janvier 2007.
- DIDI-HUBERMAN G., *Devant le temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 2000
- DION L., *À la recherche du Québec*, tome 1, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987.
- DUBAR C., *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1995.
- DUMONT F., *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.
- ERIKSON E.H., *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.
- FEBVRE L. *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953.
- FISHMAN J. A. & al., *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*, Amsterdam, Mouton Publishers, 1985.
- FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, NRF, 1975.
- GEERTZ C., *Old Societies and New States*, New York, Free Press, 1963.
- GELLNER E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, [1983] 1989.
- GIDDENS A., *Nation State and Violence*, London, Politiy Press, 1985.
- GOFFMAN E., *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, [1977] 2002.
- GOFFMAN E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- HALBWACHS M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, [1925] 1994.
- HARITSCHELHAR J. (dir.), *Etre basque*, Toulouse, Privat, 1983.

Bibliographie.

- HOBSBAWM E., *Nations et nationalismes depuis 1780 : programmes, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, [1990] 1992.
- HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du cerf, [1992] 2000.
- JEUDY H.P. (dir.), *Patrimoines en folie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.
- KAUFMANN J.-C., *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
- LAPLANTINE F., NOUSS A., *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Ed. Pauvert, 2001.
- LEJEUNE P., *Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980.
- LEVI-STRAUSS C. (dir.), *L'identité*, Paris, PUF, 1977.
- MAFFESOLI M., *Le temps de tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.
- MALINOWSKI B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, [1922] 1963.
- NOIRIEL G., *Etat, nation et immigration*, Paris, Gallimard, 2001.
- NORA P. (dir.), *Les Lieux de mémoire*, 7 vol., Paris, Gallimard, 1984.
- NORA P., *Les Lieux de la mémoire - La République*, tome I, Paris, Gallimard, [1984]
- PIZZORNI F., « De l'invention à l'enjeu : le patrimoine corse – 100 ans de collectes en Corse. », *Cahiers d'anthropologie*, n°4, 1997.
- POUTIGNAT P. & STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.
- RAUTENBERG M., « Mémoire et patrimoine dans l'imaginaire collectif », *Actes du colloque Mémoire et diversité culturelle*, Strasbourg, 5 avril 2005, pp 6-9.
- RAUTENBERG M., *La rupture patrimoniale*, Grenoble, À la croisée, 2003.
- REBOUL O., *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, (9^e éd.) 2001.
- REBOUL O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, (2^e éd.) 1999.
- RICOEUR P., « Vulnérabilité de la mémoire. », dans Le Goff J. (dir.), *Patrimoine et passions identitaires, actes des entretiens du patrimoine*, Paris, Fayard, 1998, pp.17-32.
- RICŒUR P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RIOUX J.-P., « La mémoire collective », dans Rioux J.-P., Sirinelli J. F., *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997.
- RIOUX J.-P., *Frissons fin de siècle*, Paris, Ed. Le Monde, 1990.
- RIOUX J.P., SIRINELLI J.F., *La culture de masse en France de la Belle Époque à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2002.
- ROSANVALLON P., *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2003.
- SARTRE J-P., *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, [1943] 1975.

Bibliographie.

- SCHNAPPER D., *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- SIMON P.-J., *La Bretonnité, une ethnicité problématique*, Rennes, PUR, 1999.
- SMITH A. D., « The origins of nations. », *Ethnic and Racial Studies*, n°12-3, 1989, pp.340-367.
- SMITH A. D., *National Identity*, Londres, Penguin books, 1991.
- SMITH A. D., *The ethnic revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- STOCKING G., *Race, culture and evolution. Essays in the history of Anthropology*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1982.
- TAYLOR C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, [1992] 1996.
- THIESSE A.-M., *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.
- TILLY H. C., « The State of Nationalism », *Critical Review*, n°10, 1996, pp.299-306.
- VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.
- WEBER E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976 - traduction française, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983.
- WIEVIORKA M., *La différence*, Paris, Balland, 2001.

Epistémologie en sciences humaines et sociales

- ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, [1938] 1986.
- BOURDE G., MARTIN H., *Les écoles historiques*, Paris, Editions du Seuil, 1983.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- DE CERTEAU M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, (2^e éd.) 1975.
- DELOYE Y., *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997.
- DEVEREUX G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.
- DUBY G., *L'histoire continue*, Paris, O. Jacob, 1991.
- GUIBERT J., JUMEL G., *La socio-histoire*, Paris, A. Colin, 2001.
- LANGLOIS C.-V., SEIGNOBOS C., *Introduction aux études historiques*, Paris, Editions Kimé, 1992.
- MARROU H. I., *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, (5^e éd.) 1966.
- POPPER K., *La connaissance objective*, Paris, Editions Complexe, 1982.
- PROST A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- PROST A., *Douze leçons sur l'Histoire*, Paris, Seuil, 1996.

SIMMEL G., *Secret et sociétés secrètes*, Editions Circé, 1991.

Méthodes et méthodologie

Ouvrages généraux et disciplinaires

AUGE M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

BAUSINGER H., *L'ethnologie allemande : de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, Paris, MSH, 1993.

BEAUD S., WEBER F., *Guide de l'enquête de terrain*, Editions La Découverte, Paris, 2003.

BEDARIDA F., « Méthodologie et pratique de l'histoire du temps présent », dans HENRY ROUSSO MUC G., TREBITSCH M., *François Bedarida. Histoire, critique et responsabilité*, Bruxelles, Complexe, 2003.

BLANCHET A. et al., *Les techniques d'enquêtes en sciences sociales*, Dunod, Paris, 1987.

BOURDIEU P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

BOURDIEU P., PASSERON J-C., *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1970.

CHIVA I., « Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France. », *Encyclopedia Universalis*, 1990, Symposium, pp.229-241.

CLANET C., *L'Interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

CORVISIER A., *Sources et méthodes en histoire sociale*, Paris, SEDES, 1980

CROZIER M., FRIEDBERG E., *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

CUISENIER J., SEGALIN M., *L'ethnologie européenne*, Paris, PUF, 1993.

DORTIER J.-F. et coll., *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Editions Sciences humaines, 2004.

DUBET F., WIEVIORKA M. (DIR.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1995.

DUVIGNAUD J., *Le don du rien, essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock, 1977.

ELIAS N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

ELIAS N., *La société de cour*, Paris, Flammarion, [1969] 1985.

FERRO M., *L'Histoire sous surveillance : science et conscience de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1973.

Bibliographie.

- GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Ed. de Minuit, 1991.
- GUIBERT J., JUMEL G., *La socio-histoire*, Armand Colin, Paris, 2002.
- GURVITCH G. (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, [1958] 2007.
- LAKOFF G., JOHNSON M. L., *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Ed. de Minuit, 1985.
- LALLEMENT M., *Histoire des idées sociologiques. De Parsons aux contemporains*, Tome 2, Paris, Nathan, 1993.
- LAPLANTINE F., *La description ethnographique*, Paris, Nathan, [1996] 2002.
- LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- MARTUCCELLI D., *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, [1950] 1973.
- MERTON R. K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, [1949] 1997.
- MEYER M., « Vers la notion de « culture régionale » (1789-1871). », *Ethnologie française*, n°95, 2003, pp.409-416.
- SEGALEN M., CUISENIER J., *L'ethnologie de la France*, Paris, PUF, 1986.
- SEGALEN M., *Les enfants d'Achille et de Nike : une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Ed. Métailié, 1994, p.231.
- SERVIER J., *L'ethnologie*, Paris, PUF, 1986.
- SERVIER J., *Méthode de l'ethnologie*, Paris, PUF, 1986.
- TARDE G. de, *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Le Plessis-Robinson, ISPC, [1898] 1999.
- VAN GENNEP A., *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, Robert Laffont rééd. sous le titre *Le Folklore français*, [1937-1958] 1988.

Archives

- BARDIN L., *L'analyse de contenu*, PUF, Paris, 1989.
- BERTHELOT J.-M., « Le devoir d'inventaire », *Sciences humaines*, n°80, février 1998, p.22-25.
- BOSMAN F., CLASTRES P., DIETSCHY P. (dir.), *Le sport, de l'archive à l'histoire*, PUF-C, 2006.
- CHAULEUR A., *Bibliothèques et Archives : comment se documenter ? Guide pratique à l'usage des étudiants, des professeurs, des documentalistes et archivistes, des chercheurs*, Paris, Economica, 1980.
- DELSALLE P., *Lexique des archives et documents historiques*, Nathan, Paris, 1996.
- FAVIER J., *Les Archives*, Paris, PUF, 1975.

Bibliographie.

- FRAGES A., *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.
- GHIGLIONE R. et al., *Manuel d'analyse de contenu*, Paris, A. Colin, 1980.
- HILDESHEIMER F., *Les Archives. Pourquoi ? Comment ? La recherche aujourd'hui dans les archives de France*, Paris, Editions de l'Erudit, 1984.
- LAURENT S. (dir.), *Archives "secrètes", secrets d'archives ? Historiens et archivistes face aux archives sensibles*, Paris, CNRS Editions, 2003.
- LOUBET DEL BAYLE J.-L., *Initiation à la pratique de la recherche documentaire*, Paris, L'Harmattan, (2^e ed.) 2000.
- MAYER J., *Archives de la Commission des monuments historiques*, Paris, Ministère de la culture, 1985.
- MUCCHIELLI R., *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, ESF, 1988.

Entretiens

- BERTAUX D., « L'approche biographique... », *Cahiers international de sociologie*, n°69, 1980, pp.197-225.
- BERTAUX D., *Les récits de vie*, Paris, Editions, Nathan, 1997.
- BLANCHET A. et al., *L'Entretien dans les sciences sociales*, Dunod, Paris, 1985.
- BLANCHET A., GOTMAN A., *L'Enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan Université, 1992.
- BOURDIEU P., « L'illusion biographique. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62-63, 1986, pp.69-72.
- BOURDIEU P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- DESCAMPS F., *L'historien, l'archiviste, le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.
- GARDIN S., *Les analyses de discours*, Neuchâtel, Delachaux-Nestlé, 1974.
- GHIGLIONE R. et al., *Les dires analysés*, Paris, A. Colin, 1985.
- GUITTET A., *L'entretien*, Paris, Armand Colin, 1991.
- HAMEL J., *L'étude de cas*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- MAINGUENEAU D., *Initiation aux méthodes d'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1979.
- PENEF J., *La méthode biographique*, Paris, Armand Colin, 1990.
- PINEAU G., JOBERT G., *Histoires de vie*, Paris, L'Harmattan, tome 2, 1989.
- POIRIER J. & coll., *Les récits de vie théorie et pratique*, Paris, PUF, 1983.

Bibliographie.

VOLDMAN D., « La place des mots, le poids des témoins » dans Institut d'histoire du temps présent, *Ecrire l'histoire du temps présent*, Paris, CNRS, 1993.

Iconographie

Actes du colloque Paris-Censier, *Image et histoire*, Paris, éditions Publisud, 1987.

ALMEIDA (d') F., *Images et propagande*, Paris, Casterman, 1995.

BARTHES R., *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris, Seuil, 1982.

BERTIN J., *Le graphique et le traitement graphique de l'information*, Paris, Flammarion, 1977.

BOURDIEU P., *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992.

CARIOU A., *Les peintres de Pont-Aven*. Rennes, Editions Ouest-France, 1994.

CHAMPAGNE P., « La vision médiatique », dans Bourdieu P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p.25-43.

DEBRAY R., *Vie et mort de l'image*, Gallimard, Paris, 1992.

DELSAUT Y., « Une photo de classe », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n°75, 1988, p.83-96.

DUBY G., « L'art, l'écriture et l'histoire », *Le Débat*, n°92, novembre-décembre 1996, p.174-191.

DUPRAT A., *Images et Histoire. Outils et méthodes d'analyses des documents iconographiques*, Paris, Belin, 2007.

EVEILLARD J.-D., *L'histoire de la carte postale et la Bretagne*, Editions Ouest-France.

FEDIER F., *Regardez Voir*, Paris, Archimbaud, 1995.

FERRO M., *Analyse de films, analyse de sociétés*, Paris, Hachette, 1976.

FERRO M., *Cinéma et histoire*, Paris, Gallimard, 1993 (1^e éd. 1977).

FOUCAULT M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

GARNIER F., *L'Ane à la lyre, sottisier d'iconographie médiévale*, Paris, Le Léopard d'or, 1988.

GARNIER F., *Thesaurus iconographique*, Paris, Le Léopard d'or, 1999.

GERVEREAU L. (dir.), *Peut-on apprendre à voir ?*, Paris, Ecole nationale des beaux-arts, 1999.

GERVEREAU L., *Histoire du visuel au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

GERVEREAU L., *Voir, comprendre, analyser les images*, Paris, La Découverte, 2000.

GERVEREAU L., *Voir, comprendre, analyser les images*, Paris, La Découverte, 1996.

Bibliographie.

GUIDO L. ET HAVER G. (dir.), *Images de la femme sportive aux XIX^e et XX^e siècles*, Genève, Georg, 2003.

GUIDO L. ET HAVER G., *La mise en scène du corps sportif*, Lausanne, Musée Olympique, 2002.

HASKELL F., *L'historien et les images*, Paris, Gallimard, 1995.

INA, CNC, *Guide des collections audiovisuelles en France*, CFPJ, Paris, 1994.

JOLY M., *Introduction à l'analyse de l'image*, Paris, Nathan, 1994.

JOLY M., *Introduction à l'analyse de l'image*, Saint-Germain-du-Puy, Nathan, 1993.

JOLY M., *L'image et les signes. Approches sémiologiques de l'image fixe*, Paris, Nathan, 1994.

LAMOUREUX C., *La grande parade du catch*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993.

LAMOUREUX C., *La grande parade du catch*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993.

LE GUENIC M., *Nos régions selon Jean-Pierre Pernaut. Pétainisme ou pittoresque ?*, Paris, France Europe Editions, 2003.

LECONTE B., « Une étude diachronique de l'iconographie de la Revue EP.S », dans LERAY C. (dir.), *50 ans de Revue EP.S*, Dossier EP.S n°50, Paris, Editions Revue EP.S, 2001, pp.33-43.

MIROUX G., TURREL D., *Le commentaire de document iconographique en histoire*, Paris, Ellipses, 1996.

PÄCHT O., *Questions de méthode en histoire de l'art*, Macula, Paris, 1994.

PÄCHT O., *Questions de méthode en histoire de l'art*, Macula, Paris, 1994.

RIPERT A., FRERE C., *La Carte postale ; son histoire, sa fonction sociale*, PUL/CNRS, 1983.

SCHMITT J.-C., « Images », dans Le Goff J., Schmitt J.-C. (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 2000, p.499.

SCHMITT J.-C., « Imago : entre image et imaginaire », dans DUTU A., DODILLE N. (dir.), *Culture et politique*, Paris, l'Harmattan, 1995, pp.83-96.

SCHMITT J.-C., « La culture de l'imago », *Annales HSS*, janv.-fév. 1996, n°1, pp.3-36.

TERRENOIRE J.-P., « Images et sciences sociales : l'objet et l'outil », *Revue française de sociologie*, juillet-septembre 1985, XXVI-3, p.509-527.

VAILLEAU D., *Contribution à une histoire sociale des pratiques et des modèles balnéaires : Baigneurs et Nageurs de la Rochelle (juin 1870-juin 1936)*, 1992.

Bibliographie.

Observation

- ARBORIO A.-M., FOURNIER P., *L'observation directe*, Paris, A. Colin, 2005.
- COENEN-HUTHER J., *Observation participante et théorie sociologique*, L'Harmattan, Paris, 1995.
- LAPLANTINE F., *La description ethnographique*, Nathan Université, Paris, 1996.
- MAUSS M., *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1947.

Presse

- AGNES Y., CROISSANDEAU J.M., *Lire le journal*, Paris, Le Monde, 1979.
- BATAILLER F., TANNERY C., *Analyses de presse*, Paris, PUF, 1963.
- COMBEAU-MARI E. (dir.), *Sport et presse en France (XIX-XX^e siècles)*, Paris, Le Publieur, 2007.
- KIENTZ A., *Analyser les médias*, Paris, Mame, 1977.
- MORIN V., *L'écriture de presse*, Paris, PUF, 1969.
- SAINCLIVIER J., « La presse », dans CROIX A., GUYVARC'H D. (dir.), *Guide de l'histoire locale*, Paris, Seuil, 1990, p.121-128.

Divers

- BECKER H. S., *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Editions La Découverte, Paris, 2002.
- BECKER H. S., *Ecrire les sciences sociales*, Economica, Paris, 2004.
- BROUSSE M. (dir.), *Ecrire le sport*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005.

Corps

- ANDRIEU B. (dir.), *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, éditions du CNRS, 2006.
- BOLTANSKI L., « Les usages sociaux du corps », *Annales ESC*, vol. XXVI, 1, 205, 1971.
- BOLTANSKI L., « Les usages sociaux du corps », article Corps, *Encyclopedia universalis*, 2002.

Bibliographie.

Collectif, « Métissages », *Corps et Culture*, n°6/7, 2004.

LOUX F., *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979.

MOSSE G. L., *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Ed. Abbeville, 1997.

Femmes et genres.

BARD C. (dir.), *Le genre des territoires. Masculin, féminin, neutre*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2004.

BARD C., *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001.

DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER C., *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 2002.

FRAISSE G., *Les femmes et leur histoire*, Paris, Folio histoire, 1998.

GUILLOU A., *Les femmes, l'argent, la terre*, thèse de sociologie, Nantes, 1987.

GUILLOU A., *Les Femmes, la Terre, l'Argent*, Brasparts, Ed. Beltan, 1990.

HERITIER F., *Masculin/Féminin II, Disoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

LOUVEAU C., « Femmes sportives, corps désirables », *Le Monde diplomatique*, oct. 2000, 25.

MENNESSON C., « Rappports sociaux de sexe et identités : le cas des femmes engagées dans des sports masculins, le football et la boxe », *Utinam*, n°5, 2001-2002, pp.173-198.

PERROT M., *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

PERROT P., *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin XVIII-XIX^e siècles*, Paris, Seuil, 1984.

ROUQUIER A., « De la caricature à l'absence, les femmes ont-elles droit au passé ? », *Lunes*, n° 18, 2002, pp.6-14.

SOHN A.-M., « L'émancipation féminine. Entre les sphères privées et publiques », dans EPHESIA, *La place des femmes*, Paris, La Découverte, 1995, pp.177-181.

VIRGILI F., « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », *Vingtième siècle*, n°75, 2002, pp.5-14.

Divers

C.H.E.F.F., *D'or et d'argent : la monnaie en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2005.

CHEVALLIER D. (dir.), *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

Bibliographie.

DESPORTES M., *Paysages en mouvement : transport et perception de l'espace XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Gallimard, 2005.

DUBY G., *Guillaume le Maréchal ou Le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984.

FEBVRE L., « Réflexions sur l'histoire des techniques. », *Les Annales d'histoire économique et sociale*, tome 7, 1936.

HUME D., *Traité sur la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier Montaigne, 1946.

Histoire du *Gouren* (XIX^e-XXI^e siècles) : l'invention de la lutte bretonne.

Résumé

L'étude s'attache à éclairer l'histoire d'une pratique de lutte traditionnelle en Bretagne, le gouren, en questionnant son ancrage dans la culture bretonne. A partir de questions en apparence simples : qu'est-ce que le gouren ? Comment une pratique traditionnelle survit-elle au temps qui passe ? Quelles significations revêtent ses éventuelles mutations ?, nous montrons de quelle manière l'histoire de la lutte bretonne doit être abordée au travers d'une double approche anthropo-historique.

Il s'agit d'une part de mettre à jour le passé d'une pratique, les étapes et les transformations qui ont jalonné et façonné sa trajectoire, défini les rôles des acteurs, la sociologie des pratiquants et des institutions au cœur de l'espace breton durant la période contemporaine (XIX^e-XXI^e siècles); alors même que la nation et la société françaises privilégient des modèles concurrents de cultures corporelles.

Il s'agit conjointement de s'attacher à l'étude des positions, discours, revendications des acteurs qui font de la lutte bretonne le lieu d'un investissement identitaire marqué et l'espace de reconstruction d'une mémoire sans cesse réactivée au nom de la *bretonnité*, de la tradition, d'un passé idéalisé, reconstruit et en partie réinventé (au sens que donnent Hobsbawm et Ranger, 1983).

Finalement, le gouren, devenu *sport traditionnel* est bien le lieu où se joue, en grande partie à partir des années trente, une complexe alchimie entre le désir de pérenniser une tradition de lutte, issue de pratiques communautaires, en reconfigurant sportivement ses usages et, d'autre part, la volonté d'en appeler à la pureté des luttes d'antan qui ont fait et font l'originalité d'une région, quitte à en ré-inventer les usages et les traditions. Une relation ambiguë entre tradition et modernité, entre passé et présent, qui, encore aujourd'hui marque de manière polémique la définition culturelle et/ou institutionnelle légitime de la lutte bretonne.

Mots clés : invention de traditions, identité collective, jeu, sportivisation, patrimonialisation.

History of *Gouren* (19th-21st centuries): Invention of Breton wrestling

Abstract

The object of this thesis is to shed light on the history of Breton wrestling, known as *Gouren*. It will also question its role in Breton culture.

It will start with a few apparently simple questions: What is *Gouren*? How does such a tradition survive the passing of time? What, significance, if any, does change have?

We will show how any history of Breton wrestling should be undertaken from an anthro-historical perspective. First of all the history of this practice must be explained with the different steps and alterations that have affected this activity and its adepts. The origins and status of the various participants and institutions at the heart of Breton society during the 19th and 21st centuries will also be shown : this at a time when France promoted different concurrent physical activities.

The roles, speeches and demands of those who have invested their time in Breton wrestling as a means of affirming Breton identity will also be studied; as will the continuously reactivated and re-invented reconstruction of an idealised past in the name of *bretonnité* (as defined by Hobsbawm and Ranger, 1983).

In conclusion *Gouren*, having, particularly during the 1930s, been recreated as a traditional sport, has become a cultural sphere containing a complex alchemy between, on the one hand the desire to perpetuate a wrestling tradition whilst adapting it to modern sports usages and yet on the other hand maintaining the perceived purity of traditional Breton customs which reinforce local identity. This creates an ambiguous relationship between tradition and modernity, past and present which to this day inspires debate concerning the cultural definition and/or institutional legitimacy of Breton wrestling.

Key words : Invention of traditions, collective identity, game, sport, heritage.