Vers une écologie de la frontière et sa dynamique à travers les usages identitaires de trois cultures physiques traditionnelles : Cas d'étude au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle

Loïc De La Croix

▶ **To cite this version:**

Loïc De La Croix. Vers une écologie de la frontière et sa dynamique à travers les usages identitaires de trois cultures physiques traditionnelles : Cas d'étude au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle. Education. Université de Bordeaux, 2019. Français. NNT : 2019BORD0340 . tel-03887719

HAL Id: tel-03887719
https://theses.hal.science/tel-03887719

Submitted on 7 Dec 2022

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 de BORDEAUX

LACES
LABORATOIRE CULTURES, EDUCATION, SOCIÉTÉS

THESE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE BORDEAUX

Présentée et soutenue le 16 décembre 2019 par

LOÏC DE LA CROIX

Vers une écologie de la *frontière* et sa dynamique à travers les usages identitaires de trois cultures physiques traditionnelles.
Cas d'étude au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle.

Thèse dirigée par Monsieur Fabien Sabatier

Ecole Doctorale : Sociétés, Politique, Santé Publique,

Spécialité : Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives

Unité de recherche : Laboratoire Cultures, Education, Sociétés 7437

JURY

Nicolas Bancel	Professeur des universités Université de Lausanne	Président du Jury
Fabien Sabatier	Professeur des universités Université de Bordeaux	Directeur de Thèse
Evelyne Combeau-Mary	Professeure des universités Université de La Réunion	Rapporteure
Tony Froissart	Professeur des universités Université de Reims	Rapporteur
Laurence Kotobi	Maîtresse de conférences, HDR Université de Bordeaux	Examinatrice
Stéphanie Rubi	Professeure des Universités Université Paris V	Examinatrice
Yvan Gastaut	Maître de conférences Université de Nice	Examinateur

« La connaissance d'une individualité historique suppose sa mise en relation avec l'universel »

Paul Veyne, 1971.

Tout aller est lointain
Tout lointain est désir

Et tout désir retour

François Cheng, 2018.

Remerciements

Au moment de mettre un point final à cette étude, mes tous premiers remerciements vont à Fabien Sabatier mon directeur de thèse. Je tiens ici à lui adresser ma sincère reconnaissance pour sa disponibilité, sa bienveillance et son exigence scientifique. Il a su, par une porte toujours ouverte, le prêt de nombreux livres ou d'innombrables échanges informels, susciter et consolider mes perspectives de recherches. Ses encouragements et la liberté qu'il m'a accordés pour explorer des horizons toujours plus lointains dans la « frontière » ont été essentiels pour mener, en confiance, ma thèse.

Ma motivation dans le « monde » de la recherche doit beaucoup aux discussions avec les enseignants-chercheurs lors des colloques, congrès ou séminaires. Mes remerciements s'adressent également à tous ceux que je côtoie à l'université de Bordeaux et notamment Eric Claverie, André Suchet, Jean François Loudcher, mais aussi ceux qui m'ont précédé sur le chemin de la thèse, Maguy Moravie, Rémi Solacroup et Jean Marie Mbolo.

Je n'oublie pas les rencontres chaleureuses, souvent décisives, avec d'autres scientifiques et tout particulièrement Jean François Bruneaud, Stéphanie Rubi et Alain Viaut. Mes remerciements vont aussi à Éric Dugas et Tony Froissart - membres de mon comité de suivi - pour leur critique constructive et leur intérêt témoigné. Enfin, j'exprime ma sincère reconnaissance à Jean Paul Callède, sociologue et chercheur au CNRS, pour le temps consacré à répondre à mes questions, le prêt d'ouvrages rares et enfin pour m'avoir suggéré de mener des enquêtes poussées dans les différentes provinces basques.

Je remercie toutes les personnes que j'ai rencontrées lors de mes enquêtes de terrain au Pays basque et qui ont accepté de livrer - des heures durant - leur vécu et parfois leurs secrets.

Merci à tous mes amis, ma belle-mère et mon beau-père, pour leurs témoignages d'affection.

Merci à mes belles-sœurs et mes frères pour leur gentillesse et leurs encouragements réguliers et tout particulièrement à Kévin - autre spécialiste de la frontière - et son expertise cartographique.

Merci à Erik Satie.

À ma mère et son énergie, à mon père et ses relectures attentives. Leur indéfectible soutien et leur tendresse furent précieux dans cette aventure.

À mes enfants, Maëlle, Tristan, Margaux et à ma femme Anne-France. Pour tous ces moments volés, pour leur *amour*, inestimable.

Résumé

Vers une écologie de la *frontière* et sa dynamique à travers les usages identitaires de trois cultures physiques traditionnelles. Cas d'étude au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle.

Cette thèse ambitionne d'utiliser l'objet *frontière* selon une démarche socio-historique au prisme des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle. Elle consiste en une mise en perspective des fonctions sociales du patrimoine dansé et joué basque - soit la Pelote basque, les Danses traditionnelles, les Jeux de Force basque - à travers le binôme antagoniste « appartenance/différenciation » à l'œuvre dans le jeu identitaire, porté par les Basques eux-mêmes et constitutif d'une *frontière* pratique et symbolique.

Dans une approche à la fois inductive et déductive, la *frontière* acquiert une pertinence historique et sociologique en étant appréhendée dans des singularités mais articulée aux larges problématiques de la reconnaissance, de la mémoire et de la mobilisation culturelle qui interrogent toutes les identités communautaires dans les sociétés contemporaines. L'objet *frontière* défini par son écologie dans un triple registre énonciatif - rapport au territoire, aux représentations collectives et au socius - offre un cadre suffisamment précis pour constituer une méthode faisant dialoguer le « réel » et une réflexion épistémologique.

Ainsi, notre sujet s'intéresse au positionnement identitaire d'une communauté régionale soumise à des phénomènes d'homogénéisation et d'acculturation, conséquences d'une modernité politique et d'une mondialisation culturelle qui s'affirment, s'amplifient et se diversifient dès la fin du XIXème siècle. Révélés à l'échelle de la nation basque ou à celle de la région, c'est par le biais des « capacités à agir » localement des individus que nous situons notre problématique. Dès lors, l'approche Wébérienne permet de qualifier la *frontière* par le biais des actions individuelles prises dans des contextes collectifs, tout en cherchant à en saisir leurs significations et leurs interactions.

Le terrain d'étude du Pays basque valide les hypothèses d'une *frontière* en tant que processus psychosocial et *partage* en prenant corps dans les usages d'une culture matérielle. Il confirme l'articulation de son externalité et de son internalité ainsi que l'opérativité de ses composantes analysées dans les dynamiques mémorielles et des processus d'endo- et d'exocatégorisation de la singularité ethnoculturelle basque. La variété des cultures physiques appréhendées par des études multisituées et le recours à des archives écrites et entretiens directs permettent de saisir leur rôle de marqueurs et d'indicateurs de l'empreinte matérielle et psychologique de la *frontière.*

Enfin, la mise en perspective par une synthèse interdisciplinaire des usages de ces pratiques dans le cadre associatif et fédéral témoigne des reconfigurations de la *frontière* et révèle toute sa dynamique comme un processus composite et historiquement situé. Elle s'inscrit au titre d'une contribution à une histoire socioculturelle des problématiques identitaires contemporaines et des phénomènes d'hybridation ethnique et culturelle.

Mots-clés : Frontière, Identité, Pays basque, Cultures physiques, Epistémologie, Modernité, Interdisciplinarité.

Abstract

Towards an ecology of *boundary* and its dynamic through identity uses of three traditional physical cultures. Case study of Basque country in the french area since the end of XIXth century.

This thesis aims to use the *boundary* object according to a socio-historical approach through the prism of identity customs in physical traditional cultures in Basque Country as part of the french space since the end of the XIXth century. It consist in giving an overview of social functions of Basque musical and dancing heritage, Basque pelota, traditional dances and strengh games, through the antagonistic duo at work " affiliation/distinction " carried by the Basque themselves, and represent a practical and symbolic *boundary*.

In an approach both inductive and deductive, the *boundary* becomes historically and sociologically relevent by being apprehended in its uniqueness, but links broad questions of recognition, memory and cultural rallying that engage all community identities in contemporary societies. Défined by its movement in three enunciation categories, the territory, collective representations and socius, the *boundary* object offers a setting accurate enough to establish a method allowing the dialogue between the "real" and an epistemological reflection.

Thereby, this theme main's interest is the identity positioning of a regional community subject to homogenisation and acculturation phenomenon due to a political modernity and a stronger cultural globalization, accentuated and diversified since the end of the XIXth century. At the scale of the Basque nation or the regional one, it's through the ability of individuals to act locally that our question is located. Consequently, the Weberian approach allows us to define the *boundary* through the individual actions in their own collective context while aiming to grasp their significations and interactions.

The Basque country field of study confirm the theory of a *boundary* as a psychosocial and sharing process taking shape in customs of material culture. It confirms the structuring of its externality and internality as well as the effectiveness of its elements, analysed amongs the memorial dynamics and process of endo and exocategorisation of the Basque ethnocultural specificity. The diversity of physical cultures apprehended by multi-sited studies, the resort of written archives and direct interviews allows us to comprehend their part as markers and indicators of the material and psychological mark of *boundary*.

Finally, putting in perspective by a interdisciplinary synthesis of the use of these customs in a federal and community context prove the reconfiguration of the *boundary* and reveal its full dynamic as a composit process, historically situated. It is part of a contribution to a sociocultural history and contemporary identity matters and ethnical and cultural hybridization phenomenon.

Keywords: Boundary, Identity, Basque country, Physical culture, Epistemological, Modernity, Interdisciplinary.

À Anne-France.

Avertissements

- Les termes « traditionnel » et « tradition » sont mis en italique lorsqu'ils renvoient à des usages militants et désignent une invention se différenciant de la coutume. Les concepts ou notions aux sens multiples sont également mis en italique.

- Les termes suivis d'un astérisque renvoient à un glossaire en fin de document.

- Les acronymes sont détaillés dans un lexique en fin de document.

- Notre terrain se situant principalement au Pays basque dans l'espace français nous employons indifféremment les termes de Pays basque, Pays basque nord ou Iparralde* pour le désigner. Lorsque nous évoquons le Pays basque dans sa totalité (espagnol et français) ou uniquement le Pays basque dans l'espace espagnol (Pays basque sud ou Hegoalde*) nous le précisons systématiquement.

- Jeux, Pelote basque, Danses et Force basque sont considérés comme noms propres et prennent toujours une majuscule.

- Les notes renvoyant à une sélection continue ou discontinue de pages d'un ouvrage seront précédées par « pp. ».

- Les notes renvoyant à une ou plusieurs pages précises d'un article seront précédées par « p. » après la sélection générale dans la revue.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS 2

RESUME 3

ABSTRACT 4

AVERTISSEMENTS 6

SOMMAIRE 7

INTRODUCTION 16

1. HISTORICITE, ECOLOGIE ET ENJEUX DE LA *FRONTIERE*. 17

2. LE CHOIX DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES : UN PRISME A L'ETUDE DES IDENTITES COMMUNAUTAIRES ET AUX PROCESSUS GLOBAUX DE FRONTIERISATION. 22

2.1. « L'identité », une notion à décliner. 23

2.2. Une histoire des usages des pratiques physiques corrélée à des perspectives globales. 26

3. L'EXIGENCE INTERDISCIPLINAIRE A L'ETUDE DE LA FRONTIERE DANS LE CHAMP DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES. 28

4. LA *FRONTIERE* ET SON ECOLOGIE COMME OBJET D'ETUDE. LE CAS REGIONAL BASQUE ET LES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES DANS L'ESPACE FRANÇAIS : UN REVELATEUR DES PROCESSUS DYNAMIQUES D'HOMOGENEISATION ET D'HETEROGENEISATION DANS LE TEMPS ?31

5. LA *FRONTIERE :* DEFINITION, CRITERISATION ET POTENTIEL HEURISTIQUE. 35

6. EXPOSE DE LA METHODE. 38

7. ANNONCE DE PLAN. 40

PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE, METHODOLOGIE ET JUSTIFICATION DE L'OBJET DE RECHERCHE. 42

CHAPITRE 1 : ÉTAT DE L'ART DES USAGES IDENTITAIRES DU SPORT, DES DANSES ET JEUX TRADITIONNELS EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES. 43

1. LES CULTURES PHYSIQUES COMME RESSOURCES IDENTITAIRES. 44

1.1. Des usages révélateurs des mutations sociétales dans le temps. 44

1.2. Circonscription des champs dédiés. 46

2. LE DOMAINE DES ETUDES COLONIALES, POSTCOLONIALES ET DE L'ETHNICITE DE LA SOCIETE FRANÇAISE : ETAT DU SAVOIR. 47

2.1. Les cultures physiques reflets et vectrices d'une domination coloniale et d'une acculturation sportive. 47

2.2. Postcolonialisme, ethnicité et hybridation des cultures physiques face à la production des identités contemporaines. 52

3. LES LIENS ENTRE SPORT, PROJETS POLITIQUES ET IDEOLOGIES. 57

3.1. Nationalisme et idéologies *:* un usage identitaire à grande échelle du sport. 57

3.2. Sport et religion. 60

4. LE DOMAINE DES ETUDES REGIONALES : ETAT DU SAVOIR. 61

4.1. Consonance des identités sportives et des identités régionales. 61

4.2. Patrimonialisation, revivalisme et identification communautaire des cultures physiques traditionnelles régionales. 63

4.3. Cas régional et démarches comparatistes. 65

5. CONSTAT ET PERSPECTIVES 66

CHAPITRE 2 : FABRIQUE GENERALE ET HISTORIQUE DE LA *FRONTIERE* 68

1. LA DEMANDE DE RECONNAISSANCE ET D'UNIVERSALISATION : DES MOTEURS HISTORIQUES CONTEMPORAINS. 69

1.1. Introduction à une fabrique générale de *frontières*. 69

1.2. Rôle des « communautés » et des « demandes de communautés » dans une fabrique générale de *frontière.* 71

2. LE PROCESSUS UNIFICATEUR PLURISECULAIRE FRANÇAIS : CONSTITUTION PROGRESSIVE D'UNE *FRONTIERE* NATIONALE ? 73

2.1. La construction « nationale » : une histoire ancienne et très contemporaine. 73

2.2. Un maillage administratif au service d'une centralisation nationale et étatique. 76

2.3. Le rôle de la « citoyenneté » et de la mobilisation culturelle dans le processus de construction d'une « communauté nationale ». 77

3. LE PROCESSUS DE MODERNISATION DES SOCIETES ET SES EFFETS SUR LES CULTURES PHYSIQUES COUTUMIERES. 80

3.1. Le poids de la *modernité* sur la diversité culturelle. 80

3.2. L'avènement et la surreprésentation du sport moderne *:* une acculturation mondiale. 83

4. LA « REGION » : INVENTION ET RECONFIGURATION D'UNE ENTITE SUBSIDIAIRE. 86

4.1. Une réalité régionale et des reconnaissances complexes..... 86

4.2. Extension de la définition de la région par le processus de frontièrisation. Entre nation et communauté d'histoire et de culture. 88

4.3. Expression identitaire « régionale » et altérité culturelle. 91

5. CULTURES PHYSIQUES ET IDENTITE CULTURELLE DANS LA FABRIQUE DE *FRONTIERE*..... 99

5.1. L'énonciation de la *frontière* dans les cultures physiques traditionnelles et dans une « ethnomotricité » régionale. 99

5.2. Culture et cultures physiques. 101

5.3. Fonction idéologique des cultures physiques et ancrage dans les sociétés d'appartenance. 104

5.4. Le rôle des cultures physiques traditionnelles dans l'altérité régionale dans et face à l'homogénéisation culturelle planétaire. 106

5.5. Résistance, hybridation et affirmation culturelle régionale *:* un phénomène mondial. 108

5.6. L'expression moderne de la tradition dans les cultures physiques « régionales » *:* une autre forme d'hybridation. 110

CHAPITRE 3 : LA *FRONTIERE*, OBJET D'HISTOIRE SOCIOCULTURELLE 113

1. CIRCONSCRIRE LA *FRONTIERE.* 114

2. CRITERISATION DE LA *FRONTIERE.*..... 117

2.1. L'indexicalité de la *frontière* 117

2.2. La matérialité de la *frontière*..... 117

2.3. L'attraction de la *frontière*..... 120

2.4. *L'épaisseur*, orientation et signification de la *frontière.* 121

2.5. *Épaisseur* et double face de la *frontière*..... 126

2.6. *Labilité* de la *frontière :* entre porosité et intensité. 127

3. DEFINITION DE LA *FRONTIERE.* 129

CHAPITRE 4 : CHOIX EPISTEMOLOGIQUE ET TERRITORIAL, METHODE ET PROBLEMATIQUE.....130

1. PROBLEMATISATION ET METHODOLOGIE. 131

1.1. Problématique générale et enjeu méthodologique. 131

1.2. La *frontière* comme « partage » : entre processus dynamique et catégorisation sociale..... 132

1.3. Choix d'une histoire ouverte..... 134

1.4. *Frontière* et interdisciplinarité. 136

1.5. L'éclairage des théories anthropologiques et sociologiques de l'ethnicité. 140

1.6. Opérativité générale de la *frontière* 143

1.7. Repérage des marqueurs d'un usage communautaire d'une culture. 144

1.8. Le nécessaire découpage par items. 146

2. IDENTITE CULTURELLE ET INDEXICALITE REGIONALE DE LA *FRONTIERE*. LE CHOIX DU PAYS BASQUE ET DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES. 147

2.1. Pays Basque, Iparralde et Euskal-Herria. 147

2.2. Choix et fonction des cultures physiques basques. 149

3. PRESENTATION DES SOURCES ET MISE EN PERSPECTIVE. 151

3.1. Circonscription et démarche générale d'utilisation des sources. 151

3.2. Détails des sources exploitées. 154

3.3. Classement et utilisation des sources et du corpus. 160

3.4. Limites et avertissements. 162

DEUXIEME PARTIE CAS D'ETUDE SUR LES USAGES IDENTITAIRES DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES AU PAYS BASQUE DANS L'ESPACE FRANÇAIS DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 166

CHAPITRE 1 : *INDEXICALITE* BASQUE DE LA *FRONTIERE* DANS L'ESPACE FRANÇAIS 167

1. LOCALISATION, DIVISIONS ET RATTACHEMENTS DU PAYS BASQUE. 168

1.1. Une construction ancienne et progressive de *frontière*s et de juridictions composites. 172

1.2. Lutte d'influence franco-espagnole et premières identifications. 173

2. LA FIXATION « NATIONALE » D'UNE ALTERITE A PARTIR DE LA FIN DU XIXEME SIECLE. .. 175

2.1. *Modernité* et expressions nationalistes de la *frontière* basque. 175

2.2. Internationalisation et densification de la cause politique et nationaliste basque à partir des années trente. 182

2.3. La prégnance du *culturel* dans l'expression en *valeur* du processus de frontièrisation au Pays basque français. 183

3. FABRICATION D'UNE EXOMEMOIRE. LE PAYS BASQUE INVENTE ET CATEGORISE PAR LES « AUTRES » DEPUIS LA FIN DU XIXE SIECLE. 186

3.1. L'exotisme régional ou le rôle du tourisme dans la diffusion d'une altérité culturelle et ethnique. 186

3.2. Le regard allochtone et scientifique sur les Basques et le Pays basque. 203

CHAPITRE 2 : LA *MATERIALITE :* L'EXPRESSION CONCRETE DE LA *FRONTIERE* ANALYSEE AU PRISME DES USAGES EN *COUTUME* DES CULTURES PHYSIQUES BASQUES. 218

1. PRESENCE ET IDENTIFICATION DE LA *FRONTIERE* PAR USAGES EN *COUTUME* D'UNE CULTURE MATERIELLE. 219

Une matérialité physique et sportive basque *:* l'expression *technique* et interne de la *frontière*. Fonction mémorielle, choix des pratiques et localités étudiées. 221

2. LE CHAMP DE LA DANSE TRADITIONNELLE BASQUE ET SES CONTEXTES D'EXPRESSIONS SINGULIERS DANS LE PERIMETRE COMMUNAUTAIRE. 222

2.1. Les « Sauts basques » et les fêtes *:* des techniques dansées en tant que *partage* lors des rassemblements communautaires. 223

2.2. Les réseaux fédéraux, les groupes de Danse et les événements comme supports actifs des usages en *coutume* depuis la fin du XIXème siècle au Pays basque français. 238

3. L'EMPREINTE ASSOCIATIVE, SPATIALE ET TECHNIQUE DE LA *FRONTIERE* PAR USAGES COUTUMIERS DE LA PELOTE BASQUE..... 251

3.1. Individuation collective et « basquisation » du jeu de Pelote. Constitution d'une singularité instrumentale et communautaire. 251

3.2. Visibilité singulière et hétérogénéité des *espaces* de jeux de Pelote basque..... 255

3.3. *Frontière* par diversité des modalités de Jeux de Pelote basque et leur singularité matérielle. 258

3.4. L'implantation *locale* et coutumière de la Pelote basque. Variété et densité de ses réseaux de transmission..... 267

3.5. Localisation des usages en *coutume* de la Pelote et diffusion « nationale » et internationale .. 283

4. DES JEUX RURAUX A LA COMPETITION *:* TRAJECTOIRE DES USAGES LUDIQUES ET COUTUMIERS DE LA « FORCE BASQUE » EN IPARRALDE*. 291

4.1. Les jeux de *force,* témoignage et continuité du rapport singulier des Basques à la ruralité. 291

4.2. Déclinaison des jeux coutumiers de « Force basque » 294

4.3. Définition et essai de typologie chronologique de la *force* à travers les Jeux basques. 297

4.4. Les modes d'expression de la « Force basque » *:* entre défis, spectacle festif et compétition sportive depuis la fin du XIXème siècle. 301

CHAPITRE 3 : USAGES EN *VALEUR* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES BASQUES DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE DANS L'ESPACE FRANÇAIS.....306

1. LES USAGES EN *VALEUR* DE LA *FRONTIERE* BASQUE *:* ENTRE IDENTIFICATION COMMUNAUTAIRE ET MARQUEURS D'UNE IDENTITE CULTURELLE REGIONALE. 307

2. *PUBLICISATION* ET MISE EN SCENE DE LA *TRADITION* A TRAVERS LES CULTURES PHYSIQUES BASQUES DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 310

2.1. Participation et appropriation du public basque des éléments du répertoire *traditionnel* dansé depuis les années soixante-dix. 313

2.2. La Korrika*, une course à pied en *valeur* qui délimite le Pays basque depuis 1980 316

2.3. L'exposition d'un Pays basque unifié et de son patrimoine joué et dansé à travers les rassemblements fédéraux depuis 1921. 317

3. LE REVIVALISME DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES VECTEUR DE LA PERSISTANCE D'UNE SINGULARITE TECHNIQUE ET ETHNIQUE DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 320

3.1. Les dispositifs *rétentionnels* en *valeur* dans les clubs de Pelote basque depuis le premier quart du XXème siècle en Iparralde..... 320

3.2. Le regard et l'engagement allochtone dans le maintien de la singularité *ethnique* de la Pelote basque. Le cas des dirigeants et joueurs du club de Pelote basque d'Hossegor dans les Landes. 325

3.3. La mise en valeur et la « défense » d'une Pelote *traditionnelle* et ethnicisée. 327

3.4. Réactions « face » aux transformations techniques et aux influences extérieures..... 329

3.5. Continuité des démarches en *valeur* des acteurs de la Danse traditionnelle basque pour maintenir et réactiver le patrimoine technique depuis les années soixante. 332

3.6. La « Lutte » basque, expression en *valeur* d'une *tradition inventée* depuis 2007. 340

4. LE ROLE DE L'EXPRESSION MILITANTE ET POLITIQUE DE LA *BASQUITE* DANS LA *FRONTIERE* A TRAVERS LES CULTURES PHYSIQUES *TRADITIONNELLES*. 344

4.1. L'usage en *valeur* de la langue et le rôle de l'école dans l'ethnicité des cultures physiques basques depuis 1969. 344

4.2. La place de la Danse traditionnelle dans l'expression d'une *basquité* militante. 349

4.3. L'ethnicité en *valeur* de la Fédération de Pelote basque et du Comité régional du Pays basque depuis 1921. 357

4.4. L'expressivité associative et militante des cultures physiques basques depuis 1935. 370

***5.* ASYMETRIES DES *LOCALITES*, BASQUITE DELOCALISEE ET USAGE EN *VALEUR* DES CULTURES PHYSIQUES *TRADITIONNELLES*. 385**

5.1. La défense d'une *basquité* dans les communautés dé-*localisées*. 385

5.2. Superposition identitaire et perspective *locale* dans le processus de *frontièrisation* en valeur. 389

6. SYNTHESE GENERALE SUR LES USAGES EN *VALEUR* ET LEUR INFLUENCE SUR LA *FRONTIERE*. 395

CHAPITRE 4 : USAGES EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES EN IPARRALDE* DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 397

1. DES PROJECTIONS EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES ET SPORTIVES BASQUES. 398

2. LA PELOTE BASQUE, LES AMBITIONS SPORTIVES ET UNIVERSELLES D'UNE PRATIQUE PHYSIQUE REGIONALE ET COUTUMIERE DEPUIS 1921. 403

2.1. Le processus de fédéralisation *:* une structuration nationale et internationale favorable à un détachement de l'empreinte ethnoculturelle ? 403

2.2. L'autonomisation sportive et la structuration des modes de transmission des pratiques en *coutume* de la Pelote basque depuis 1921 418

2.3. Le rôle de l'école dans le processus de normalisation de la Pelote basque depuis les années soixante-dix. 434

3. LES USAGES EN FINALITES DE LA DANSE TRADITIONNELLE BASQUE DEPUIS LE PREMIER QUART DU XXEME SIECLE *:* ENTRE *SPORTIFICATION* ET FOLKLORISATION. 440

3.1. Le processus de fédéralisation et la reconnaissance partielle ou totale des institutions comme agent d'uniformisation culturelle et « française » depuis 1965. 440

3.2. Vers une *sportification* et une normalisation de la Danse traditionnelle basque depuis l'entre-deux-guerres. Le glissement vers la Danse contemporaine ? 448

4. LES JEUX TRADITIONNELS DE « FORCE BASQUE », ENTRE INSTITUTIONNALISATION ET VOLONTE DE RECONNAISSANCE SPORTIVE DEPUIS 1951. 465

Fédéralisation et *sportification* de la « Force basque ». 469

5. SYNTHESE GENERALE SUR LES USAGES EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES ET LEUR INFLUENCE SUR LA *FRONTIERE*. 474

CHAPITRE 5 : LA *LABILITE* DE LA *FRONTIERE* PAR RECONFIGURATION DE SES COMPOSANTES AU PAYS BASQUE DEPUIS LA FIN DU XIXE SIECLE DANS L'ESPACE FRANÇAIS 476

1. DE LA FIN DU XIXEME SIECLE JUSQU'AUX ANNEES CINQUANTE *:* L'EXPRESSION COUTUMIERE D'UNE *BASQUITE* ET SON ROLE EN TANT QUE SUPPORT DE L'AFFIRMATION D'UN PAYS BASQUE « NATIONAL » FACE A L'ACCULTURATION FRANÇAISE. 478

1.1. Empreinte coutumière d'une singularité culturelle et endo- et exocatégorisation de la *basquité*. 478

1.2. Le début d'une tension sur la *frontière* par acculturation française et universalisme culturel. . 485

1.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* entre la fin du XIXème siècle et le début des années soixante. 494

2. DES ANNEES SOIXANTE AUX ANNEES QUATRE-VINGT-DIX : INTENSIFICATION ET EXPANSION DE LA *FRONTIERE*. 497

2.1. Une *frontière* plus *épaisse* par l'affirmation en *valeur* des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles basques. 497

2.2. Pondération de la *frontière* par des ruptures en termes de transmission, de spectacularisation et de rationalisation..... 511

2.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années soixante aux années quatre-vingt-dix. 517

3. DES ANNEES QUATRE-VINGT-DIX A NOS JOURS : ENTRE PERENNITE DE LA *FRONTIERE* ET SUPERPOSITION IDENTITAIRE BASQUE ET FRANÇAISE. 520

3.1. Vers une normalisation culturelle par une reconnaissance institutionnelle élargie des cultures physiques traditionnelles basques. 521

3.2. Persistance de la *frontière* par maintien d'un agir ethnique et d'une visibilité toujours plus étendue de la basquité depuis la fin du XXème siècle..... 534

3.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années quatre-vingt-dix à nos jours..... 545

CONCLUSION.....548

1. RAPPEL SUR LES ENJEUX EPISTEMOLOGIQUES ET DISCIPLINAIRES. LA *FRONTIERE*, UN OUTIL HEURISTIQUE POUR L'ETUDE DES IDENTITES DANS LE MONDE CONTEMPORAIN PERÇUES A TRAVERS LE CAS « REGIONAL » ET LES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES..... 549

2. LA NATURE OPERATOIRE ET METHODOLOGIQUE DU PROCESSUS DE FRONTIERISATION DANS LE TEMPS. 551

3. CONCRETION DE LA *FRONTIERE* ET OPERATIVITE DE SES COMPOSANTES PAR LE CHOIX DES CULTURES PHYSIQUES ET DU CAS REGIONAL FACE ET DANS DES PROCESSUS ACCULTURATEURS. 553

4. L'INTERET D'INCARNER LA *FRONTIERE* DANS LE TEMPS AU PAYS BASQUE DANS L'ESPACE FRANÇAIS ET PAR LE BIAIS DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES BASQUES..... 556

5. DYNAMIQUE ET ECOLOGIE DE LA *FRONTIERE* DANS LES PROCESSUS MEMORIELS ET LA MOBILISATION CULTURELLE AU PAYS BASQUE NORD. 558

6. REPERER ET VALIDER LA CONSISTANCE DE LA *FRONTIERE* EN IPARRALDE* EN EVITANT TOUTE CATEGORISATION FORMELLE DANS LA DUREE PAR SA *LABILITE*. 560

7. INSCRIPTION DE LA *FRONTIERE* DANS LE TEMPS. 563

8. POTENTIEL HEURISTIQUE ET PERSPECTIVE D'EXTENSION DE L'OBJET A DE FUTURES RECHERCHES. 565

GLOSSAIRE 568

TABLE DES ABREVIATIONS.....573
TABLE DES MATIERES.....574
TABLES DES ILLUSTRATIONS 586

1. FIGURES 586
2. TABLEAUX 588

BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....589

BIBLIOGRAPHIE.....590
FONDS D'ARCHIVES CONSULTES.....614
JOURNAUX REGIONAUX, REVUE FEDERALE DE LA FFPB* ET REVUE EP.S.....615
WEBOGRAPHIE.....617
LISTE DES ENTRETIENS.....620

3. ENTRETIENS REALISES 620
4. TEMOIGNAGES ISSUS D'ARCHIVES DE PRESSE..... 623
5. AUTRES ENTRETIENS UTILISES. 623

INTRODUCTION

1. Historicité, écologie et enjeux de la *frontière*.

Cette thèse ambitionne d'utiliser l'objet *frontière* selon une démarche socio-historique par le prisme des usages identitaires des cultures physiques au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle. Il s'agit de penser et d'expérimenter un objet interdisciplinaire qui articule localité et globalité ; celui-ci s'inscrit dans une réflexion sur les grands processus d'homogénéisation et d'hétérogénéisation à l'œuvre dans le monde contemporain. L'enjeu consiste donc en une mise en perspective des fonctions sociales du patrimoine dansé et joué basque à travers le binôme antagoniste « appartenance/différenciation » à l'œuvre dans le jeu identitaire, porté par les Basques eux-mêmes et constitutif de *frontière*s pratiques et symboliques. Cet objet à dominante socio-historique s'intéresse au positionnement identitaire d'une communauté[1] soumise à des phénomènes d'homogénéisation conséquence d'une modernité politique et d'une mondialisation[2] culturelle qui s'affirment, se diversifient et s'amplifient depuis la fin du XIXème siècle. Révélés à l'échelle de la nation ou à celle de la région, c'est toutefois par le biais de « capacités à agir » des individus que nous situons notre approche. La conception Wébérienne prend ici toute son importance en permettant une qualification des actions individuelles dans des contextes collectifs tout en essayant d'en saisir les significations et leurs interactions dans trois registres écologiques[3] *:* leur rapport au territoire, aux représentations collectives et au socius[4].

En tant que concept heuristique, la *frontière* offre-t-elle le moyen de mettre à jour un ensemble de processus complexes ou au moins transverses à l'« identité », domaine majeur de recherche en sciences humaines et sociales ? Le recours à l'anthropologie et la sociologie dans une approche historique et intégrée s'est imposée pour articuler notre étude autour de quatre notions centrales *:* le temps, les configurations, la mémoire et les individus dans leurs interactions. Dès lors, l'analyse sociale et historique d'une communauté se centre sur les actions significatives d'individus - pris comme acteurs et

[1] Considéré ici dans un premier temps comme un groupe humain en condition minoritaire.

[2] Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Repères 260, Paris : La Découverte, 1999.

[3] Guattari, Félix, *Les trois écologies*, Collection L'Espace critique, Paris : Éditions Galilée, 1989.

[4] Relatif aux individus et à leurs interactions en société.

vecteurs historiques[1] - qui se combinent dans des relations sociales de *sociation* ou de *communalisation*[2] et forment une *frontière* par leurs singularités et leurs mobilisations culturelles. Ce *partage*[3] délimite un périmètre pratique et psychologique et donne à la *frontière* une double face[4] *:* la première, interne, construite par le groupe autour de sa propre singularité et une autre, externe, qui situe le groupe face et par rapport à un « autre », nourrie par un mécanisme de différenciation, d'endo- et d'exocatégorisation ou d'opposition consciente. La *frontière* considérée à partir de cette double valence permet de saisir la variabilité d'une identité collective et l'aptitude d'un groupe humain à se définir, à se reconnaître et à se différencier. Celle-ci, dans le cas basque, s'entend non comme une barrière mais comme une marque de polarisation identitaire et se définit comme processus psychosocial de partition créant un « nous » basque et des « autres » non-basques à travers une mobilisation culturelle, l'ensemble caractérisant une ethnicité, ici une *basquité*[5].

Notre approche vise donc à appréhender les constructions sociales à partir de grands processus générateurs d'altérités que sont le besoin de reconnaissance, les mécanismes de perpétuation culturelle et les dynamiques mémorielles nouées à la conscience d'une culture matérielle singulière, tous situés dans des contextes historiques et spatiaux précis[6]. Ainsi, écrire une histoire au plus près des hommes et de leurs pratiques ou « History from below », chère à l'historien Anglais Edward Palmer Thompson[7], ne se départit pas d'une mise en perspective autour d'enjeux généraux qui traversent les

---

[1] Antoine Prost, « Les acteurs dans l'histoire » dans Ruano-Borbalan, Jean-Claude, éd., *L'histoire aujourd'hui* : *nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, pp. 413-421.

[2] Ces deux types de relations sociales sont caractérisées et définies par Max Weber. Les *communalisations* renvoient à l'orientation des actions sociales en fonction des attributs culturels en commun et par rapport au sentiment d'une origine commune. Les *sociations* correspondent aux actions sociales définies par leur seul objectif en *finalité* c'est à dire par un compromis d'intérêt motivé sur un calcul rationnel couts/avantages. Weber, Max, *Économie et société.* Tome premier, Paris : Pocket, 1995, pp.78-82.

[3] Gregory Bateson avance la notion de *schismogenèse.* « Contact culturel et schismogenèse », *Vers une écologie de l'esprit,* tome I*,* Paris : Seuil, 1995, pp. 91-105.

[4] Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières une théorie constructiviste, relationnelle, matérialiste et transversale*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016.

[5] La *basquité* se définit comme l'ensemble des traits et des représentations qualifiant l'appartenance basque. Pierre Bidart, « Héritage, dynamique et tension au Pays basque français », *Ethnologie française*, vol.33, nº 3, 2003, pp. 443-450, p. 444.

[6] Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris : Gallimard, 2009, p.18.

[7] Voir notamment Thompson, Edward Palmer, *Les usages de la coutume* : *traditions et résistances populaires en Angleterre*, XVIIe-XIXe siècle. Paris : EHESS : Gallimard : Seuil, 2015.

sociétés contemporaines précisément par des hybridations, des mobilisations culturelles, des *publicisations* et des résistances communautaires face à une mondialisation de la culture portée par des systèmes économiques et politiques globaux[1]. Ce rapprochement épistémologique entre le local et le transversal par une interdisciplinarité nous rapproche aussi du courant historiographique de l'histoire complète[2] voire globale qui dévoilent de grandes trajectoires humaines et culturelles façonnées par des processus transfrontaliers et universels. Plus précisément, nous nous situons dans une histoire contemporaine qui tente de saisir, à partir du sens de leurs actions sociales, la façon dont les individus mobilisent dans le temps un *patrimoine ethnomoteur*.

La question de l'altérité se trouve ici immédiatement investie à l'aune de la singularité des cultures matérielles elles-mêmes dans leur formes[3] mais plus encore dans les usages communautaires qui en sont faits et leur investissement symbolique. La distinction et la formalisation notamment en finalité ou en valeur[4] qualifient les mutations des pratiques comme témoins et supports aux phénomènes d'altérité et d'uniformisation. L'étude d'une minorité mais plus précisément de ses trajectoires socio-historiques imposent nécessairement une prise en compte d'une pluralité de facteurs concernant les représentations collectives *:* le spatial, le culturel, le politique, le social, tous traversés par la question de « l'infra » ou du « sub », préfixes qui deviennent substantifs à mesure de leur emploi systématique pour analyser une situation minoritaire.

Une minorité se définit avant tout comme un groupe restreint d'individus qui selon les points de vue peut prendre plusieurs dénominations *:* peuple, groupe ethnique, communauté, société. Le dénominateur commun serait celui de la situation périphérique de ces groupes d'individus qui s'opposent, se différencient et se définissent au regard d'une majorité ou d'un *autre* par des interactions. Interpréter le minoritaire dans le temps nécessite une considération conjointe des jeux de pouvoir et de reconnaissance à l'échelle locale, nationale mais aussi internationale dans un contexte d'universalisation des idées,

---

[1] Fukuyama Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1996. Sabatier Fabien, *Les cultures physiques et leurs frontières dans le monde contemporain : essai d'histoire comparée*, Reims : EPURE, 2015.

[2] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire* : *texte intégral*, Points Histoire 226, Paris : Ed. du Seuil, 2015(1971), p. 379.

[3] Ory, Pascal, « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 16, 1987, pp. 67-82.

[4] En référence à la typologie des actions sociales de Max Weber, *Économie et société,* 1995 (1922), *op. cit.,* p. 55.

de la culture et des structures économiques et politiques. N'assistons-nous pas actuellement à des poussées identitaires plurielles révélatrices d'une dynamique collective de « résistance » et d'affirmation culturelle à différentes échelles ? Et ne sont-elles pas la traduction d'une reconfiguration des appartenances et des schismes dans le monde contemporain[1] ? Dès lors, penser le minoritaire c'est penser aussi le processus de *modernité* au plan philosophique, politique, culturel et social non seulement par sa propension à uniformiser voire standardiser mais aussi à créer des espaces contraires dans lesquels agissent les minorités.

Ainsi, les minorités prises comme « communautés » peuvent s'observer au regard des demandes de reconnaissance[2], du désir ou du déni mémoriel[3] et des dispositifs collectifs mis en place pour faire connaître leur singularité mais aussi pour se re-connaître. Ces positionnements constituent autant d'*indexicalités* à partir desquelles prennent corps l'expression d'une différence. Celles-ci peuvent s'observer à des échelles très différentes et dans des contextes eux-mêmes très variés à l'image des positionnements nationaux face à ce qui est vécu comme des ingérences modernes issues des situations coloniales imposées par un état-nation, ici la France, et des anciens pays coloniaux en général[4]. À un tout autre niveau, les manifestations identitaires infranationales des communautés issues de l'immigration peuvent répondre aussi à des logiques transnationales précisément par le lien qu'elles entretiennent entre elles par une condition diasporique, des trajectoires et des origines communes. Enfin, la subdivision administrative alliée à une réalité ethnolinguistique distinguent aussi une territorialité à certaines communautés régionales dont l'actualité récente démontre toute la vitalité et la diversité des expressions identitaires, entre affirmation culturelle et volonté sécessionniste. Les exemples sont nombreux : la Catalogne vis à vis de l'Espagne, la région du Piémont en Italie du nord, la Corse pour la France avec les succès des nationalistes aux dernières élections territoriales[5] ou le Pays Basque - principalement sud - dont la lutte armée pour une indépendance et

---

[1] Todorov, Tzvetan. « Les identités collectives » dans *La peur des barbares* : *au-delà du choc des civilisations*, Paris : R. Laffont, 2008, pp. 81-129.

[2] Taylor, Charles, *Les sources du moi* : *la formation de l'identité moderne*, Paris : Éditions du Seuil, 1998.

[3] Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard, et Sandrine Lemaire, éds, *La fracture coloniale*, Paris : La Découverte, 2005.

[4] L'Ecosse par exemple a demandé le 31 Mars 2017 à l'Angleterre par l'intermédiaire de son premier ministre Nicola Sturgeon l'organisation d'un référendum sur son indépendance.

[5] Élections territoriales françaises le 10 Décembre 2017.

une reconnaissance par rapport à l'Espagne et à la France fut menée depuis 1959 et a pris fin très récemment en mai 2018.

Cet alter groupe qualifié, défini par lui-même et les autres, nourrit sa différence et ses revivalismes dans le temps par un sentiment de domination, d'abandon ou de dépossession culturelle. Toutefois cette différence peut aussi s'exprimer par la perpétuation de formes culturelles ne mettant pas obligatoirement en jeu un rapport de pouvoir ou de domination. Elle peut se situer aussi dans des lieux, des techniques, des formes de sociabilités qui constituent la dimension concrète d'une différence sans être l'objet d'une conscience à la fois sur sa fonction différenciatrice ou de sa rareté. Les activités physiques et sportives précisément détiennent leur propre historicité et singularité à travers les espaces investis et les techniques ; elles deviennent *traditionnelles* lorsqu'elles sont suffisamment reconnues et symboliques pour devenir des traits culturels transmis, réinventés[1] et perpétués.

L'enjeu consiste dès lors à repérer des permanences et des disjonctions depuis la fin du XIXème siècle, pour notre cas au Pays Basque dans l'espace français. Il s'agit de saisir les identités définies par des expressions plurielles et une singularité ethnoculturelle participant à l'établissement de *frontières* qui distinguent des « eux » et des « autres » [2]. Autrement dit, il convient d'analyser cet alter ensemble à partir de ses histoires, des héritages et de ses reconfigurations au regard des contextes sociohistoriques du monde contemporain récent pour en saisir les dynamiques. Le lien qui unit les individus et définit leur appartenance culturelle par les usages, ici de pratiques physiques, constituent l'angle et le support de notre démarche herméneutique et réflexive.

[1] Hobsbawm, Éric, « Inventer des traditions » dans Hobsbawm, Éric et Ranger Terrence, éds., *L'invention de la tradition*, Paris : Ed. Amsterdam, 2012, (1983), pp. 27-42.

[2] Voir Barth, Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières » dans Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris : P.U.F, 2012, pp. 205-248.

2. Le choix des cultures physiques traditionnelles : un prisme à l'étude des identités communautaires et aux processus globaux de frontièrisation.

Le sport et les pratiques physiques sont-ils des cultures et légitimes à ce titre en tant qu'objet d'étude ? Le sport moderne[1], fait social universel, est certes représenté à l'échelle du monde mais ne représente finalement qu'une partie des cultures physiques dont l'amplitude des pratiques se décline à l'infini. L'acception anthropologique[2] de la culture, résumée ici très brièvement comme un ensemble de savoirs et de valeurs associés à des domaines réguliers de pratiques, intègre bien les pratiques physiques en tant que pratiques culturelles au même titre que la littérature, la gastronomie ou les arts par exemple. Elles sont toutes le résultat d'actions humaines identifiées associant dimensions psychologiques, sociales et matérielles. Les travaux pionniers de Marcel Mauss ont démontré l'imbrication des « techniques du corps » [3] - terme générique - dans les sociétés auxquelles elles appartiennent. Celles-ci prises comme autant d'actions motrices identifiées et enchâssées dans un contexte social et historique précis peuvent être spécifiées en tant que cultures physiques *traditionnelles* ou coutumières par le lien entretenu avec une société et un groupe humain défini. Elles expriment aussi le désir de perpétuer leurs lieux, leurs formes, leurs règlements, leurs spectacles contribuant à un patrimoine culturel voire ethnoculturel. Ainsi, en tant que fait social et par leur présence considérable dans toutes les sociétés humaines[4], les cultures physiques dans leur dimension concrète et la diversité de leurs usages dont elles sont l'objet permettent d'évaluer la matérialité de l'identité et le jeu de *frontière* entre subjectivité de l'appartenance et objectivité de l'identification[5]. Elles apparaissent à la fois comme ressources pour alimenter l'appartenance à une communauté mais aussi comme un matériau original pour identifier et comprendre les volontés de reconnaissance en

---

[1] Rappelons que le sport est devenu depuis la fin des années soixante-dix un objet d'étude largement investi en Histoire et dans toutes les sciences humaines et sociales en général.

[2] Herskovits Melville J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : Payot, 1967, p. 18.

[3] Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 2012 (1936), pp. 332-386.

[4] Huizinga, Johan, *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, 2016 (1938).

[5] Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle : mais nous défendons les ressources d'une culture, Cave canem,* Paris : L'Herne, 2016.

renfermant conjointement une histoire et une mémoire[1]. Elles ont une dimension objective au plus près des faits et des événements et une dimension subjective relative, elle, aux représentations internes et externes et aux sentiments d'appartenance.

Il ne s'agit pas de figer les attributs symboliques dans une immuabilité qui s'inscrirait dans une démarche essentialiste, primordialiste voire culturaliste[2]. Définir, enfermer et indexer les groupes minoritaires à des caractéristiques intemporelles irait à rebours de leur histoire construite sur des co-influences, de sentiments d'appartenance pluriels, en tous les cas sur des reconfigurations identitaires d'ordres culturels, politiques ou sociaux. Interroger les pratiques du corps mais plus encore ses usages s'inscrit donc dans une réflexion plus générale sur le caractère variable de l'identité soumises à des interactions sociales et au double principe de la construction d'un entre-soi et celui relatif aux actions menées pour se différencier. Toutefois, appréhender le dynamisme et la variabilité d'une culture minoritaire mais plus encore ses usages par des *acteurs* rapporte la *frontière* à une dimension subjective qui « situe » des pratiques et des hommes. Cette subjectivité vise à mettre en perspective l'identification à une collectivité et la prise en compte, sensible, des représentations et de l'expérience vécue des individus. L'identité culturelle comprend donc une valence concrète - celle de la langue, du territoire, des pratiques physiques - qui existent en dehors des individus et une autre plus subjective liée à la perception d'un « nous ». La conjugaison à la fois d'un fait culturel commun associé à des sentiments d'appartenance supports d'actions sociales par un groupe minoritaire permet de saisir le sens de l'appartenance culturelle et d'interpréter l'identité en tant que catégorie de pratique sociale et catégorie d'analyse sociale[3].

2.1. **« L'identité », une notion à décliner.**

L'identité doit être immédiatement située et déclinée à défaut de pouvoir la circonscrire totalement. Une première déclinaison s'applique à l'état-nation et le moment historique où l'identité devient nationale[4], en France sous la Troisième République. Cette

---

[1] Nora, Pierre, « Entre mémoire et histoire » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire* : *la République, la Nation, les France,* Quarto. Paris : Gallimard, 2004, pp. 23-49.

[2] Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris : La Découverte, 2013, p. 98.

[3] Brubaker, Rogers, « Au-delà de « l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.139, n°4, 2001, pp. 66-85.

[4] Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe, XVIIIe-XXe siècle*, Paris : Seuil, 2001.

expression verticale de l'identité sera adoptée par nombre de groupes territoriaux pour constituer des « nations-régions » *:* ne parle-t-on pas de nation Basque, de nation Corse ou de nation Bretonne[1] ? Derrière cette formulation politique de l'identité dans laquelle se retrouvent les attributs du nationalisme électif et civique, une formulation plus organique et horizontale coexiste et prend corps dans celle de « communauté nationale » [2]. Celle-ci renvoie à la volonté de vivre ensemble[3] et au sentiment d'appartenance à grande échelle alimenté notamment par une symbolique, des manifestations et des souvenirs qui ont engagé l'ensemble de la nation. Cette expression politique et psychosociale de l'identité est concomitante de l'avènement d'une *modernité* qui rend globaux à la fois les systèmes économiques et les valeurs liées à la démocratie. De plus, la *modernité* reste consubstantiellement caractérisée par une culture de masse à laquelle appartient et participe le sport moderne dans un processus de standardisation, et d'homogénéisation des pratiques. La figure de l'individu en quête de nouvelles appartenances plus labiles et plurielles dans les sociétés modernes reconfigure l'identité à partir du sentiment d'insécurité face à la flexibilité du monde du travail ou des formes de délitement sociaux lorsque les relations d'interconnaissance disparaissent dans l'anonymat des vies urbaines[4]. L'identité de l'individu contemporain apparait donc dans toute son ambivalence à partir d'une adhésion complète à une *modernité* qui tend à déliter les appartenances tout en restant attaché à des appartenances superposées étatiques et locales.

Les Basques n'échappent pas à cette complexité identitaire qui transparait dans les engagements pluriels des individus en tant qu'agents ou acteurs[5] dans les pratiques physiques et artistiques traditionnelles. La *tradition* inventée ou coutumière fait figure ici de lien entre les perpétuations - militantes ou non - d'un sentiment d'appartenance et d'une communauté de pratiques. Elle se présente comme une composante centrale dans la définition et les marques d'une identité culturelle qui use d'une symbolique et de

---

[1] Gabastou, André, éd. *Nations basques* : *peuple mythique, aventure universelle*. Autrement Série monde, H.s., 75, Paris : Éd. Autrement, 1994.

[2] Anderson, Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte/Poche, 2002.

[3] Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation* ? Paris : Ed. Mille et une nuits, 2010 (1882).

[4] Bauman, Zygmunt, *Identité*, Paris : L'Herne, 2010.

[5] Dubar, Claude, « Les sociologues face au langage et à l'individu », *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3, 2007, pp. 29-43.

formes de pratiques communautaires. L'identité renvoie alors à la façon dont les Basques considèrent, se représentent et vivent cette « appartenance » qui prend plusieurs visages *:* liée au territoire, à une origine commune ou au partage d'une culture. La part concrète de l'identité se retrouve dans la langue, les lieux et les activités culturelles à partir desquels ils se reconnaissent et sont reconnus ; elle précise le rôle de la culture dans le phénomène de similitude/dissimilitude des groupes humains. L'identité culturelle s'interroge plus ici à travers une identité par le culturel qu'une identité de la culture elle-même. Cette dernière renverrait à des conceptions primordialistes ou culturalistes, conceptions par lesquelles l'identité prendrait inévitablement une dimension essentialiste c'est à dire subordonnée au primat d'une parenté biologique ou d'une culture considérée comme fixe et seule garante de l'appartenance. Néanmoins, si toute culture reste soumise à un jeu de co-influence et de variations, les réalités culturelles sont tout autant la marque de permanences et de conservations qui font toute la diversité du monde[1].

Ainsi, l'identité culturelle permet de qualifier « l'identité » à partir de la singularité de ses expressions concrètes mais aussi par son altérité. Cette singularité renvoie au différent culturel et l'altérité, vue ici à travers l'usage d'une culture matérielle, au positionnement des individus par rapport à ce qu'ils ressentent comme extérieur à eux. La question de l'altérité, donc du rapport aux autres ou à des formes culturelles majoritaires précise encore la notion d'identité. L'engagement des acteurs, la mobilisation des consciences ou la perpétuation collective d'une différence vécue, participent de cette qualification de l'identité et de l'altérité vécue ou pensée singulières. Ici, les théories de l'ethnicité[2] apportent un éclairage sur le positionnement identitaire d'une communauté dans son rapport à une origine commune. Éloignée de l'ethnie, l'ethnicité en anthropologie se fonde sur une polarisation des groupes à partir d'une origine réelle ou putative et interrogent les positionnements communautaires dont certains précisément à partir de l'usage d'une culture[3]. L'identité ethnique se qualifie donc à partir d'une croyance en une origine réelle ou supposée, d'une « saillance » donc une mise en relief de traits culturels, la fixation de symboles identitaires autour de mythes

[1] Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, 2009, *op. cit.,* p. 61.

[2] Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op.cit.*

[3] Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […], 2016, *op.cit.*

et le positionnement par *frontière* de groupes humains à travers une catégorisation interne et externe.

2.2. **Une histoire des usages des pratiques physiques corrélée à des perspectives globales.**

Cette histoire du *différent* dans une perspective interdisciplinaire[1] ambitionne donc de revisiter l'histoire d'une « région » et de s'inscrire conjointement dans une réflexion globale sur la place des minorités face aux phénomènes d'uniformisation opérant par acculturation, produits d'actions politiques et culturelles des états-nations et des systèmes économiques et industriels mondiaux. Cette histoire d'une « région » - ou d'un monde dans le monde - peut rejoindre des courants historiographiques comme l'histoire globale[2] qui ambitionnent de rapprocher les histoires locales, toujours singulières, à travers des axes et des problématiques questionnant et explicitant les processus sociaux nées des différences et des homogénéisations. Ainsi, les *frontières* fondées sur des altérités et des appartenances culturelles se construisent dans des contextes socio-historiques très variés mais répondent et se retrouvent dans des enjeux et des problématiques de reconnaissance communes[3]. La question du minoritaire et les mouvements sociaux animés par un désir de « reconnaissance » dans la période contemporaine se traduisent par des revendications et processus aux échelles de la nation, des régions, des diasporas, des groupes ethniques voire des continents. S'établit une consonance dans un triple phénomène *:* les mouvements de revendication ou de revivalisme, les dynamiques héritées des histoires particulières et le débat engagé sur la place donnée à ces minorités. Ces rapports de forces, ces réveils mémoriels et ces trajectoires de communautés d'histoire et de culture[4] toutes regroupées ici sous l'adjectif minoritaire relèvent d'histoires « situées » dont les études sociologiques, historiques et anthropologiques doivent rendre compte le plus fidèlement possible dans toute leur subjectivité et spécificité. Ainsi, la caractérisation des processus alimentant les conditions

[1] Kleinpeter, Édouard, « Taxinomie critique de l'interdisciplinarité », *Hermès*, *La Revue*, vol. 67, no. 3, 2013, pp.123-129.

[2] Norel, Philippe, et Laurent Testot, éds., *Une histoire du monde global*, Ouvrages de synthèse, Auxerre : Éditions Sciences humaines, 2012.

[3] Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Gallimard, 2015.

[4] Brubaker, Rogers. « Au-delà de l'identité », 2001, *op.cit.*

de revendication et les manifestations de la différence de groupes humains ne subsume pas les histoires singulières dans une démarche conceptuelle panoramique mais dans mise en perspective qui intègre leur historicité pour contribuer à qualifier la variété des dynamiques identitaires dans le monde contemporain.

L'usage de la culture à la fois par le sentiment d'appartenance qui lie les hommes entre eux mais aussi par le support qu'elle représente dans ses manifestations associatives donne une dimension complémentaire et concrète à cette démarche. Le sport et les cultures physiques *sportivisées*, en général loin d'être neutres, représentent ce mouvement uniformisateur aux codes universels qui se traduit par des compétitions de type égalitaire, une codification et une institutionnalisation participant, dans son hégémonie planétaire, à une acculturation qui ne dit pas son nom. Mais outre cette traduction concrète, le sport, enfant de la *modernité*, draine des valeurs liées à la compétition, à la performance qui promeuvent un idéal moderne d'individu[1] axé prioritairement aux seuls desseins individuels et partiellement détaché de ses appartenances locales. Le sport moderne se découvre aussi instrument et porteur d'une mission intégratrice dans l'espace communautaire national en devenant un outil brandi et symbolisé. C'est le cas en France notamment par la synergie populaire[2] qui accompagne les matchs à grande audience mais aussi par l'effet régulateur « citoyen » qu'il est censé insuffler par le respect et l'application de règles propédeutiques au vivre ensemble dans une république.

Toutefois les sports peuvent être aussi le jeu d'un usage détourné[3] par des populations colonisées comme celui du Cricket en Inde[4] ou le Lacrosse au Canada[5] et servir des manifestations identitaires et revendicatrices précisément par des individus ayant des origines communes et mus par le désir de vivre au sein d'une communauté une expérience sportive qui les rassemble et les fait reconnaître par des « autres ». Les cultures

---

[1] Elias, Norbert, et Eric Dunning, *Sport et civilisation* : *la violence maîtrisée*, Paris : Fayard, 2007. Yonnet, Paul, *Jeux, modes et masses* : *la société française et le moderne, 1945-1985*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1985.

[2] Gastaut, Yvan, *Le métissage par le foot. L'intégration, mais jusqu'où ?*, Autrement, 2008.

[3] Arnaud, Lionel, « La démocratie culturelle à l'épreuve du sport », *Sociétés contemporaines*, nº 69, 2008, pp. 25-47.

[4] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation,* Paris : Payot et Rivages, 2015, pp. 153-156.

[5] Jedwab, Jack, « Giving Hockey's Past a Future : When Identity Meets Demography in Canadian Sports », *International Journal of Canadian Studies,* nº 35, 2007, pp. 191-214.

physiques - qui ne se résument pas aux seuls sports modernes et auxquelles on y associe pour certaines l'adjectif traditionnel - renferment une charge historique et identitaire par les représentations que les hommes se font d'eux-mêmes à travers elles. Elles incarnent un lien pour la communauté et symbolisent une part de leur histoire et à ce titre pour tous ceux qui se réclament d'elles, dignes d'être conservées, protégées ou d'être réactivées. Se situent ici les activités identifiées par un territoire et un usage *traditionnel* et coutumier et dans un temps suffisamment long pour qu'elles soient associées à l'identité d'une population dans un espace donné. Ainsi le Krav Maga en Israël, le Sumo au Japon, les Quilles aveyronnaises dans la région Occitanie, le Rodéo[1] ou encore toutes les formes de danses et jeux traditionnels en général sont autant d'exemples entre bien d'autres de « pratiques supports » d'une endo- et exo-identification d'un groupe humain, un pays, un territoire et une histoire[2]. Cette multiplicité de pratiques à travers le monde, soumises aux mêmes forces d'homogénéisation et répondant aux mêmes logiques de distinction justifient leur légitimité en tant qu'objets scientifiques et historiques.

3. L'exigence interdisciplinaire à l'étude de la frontière dans le champ des sciences humaines et sociales.

Sur un plan académique, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie socioculturelle ou encore la psychologie sociale interrogent la différence et le rapport à la différence par l'étude des minorités dans le monde contemporain en les couplant aux notions d'altérité et d'identité collective. Les minorités furent longtemps étudiées dans le champ de l'ethnologie et de l'anthropologie « classique » dans des pays étrangers à travers les notions de civilisation, de sociétés traditionnelles ou de culture primitive[3]. Les mutations

[1] Voir notamment les travaux de Frédérique Saumade sur le Rodéo. Saumade, Frédéric, « Le rodéo américain sur la frontière du sport et de la tauromachie, ou de la diffusion considérée comme un système de transformations », *Ethnologie française*, vol. 41, nº 4, 2011, pp. 655-665.

[2] Mickaël Vigne et Christian Dorvillé, « Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive », *Socio-logos* [En ligne], n°4, 2009, mis en ligne le 21 octobre 2009, consulté le 03 octobre 2019. URL : http : //journals.openedition.org/socio-logos/2332.

[3] Voir Bonte, Pierre, « Les origines de l'anthropologie » dans Bonte, Pierre, et Michel Izard, éds. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige / Dicos poche. Paris : PUF, 2013. Voir également concernant le Pays basque : Marquer Paulette, « Contribution à l'étude anthropologique du peuple basque et au problème de ses origines raciales. », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Tome 4-1, 1963. pp. 1-240.

disciplinaires et les transformations paradigmatiques autour des usages de la culture et de la déclinaison des minorités en « communautés » en font des champs d'exploration au sein d'états-nations constitués par l'étude scientifique d'alter-groupes en condition diasporique ou issus de l'immigration[1]. Les dynamiques identitaires plurielles dans les sociétés modernes, devenues des thèmes de recherche conséquents, interrogent notre rapport à « l'autre » tout autant que les expressions communautaires face et dans des systèmes économiques, culturels et politiques qui œuvrent pour imposer une uniformisation. Sans oublier des contributions pionnières[2], l'étude du sport et plus largement des activités physiques fut longtemps ignorée voire délaissée dans les travaux universitaires de tous bords. Pour autant, et à la faveur du développement des sciences humaines dans la seconde moitié du XXème siècle, le corps, mis en jeu dans le quotidien[3] dans des logiques de domination et de pouvoir[4] ou dans le spectacle sportif[5], occupe désormais une place conséquente dans les recherches de l'université française[6]. Accompagnant ce mouvement, la légitimation scientifique du phénomène sportif précisément en tant qu'objet d'étude a depuis longtemps été exploré par les historiens issus des S.T.A.P.S depuis les années soixante-dix. La grande majorité des travaux qui lui sont consacrés concernent l'Éducation Physique scolaire notamment par l'intermédiaire des enjeux liés au phénomène des loisirs[7], du sport dans le champ social et politique, des perspectives éducatives par la citoyenneté ou encore celles liées à la production et à la diffusion des techniques sportives. Toutefois, la pluralité des champs

[1] Même si ces histoires restent très récentes notamment dans l'historiographie Française. Notons par exemple Gérard Noiriel, *Le creuset français* : *histoire de l'immigration XIXe - XXe siècle*. Paris : Seuil, 2006. (1988). Yvan Gastaut, éd., « Sport et immigration : parcours individuels, histoires collectives », *Migrance* n°22, 2003. Sabatier, Fabien, « Les *frontière*s sportives et leurs agencements en France. De l'entre-deux-guerres à nos jours », *Hommes et migrations*, n° 1289, 2011.

[2] Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », 2012 (1936), *op.cit.*

[3] Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien*, Paris : Gallimard, 2010 (1980).

[4] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Quarto, Paris, Gallimard, 2001(1994), tome 2, texte n° 157.

[5] Huizinga, Johan, « L'élément ludique de la culture contemporaine », *Homo ludens* […], 2016 (1951), *op.cit*., pp. 268-292.

[6] Terret, Thierry et Froissart, Tony, éds., *Le sport, l'historien et l'histoire*., Reims : ÉPURE, Éditions et presses universitaires de Reims, 2013.

[7] Dumazedier, Joffre, *Vers une civilisation du loisir* ? Paris : Seuil, 1989 (1962).

autour des fonctions du corps et du sport s'est considérablement élargie[1] dans des problématiques sociales concernant le genre, les idéologies et plus récemment dans son rôle en contexte colonial ou post-colonial en questionnant les processus d'intégration ou de *communalisation* des individus en condition diasporique ou issus de l'immigration[2]. Cet élargissement des problématiques socio-historiques révélées en partie par l'usage du sport et des jeux traditionnels rejoint et complète des travaux menés en anthropologie, sociologie et histoire contemporaine sur la place et la trajectoire des minorités et plus largement sur le différent culturel, ses usages et le regard des groupes majoritaires[3]. La perspective pluridisciplinaire voire interdisciplinaire[4] à la genèse de la création des S.T.A.P.S offre des perspectives heuristiques essentielles dans des travaux portant à la fois sur les usages identitaires et culturels dans le temps et l'espace par un groupe humain.

L'identification d'une culture matérielle ici physique et sportive que sont les Jeux traditionnels de Force Basque, les formes plurielles des Danses traditionnelles et ceux de Pelote basque associées à la dimension sociale de leurs représentations place nos travaux dans le domaine d'une histoire culturelle. Définie comme une histoire sociale des représentations[5], elle nécessite des approches voire des emprunts avec le champ de l'anthropologie culturelle et de la sociologie qui deviennent incontournables, dans une perspective interdisciplinaire, pour interpréter l'usage communautaire d'une culture. Leurs motivations, la signification qu'ils donnent à leurs actions, les configurations de leurs regroupements constituent le matériau et le fondement d'une histoire sensible basée sur les actions sociales d'individus-acteurs. La sociologie Wébérienne et une approche constructiviste apportent un éclairage et un cadre à cette ambition qui inclut les

[1] L'essor de l'histoire culturelle en France n'y est pas étranger précisément en intégrant le phénomène culturel que représente le sport dans la société française. Voir notamment Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds., *Histoire culturelle de la France. 4* : *Le temps des masses* : *le vingtième siècle*. 2. éd. Points histoire 346. Paris : Éd. du Seuil, 2005. Voir également l'ouvrage consacré aux travaux des historiens français au regard des enjeux sur le processus de mondialisation : Sirinelli, Jean-François, Cauchy Pascal, Claude Gauvard, et Legras Bernard, éds., *Les historiens français en mouvement*, P.U.F, 2014.

[2] Sabatier, Fabien, « Migrations et sport : des mémoires en " mouvements " », 2011, *op.cit.*

[3] Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale.* Paris : Payot, 2007. Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des différences*, Paris : Amsterdam, 2013.

[4] Kleinpeter, Édouard, « Taxinomie critique de l'interdisciplinarité », 2013, *op.cit.*

[5] Ory, Pascal, « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », 1987, *op.cit.*

dynamiques mémorielles dans la construction d'un récit fondé sur les expériences du sujet et de son rapport aux autres et au monde révélés à travers sa culture matérielle. Ainsi, la conception de l'objet *frontière* repose sur trois champs disciplinaires majeurs *:* l'histoire, la sociologie et l'anthropologie. Ce modèle intègre une anthropologie des cultures physiques et sportives basques dont les métamorphoses et les usages répondent et révèlent les besoins identitaires d'une communauté, ici appréhendée dans l'espace français. Le cas de la région en tant que territoire, espace ethnolinguistique, aire culturelle ou subdivision administrative, constitue un prisme pour étudier sur plus d'un siècle une forme d'un processus de frontièrisation dans son écologie matérielle, psychologique et sociale[1].

4. La *frontière* et son écologie comme objet d'étude. Le cas régional basque et les cultures physiques traditionnelles dans l'espace français : un révélateur des processus dynamiques d'homogénéisation et d'hétérogénéisation dans le temps ?

La constitution de la France en tant que nation culturelle et politique unifiée est un phénomène ancien mais qui a connu une accélération marquée depuis la fin du XIXème siècle notamment par l'action volontariste de la Troisième et de la Cinquième République. Elle est concomitante de l'avènement d'une *modernité*[2] dont les effets questionnent l'unification politique, culturelle, sociale et ethnique de la société et de l'état-nation français. L'histoire de France révèle une réalité composite par des appartenances multiples et l'emploi d'idiomes, marqueurs de sa bigarrure[3]. La France a produit des minorités aux noms pluriels qu'elle a rejetées, ou reconnues a minima, notamment en vertu du principe révolutionnaire hérité des Lumières qui valorise les seules institutions pour les droits de l'individu aux dépens de ceux des groupes[4]. Au-delà

[1] L'écologie est entendue ici comme la science qui étudie les milieux où vivent les êtres vivants ainsi que leurs interactions dans et avec ces milieux. Voir Rey, Alain, éd., « écologie », *Dictionnaire culturel en langue française,* Paris : Le Robert, 2005, p. 280.

[2] Giddens, Anthony, *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Paris : PUF, 2012, pp.17-19.

[3] Weber, Eugen, *La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale*, 1870-1914, Paris : Pluriel, 2011(1976).

[4] Voir Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens* : *sur l'idée moderne de nation*, Folio Essais, Paris : Gallimard, 2003.

des communautés en condition diasporique ou issues de l'immigration, la France s'est édifiée à partir de ses régions qui n'ont jamais vraiment disparu, du moins sur le plan institutionnel, mais dont la permanence ou la rémanence des expressions culturelles et identitaires représentent une réalité qui s'affirme aujourd'hui en des formulations complexes. Celles-ci se traduisent par les manifestations de « communautés régionales » et des défenses ou réveils mémoriels de l'entité qu'elles représentent et se représentent. Elles revendiquent des modes de vie, des formes de cultures et des langues comme autant de singularités ethnoculturelles qui font depuis longtemps l'objet de travaux historiographiques, géographiques ou anthropologiques français et étrangers[1]. Sous-ensemble national, aire culturelle ou communauté, les *régions* forment des entités aux dénominations et représentations plurielles, résultats de reconfigurations et affirmations identitaires dans et face aux états-nations et à une universalisation et une uniformisation des pratiques culturelles.

Le Pays basque rassemble tous ces qualificatifs et devient dès lors une étude de cas à la dynamique de la *frontière* que nous ambitionnons d'interroger et d'incarner par son écologie et le truchement de ses composantes.

L'écologie a pour objet d'étude les relations entre les individus et leur environnement et s'énonce dans un triple registre[2]. Le premier, psychologique, se rapporte aux représentations, aux motivations ou au désir des individus. Le deuxième concerne les liens qu'entretiennent ces derniers avec une localité, un milieu technique et un espace. Enfin, le troisième comprend les interactions collectives au sein d'un groupe et face à un autre, réel ou imaginé. Dans notre cas, l'écologie de la *frontière* renvoie donc aux interactions des Basques avec leur environnement social, spatial et technique et également. La façon dont ils se définissent et sont représentés prend corps principalement dans une aire géographique délimitée, ici les trois provinces « historiques » basques[3] - Iparralde* - situées dans le département des Pyrénées-Atlantiques en France. Le Pays basque nord, par ses relations entre les nations françaises et espagnoles mais aussi par la persistance de formes culturelles singulières et son désir d'exister tant sur le plan culturel

[1] Citons Varagnac André, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris : Albin Michel, 1948. Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Histoire de France des régions* : la périphérie française, des origines à nos jours, Paris : Le Grand livre du mois, 2001.

[2] Guattari, Félix, *Les trois écologies*, Collection L'Espace critique, Paris : Éditions Galilée, 1989.

[3] Respectivement le Labourd, La Basse-Navarre et la Soule.

que politique, constitue une aire ethnolinguistique à géométries historiques variables[1]. L'analyse du milieu ethnique et culturel doit s'étendre également aux espaces matérialisant un périmètre communautaire dédié à une pratique particulière et qui sont en cela devenus des territoires par la charge identitaire qu'ils symbolisent, à l'image des Frontons* ou des Trinquets*. Cette *matérialité* comprend aussi des marqueurs culturels relatifs aux techniques et outils utilisés, tout autant que les symboles et le volume d'associations qui personnifient l'appartenance à la communauté et délimite aussi le giron communautaire basque. Cette culture matérielle que représentent les Jeux minoritaires ou *traditionnels* mais aussi les divers contextes de production des Danses basques deviennent dès lors des signes concrets qu'animent les associations culturelles et sportives en tant que *configuration*[2].

Cette expression identitaire régionale par les usages et la mise en visibilité des attributs culturels favorise une catégorisation interne et externe faisant d'elle une *frontière.* Les Basques restent mobilisés par une volonté d'identification à une culture qu'ils lient à un sentiment d'appartenance lui-même indexé à une pluralité de dénominations voire de découpages territoriaux : groupe ethnique, communauté, région, nation. Dès lors, le Pays basque en tant qu'aire culturelle regroupe bien les provinces historiques issues de l'ancien régime voire les périmètres basques extra-territoriaux qui doivent être intégrés à l'analyse de la place et du rôle des acteurs dans leurs expressions physiques et sportives communautaires. Le choix du Pays basque dans l'espace français se justifie donc autant par la présence marquée et renouvelée des pratiques physiques coutumières et *traditionnelles* dans ses différentes provinces que par la question de l'amplitude de leurs usages identitaires. Il s'agit d'évaluer et de qualifier quand et comment celles-ci permettent aux Basques de se reconnaître et d'être reconnus dans les trois registres de l'écologie de la *frontière*.

Le cas basque représente un intérêt supplémentaire pour une étude fondée sur l'usage d'une culture matérielle par la présence d'activités physiques majoritairement pratiquées dans son aire géographique et culturelle, estampillées *traditionnelles* de par le lien que les Basques entretiennent avec elles en tant que patrimoine ethnomoteur. Leur nombre, leur rayonnement et leurs métamorphoses fruits d'usages singuliers et aussi

---

[1] Ce cas correspond à une « schismogenèse complémentaire » caractérisée par la présence de deux entités mais avec un rapport de subordination. Voir Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit,* 1995, *op.cit.,* pp. 100-103.

[2] Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie* ? Pocket Agora, Paris : Éditions de l'aube, 1993, pp. 154-161.

d'adoption de codes sportifs universels en font des matériaux de premier ordre en sus de leur présence accrue depuis le XVIIIème siècle sur le sol Basque. L'intérêt et la complexité du Pays Basque se manifestent aussi par la diversité de ces activités physiques traditionnelles elles-mêmes qui serviront de support à notre analyse. Les Jeux traditionnels dits de Force Basque, les Danses traditionnelles et la Pelote basque, sont trois champs qui permettent, par croisement, de questionner l'intensité de leur mobilisation et de pallier le manque de sources de certaines pratiques à certaines périodes.

Par extension, la question Basque ne rejoint-elle pas des problématiques générales qui interrogent la place des communautés en France et plus généralement des formes contemporaines collectives d'appartenances et d'altérités[1]? Les hybridations des appartenances, du local au transnational et les identifications à différentes échelles - du découpage administratif officiel à l'aire culturelle - marquent toute la complexité du cas Basque dans l'espace français et son intérêt en tant que sujet d'étude. La lutte pour une reconnaissance d'un Pays Basque souverain a longtemps pris des expressions nationalistes et violentes mais l'arrêt en 2018 de la lutte armée n'a pas fait disparaître une demande de communauté répondant à des formes de nationalisme culturel notamment par la revendication d'un Pays Basque unifié voire mythifié dans ses sept provinces. Les reconfigurations du processus de frontièrisation et l'exigence de communauté liés à une représentation d'une origine et d'un passé communs[2] constituent des phénomènes identitaires que l'on trouve dans d'autres *indéxicalités*.

Dès lors, notre étude interrogera l'usage de ces pratiques et le sentiment d'appartenance qu'elles véhiculent délimitant des *ludoscapes,* c'est à dire des périmètres symboliques à la fois psychologiques et matériels[3], mais aussi en tant que pratiques altérisées par l'identification des Basques entre eux ou par des non-Basques à travers elles. Conjointement à son application au cas basque, nous tenterons également de valider

[1] L'histoire interroge récemment ces dynamiques identitaires à travers des perspectives post coloniales. Coquery-Vidrovitch, Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Passé & présent, Marseille : Agone, 2009. Viet, Vincent, *Histoire des Français venus d'ailleurs* : *de 1850 à nos jours*, Tempus 53, Paris : Perrin, 2008.

[2] Goyhenetche Manex, *Histoire de la colonisation française au Pays Basque. Les origines du problème Basque,* Hendaye : ELKAR, 1975.

[3] En référence à la notion d'« ethnoscape » développée par Arjun Appadurai*,* 2015 (2001), *op. cit.,* pp. 70-71.

la formalisation de la *frontière* en tant qu'objet heuristique pouvant s'appliquer à d'autres contextes sociohistoriques et par là, constituer une ressource à l'étude des phénomènes identitaires en société.

5. La *frontière :* définition, critérisation et potentiel heuristique.

Telle que déjà définie et mobilisée à travers des histoires de groupes humains en condition diasporique ou issus de l'immigration, notre thèse vise à étendre la *frontière* au champ régional et précisément à la question basque. Conceptualisée et déployée comme objet scientifique[1] la *frontière* est entendue non comme une barrière mais comme *partage* ; elle marque une polarisation identitaire et se définit en tant que processus psychosocial de partition du monde à travers un usage culturel. Dans notre cas elle circonscrit un périmètre matériel et psychologique particulier qui caractérise une *basquité*. Cette extension à des groupes territorialisés en partie officialisés ou en quête de reconnaissance institutionnelle induit un élargissement de sa définition[2] qui impose aussi de prendre en compte toute la portée concrète d'une culture dont les usages ne relèvent pas obligatoirement d'un militantisme[3].

Ainsi, la *frontière* se définit comme un construit psychosocial de partition mais aussi d'hétérogénéisation du monde. Elle procède à la fois d'une culture territorialisée et de ses usages révélateurs de similitudes et dissimilitudes individuelles et collectives. Elle est historiquement constituée et soumise à des contextes d'interaction spécifiques ou à des processus contraires conduisant à son affaissement ou à sa subsumption.

La *frontière* comme outil heuristique permet d'identifier et de caractériser les trajectoires dans le temps et l'espace des processus d'hétérogénéisation et d'homogénéisation. Le choix d'une communauté, ici régionale, par le truchement de la *frontière* contribue à une histoire de ses différentes expressions identitaires face à l'état-nation français, face et dans une culture de masse et face aux rapports qu'elle entretient avec sa propre historicité. Pour cela, l'agrégation des différentes disciplines trouve une cohérence et un sens à travers le cadre conceptuel et l'outillage diacritique de la *frontière*

---

[1] Auzanneau, Michelle, et Luca Greco, éds., *Dessiner les frontières*, Lyon : ENS Éditions, 2018.

[2] Sabatier, Fabien, 2015, *op. cit.,* p. 57.

[3] Ce relativisme s'envisage par l'étude d'une culture « ethnicisée » productrice de frontières qui ne résulte pas nécessairement d'une interaction par « contact » mais qui obéissent à des processus de différenciation également corrélés à l'origine commune.

et de ses composantes. Son *indexicalité* d'abord en situant la *frontière* en Iparralde*, sa *matérialité* par la densité et la nature des éléments de culture qui la composent, son *épaisseur* et la distance qu'elle induit notamment par l'*intensité*[1] de ses usages en *valeur* et enfin son caractère dynamique et variable dans le temps par sa *labilité*.

Le caractère labile de la *frontière* repose et se repère par des processus qui l'alimentent, la disqualifient ou l'annihilent. Dans leur enchainement dynamique de faits ou de phénomènes, ces processus révèlent l'intensité, la neutralité voire son absence. Ainsi, une *frontière* active se définit par les individus qui cherchent à maintenir de façon militante ou idéologique des formes culturelles qu'ils estiment être les leurs ou que d'autres leurs associent. Elle s'entretient par des processus de *publicisations* entendues comme des mises en visibilité des attributs culturels devenus *traditionnels.* Très performatives, celles-ci mettent en scène le « culturel » en l'incorporant au caractère immémorial du peuple Basque. Ainsi, ces engagements en *valeur* des individus - qui prouvent leur forte conscientisation identitaire - s'accomplissent aussi par la mise en place de dispositifs *rétentionnels* associés à ceux relevant de l'*attention* et de la *protention*[2]. Ces trois processus complémentaires se fondent sur une *rétention* mémorielle ou concrète des éléments de culture et des souvenirs, une actualisation dans les événements par l'*attention* mais mise au service de *protentions* qui concernent le désir et les projections des individus de conserver dans leur futur leur patrimoine, ici joué et dansé. Ces processus, portés par l'action de réseaux se caractérisent par des mobilisations de conscience et du sentiment d'appartenance qui participent à une fabrique de la mémoire pour faire adhérer à un projet communautaire, tacite ou explicite. Cette sublimation de la culture et le partage de valeurs convoquent la mémoire, la *tradition* et l'empreinte du « local ». Les usages en *coutume* d'une culture singulière et héritée mais aussi les actions sociales en *communalisation* c'est à dire lorsqu'elles sont orientées consciemment par le sentiment d'une origine commune donnent également à la *frontière* son intensité. Enfin, la conservation autant que les usages des lieux de pratique ou des techniques participent du processus qui les définit en tant qu'hétérotopies[3] ou

[1] L'intensité qualifie la force, l'amplitude de la *frontière* par le volume des associations, la présence d'une culture ethnique et ethnicisée et des usages en valeurs.

[2] Ces notions sont développées par le philosophe français Bernard Stiegler. Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*, Paris : Fayard, 2018.

[3] Foucault, Michel, *Des espaces autres, hétérotopies* dans Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris : Gallimard, 1994 (1984), pp. 752-762.

hétérotechnè[1] et délimitent des espaces de signification subalternes. Qu'ils soient permanents ou très épisodiques, cette mise en visibilité et ces usages variés d'une culture matérielle révèlent aussi le processus de reconnaissance[2] qui s'exerce à plusieurs niveaux *:* le local à hauteur du village ou de la ville, de la région prise comme aire culturelle ou ici du Pays basque ressentie comme Nation.

Des processus contraires - parfois concomitants - sont aussi à l'œuvre et témoignent autant qu'ils y participent à une diminution de la *frontière.* Le premier d'entre eux concerne les relations sociales en *sociation* ; celle-ci se fonde principalement sur des actions en *finalité* qui s'observent par des engagements motivés par le seul compromis rationnel coût/avantages évacuant l'appartenance ethnique. Les relations de ce type, dans le cadre des pratiques physiques, s'évaluent et se qualifient à travers la prédominance des sports modernes, l'oubli ou l'abandon de cultures physiques traditionnelles par acculturation ou encore par le phénomène de *sportification*[3] qui touche les jeux traditionnels pour obéir à des logiques sans doute plus institutionnelles et fonctionnelles de performance, de santé ou d'éducation à grande échelle, caractéristiques des sociétés modernes[4]. Ces processus sont la marque de celui - plus englobant - de la *modernité* qui favorise le seul fonctionnalisme de loisir ou agonistique des pratiques culturelles, leur hybridation, les principes d'efficacité, la sécularisation voire le déracinement[5].

---

[1] Nous considérons les *hétérotechnè* comme des techniques suffisamment localisées et utilisées par un groupe minoritaire pour représenter une singularité et une altérité.

[2] Le processus de reconnaissance est considéré par nombre d'historiens, philosophes ou sociologues comme un moteur historique. Voir Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1996.

[3] Terme employé notamment par Norbert Elias. Voir Elias, Norbert et Éric Dunning, *Sport et civilisation* : *la violence maîtrisée*, 2007, *op. cit.,* p. 28. La *sportification* est le processus par lequel une pratique physique acquiert le statut de sport notamment par la constitution d'un système de règles, des compétitions égalitaires et des institutions chargées de leur fonctionnement.

[4] Roger Chartier et Vigarello, Georges « Les trajectoires du sport. Pratiques et spectacle », *Le Débat*, vol.19, n°2, 1982, pp. 35-58.

[5] Weil, Simone, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris : Flammarion, 2014 (1949).

6. Exposé de la méthode.

Écrire une histoire basée sur les processus qui engagent ou traversent des individus dans une communauté nécessite une méthodologie qui s'appuie sur des récits d'expériences tout autant que sur des archives écrites, iconographiques, télévisuelles ou webographiques. Cette histoire sensible voire phénoménologique pour capter la nature des engagements des *acteurs* impose le recours à des entretiens semi-dirigés[1] auprès de dirigeants fédéraux, supporters, responsables d'associations, hommes politiques ou pratiquants. L'enjeu consiste à lier ces récits de vie à des documents institutionnels, privés ou semi-privés conservés dans les associations pour rassembler et construire un corpus comme autant de « traces » contribuant à une histoire du fait différentiel Basque constitutif d'une *frontière*.

Précisément nos sources proviennent des archives départementales des Pyrénées-Atlantiques - pôle de Bayonne - notamment le fonds de la Fédération française de Pelote basque. Nous nous sommes appuyés également sur le fonds régional de la médiathèque de Bayonne et les nombreux ouvrages monographiques traitant du Pays Basque, de revues spécialisées ou des journaux traitant de l'actualité du Pays Basque. Les lectures complètes des revues officielles, des sites internet dédiés ou des rapports d'assemblées générales ont été nécessaires pour qualifier la nature des politiques menées par les Fédérations de Danse, de Force basque ou de Pelote. Les sites internet des clubs ou des Fédérations, aux discours souvent très performatifs[2], renseignent aussi par la mise en visibilité de leurs actions et complètent le matériau des archives écrites. Enfin, les archives des associations privées ou semi-privées certaines depuis 1932 demeurent incontournables pour appréhender le sens des usages des pratiques physiques et leur niveau de mobilisation identitaire.

La variété des sources et le corpus constituent autant d'éléments relevant des aspects concrets et psychologiques de la *frontière* basque. Notre projet historiographique réside donc à la fois dans une description des faits et des pratiques - lieux, techniques,

[1] Nous entendons par entretiens semi-dirigés des entretiens construits sur la base des critères de la *frontière* qui offrent un cadre au champ de questionnement mais à l'intérieur duquel une grande liberté est laissée à la personne qui témoigne par rapport à son vécu, ses représentations et ses engagements.

[2] Voir à ce sujet Bourdieu, Pierre, « L'identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région] », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35, 1980, pp. 63-72, p. 66.

acteurs, matériels - mise au service d'une compréhension de leur portée communautaire[1]. La caractérisation indispensable des cultures physiques traditionnelles pour resituer l'objet culturel basque et son historicité ne se réduit pas toutefois à une énumération de faits ni à l'étude exhaustive des pratiques ou encore moins à défendre le principe qui adjuge une « authenticité » aux pratiques. Notre recherche ambitionne d'associer le niveau d'analyse à l'échelle microscopique de l'acteur tout en le resituant dans une perspective plus large, macroscopique, qui implique la prise en compte de contextes politiques, économiques et culturels au sens large et le fonctionnement de structures institutionnelles et associatives. Ces différents niveaux d'échelles n'opposent pas les dimensions individuelles et collective mais cherchent à articuler les actions des individus à partir des relations sociales construites dans des réseaux et étudiés dans les contextes mouvants d'interactions. La matérialité de ces identités dynamiques dans l'analyse conjointe des techniques corporelles et de marqueurs distinctifs par des joueurs, danseurs, dirigeants ou spectateurs et le réseau associatif forment la réalité, celle de la production historique d'une ethnicité.

Les études très localisées ou sur un groupe très restreint d'acteurs voire d'un seul acteur sont autant de réductions[2] nécessaires - sans les surévaluer - pour saisir au plus près la réalité historique. Elles concernent les récits de vie des individus impliqués dans le mouvement de singularisation d'une communauté et rendent compte des engagements pluriels d'acteurs dans des structures fédérales, associatives, et dans une conscientisation plus ou moins affirmée. Notre projet consiste ainsi à analyser les déterminants des dynamiques culturelles et identitaires à l'œuvre dans la réalité observée par la signification que les Basques donnent à leurs pratiques. Interroger ces usages fait ainsi apparaître la géométrie variable de la *frontière* et permet de délimiter l'amplitude et les reconfigurations d'un périmètre d'identification et d'appartenance.

Nous pensons que la perspective interdisciplinaire[3] présente un intérêt scientifique certain pour répondre à cet enjeu sur la question des minorités et la qualification de leurs

[1] Bromberger, Christian, et Mireille Meyer, « Cultures régionales en débat », *Ethnologie française*, vol. 33, nº 3, 2003, pp. 357-361.

[2] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire,* 2015 (1971), *op.cit*.

[3] Le courant historiographique de la « nouvelle histoire » porté en France notamment par Jacques Le Goff ou Pierre Nora qui a connu plusieurs écoles milite pour un renouvellement des objets et des méthodes.

actions dans une production historienne. Le recours à la sociologie notamment permet une analyse fine de la nature des actions individuelles et des relations sociales notamment dans le champ de l'identité et des dynamiques communautaires[1]. Le champ de l'anthropologie reste également incontournable dans notre démarche qui cherche à caractériser une culture matérielle mais plus encore à qualifier dans le temps ses usages. L'anthropologie nord-américaine ou française offre des grilles de lecture et d'interprétation sur les interrogations autour des identités culturelles communautaires notamment à partir du paradigme de l'ethnicité.

Cette approche interdisciplinaire en histoire contemporaine ou dans le champ historique des usages sociaux et culturels des activités physiques traditionnelles et sportives en S.T.A.P.S dévoilent une complexité supplémentaire par la pluralité des significations et la portée symbolique que ces pratiques renferment. À la fois ressources et prismes, ces cultures physiques comme « faits sociaux »[2] apparaissent comme un lieu de carrefour entre disciplines par le partage épistémologique de problématiques communes. Répondre aux enjeux précités d'une histoire plurielle, située et problématisée confirme tout l'intérêt scientifique de l'objet *frontière.* Il permet par l'opérativité de son cadre de rendre compte des dynamiques locale de mobilisation culturelle à l'échelle du Pays basque tout en mettant à jour un ensemble de processus complexe et transverse du processus de frontièrisation.

7. Annonce de plan.

Notre thèse s'organise autour d'un découpage comportant sept parties. La préliminaire concerne les différents travaux historiographiques portant sur les usages identitaires des cultures physiques puis sur le processus général de fabrique de la *frontière* dans l'espace français. Après avoir précisé la définition de la *frontière* et de ses composantes, nous terminerons par un exposé de la méthode employée et la justification du choix du Pays basque nord et de ses cultures physiques.

---

[1] Weber, Max, « Les relations communautaires ethniques », *Économie et société*, tome second, Paris : Pocket, 1995, pp. 124-139.

[2] Marcel Mauss, « Les techniques du corps », 1936*, op. cit.*

Les six autres parties suivantes correspondent aux critères de la *frontière* associés à la typologie wébérienne des actions sociales dont nous avons retenu ceux relevant de la *finalité,* des *valeurs* et de la *coutume.* Chacune de ces parties investira l'ensemble de la période historique de notre étude allant de la fin du XIXème siècle à nos jours. La première d'entre celles-ci se rapporte à *l'indexicalité* de la *frontière* au Pays basque nord et notamment dans ses configurations politiques et administratives. La suivante s'intéresse à la *matérialité* de la *frontière* qui révèle toute sa diversité et sa consistance à travers les usages en *coutume.* Dans un troisième temps nous analyserons comment les usages en *valeur* des cultures physiques traditionnelles basques donnent à la *frontière* une *épaisseur* par l'engagement militant, pleinement conscient et idéologique des acteurs basques. Puis une partie sera consacrée aux tensions auxquelles la *frontière* est soumise par des processus généraux liés à la consolidation de l'état-nation français mais aussi au mouvement d'homogénéisation caractéristiques d'une *modernité* qui installe une rationalisation généralisée, une institutionnalisation et une massification des pratiques culturelles. Ces processus seront analysés par les usages en *finalité* des cultures physiques par les Basques.

Enfin, nous terminerons en étudiant la *labilité* de la *frontière* pour mettre en perspective depuis la fin du XIXème siècle le caractère dynamique du processus de frontièrisation. Cette partie au regard des développements des parties précédentes permettra de dégager trois grandes périodes à deux traits opposés dans lesquelles la *frontière* varie en intensité en fonction de la nature plurielle des usages des cultures physiques traditionnelles basques mais aussi des forces centrifuges qui s'exercent sur elle.

PREMIERE PARTIE :
HISTORIOGRAPHIE, METHODOLOGIE ET JUSTIFICATION DE L'OBJET DE RECHERCHE.

Chapitre 1 :
État de l'art des usages identitaires du sport, des danses et jeux traditionnels en sciences humaines et sociales.

1. Les cultures physiques comme ressources identitaires.

Cette partie est consacrée à l'identification du corpus de connaissances qui traite des activités physiques et de leurs fonctions identitaires. Il s'agit de délimiter ces études pour situer à la fois le domaine dans lequel se situent nos propres recherches et présenter dans un deuxième temps l'originalité et le choix de notre sujet à travers la *frontière*. Ce « tour d'horizon » historiographique n'exclue pas les recherches en anthropologie socioculturelle et sociologie historique qui contribuent à éclairer les usages sociaux des cultures physiques dans le monde contemporain.

1.1. **Des usages révélateurs des mutations sociétales dans le temps.**

Le rapprochement entre cultures physiques et identité représente désormais un champ historiographique vaste et difficile à circonscrire en raison de la nature même des termes qui le composent. Les usages de toutes les pratiques ludomotrices[1] et les liens que celles-ci entretiennent avec les sociétés auxquelles elles appartiennent font d'elles des cultures physiques*,* soit *:* des pratiques physiques enchâssés dans divers espaces-temps et groupes sociaux normatifs[2]. Elles obéissent à des logiques et des dynamiques que l'histoire investit à travers des axes très hétérogènes, définis et discriminés par les formes plurielles de mises en jeu(x) du corps mais aussi par les fonctions que ces pratiques exercent.

La symbolique du corps, la portée sociale et politique des sports notamment sur la santé, les modes de vies ou les enjeux sur les représentativités nationales dans les rencontres sportives internationales montrent assurément l'intérêt grandissant pour cet objet d'étude[3]. L'avènement de la *modernité* dans les sociétés occidentales et son extension dans le reste du monde a opéré des mutations dans les rapports que nous

[1] Qui englobent autant les sports modernes que les jeux traditionnels.

[2] Sabatier, Fabien*,* 2015*, op. cit*, p. 15.

[3] Voir à ce sujet les travaux sur le mouvement olympique et notamment : Boli, Claude, éd., *Les jeux Olympiques : fierté nationale et enjeu mondial, Sport et mémoire*, Biarritz : Atlantica, 2008. Clastres, Patrick, *Jeux Olympiques : un siècle de passions*, Paris : Les Quatre Chemins, 2008. Boniface, Pascal, *JO politiques : sport et relations internationales*, Paris : Eyrolles, 2016. Meynaud, Jean, *Sport et politique*, Paris, Payot, 1966.

entretenons au corps et dans l'usage des pratiques physiques façonnant des modèles du corps et des pratiques singulières, reflets concrets des identités contemporaines[1]. Ces usages traduisent une affirmation identitaire qui ne dit pas nécessairement son nom mais qui révèlent la figure de l'individu moderne dans des logiques d'affiliation et de conformité visibles par des usages corporels et ludiques en transformations. Norbert Elias et Éric Dunning montrent comment l'hégémonie du sport moderne sur les cultures ludiques devient un élément du « procès de civilisation » et un marqueur de l'identité de l'individu contemporain[2]. La mutation du sport en culture ludique de masse devenue une caractéristique des sociétés modernes[3] se traduit par des fonctions plurielles qui dénotent une évolution du rapport au corps à la fois par une quête performative individuelle et collective et la généralisation des loisirs « sportifs » [4]. De son côté, le sociologue français Joffre Dumazedier précise comment les transformations sociétales contemporaines ont donné aux loisirs une dimension singulière et unificatrice portée par des pratiques plurielles d'individus situées entre divertissement, délassement et développement[5]. La question du divertissement s'étend aussi à celui de la fête qui mobilise les corps, les sports et toutes les cultures physiques en général dont les transformations et usages contribuent à l'expression d'identités contemporaines majoritaires ou subalternes[6].

Le rapport entre identité et *cultures physiques* introduites ici brièvement à partir des caractéristiques et des transformations des sociétés contemporaines, présente un arc de courbure très vaste et si la dimension identitaire révélée par les fonctions des cultures

---

[1] Voir notamment Vigarello, Georges. « Histoire et modèles du corps », *Hypothèses*, vol. 6, n° 1, 2003, pp. 79-85. Vigarello, Georges. « Le corps contemporain, une recherche d'identité », *Esprit*, vol. juin, n° 6, 2015, pp. 69-87.

[2] Elias Norbert et Éric Dunning, *Sport et civilisation* : *la violence maîtrisée*, 2007, *op.cit.*, pp. 25-83.

[3] Prochasson, Christophe, « La culture du corps » dans Burguière, André et Chartier, Roger, éds, *Choix culturels et mémoire*, Paris : Éditions du Seuil, 2000, pp. 218-226.

[4] Dumazedier, Joffre, « Sport » dans *Vers une civilisation du loisir* ? Paris : Ed. du Seuil, 1989, p. 169.

[5] « Les fonctions du loisir », *Ibid.,* p. 26. Voir aussi Dugas, Éric, « Du sport aux activités physiques de loisir : des formes culturelles et sociales bigarrées », consulté le 6 avril 2018. http : //sociologies.revues.org/284#tocto1n2.

[6] Villadary, Agnès, *Fête et vie quotidienne*, Paris : Les éditions ouvrières, 1968, pp. 48-55.

physiques s'explore dans le champ de l'histoire nous devons ici préciser à quoi renvoie « l'identité » dans ces travaux pour tenter d'en dégager les axes les plus empruntés.

1.2. **Circonscription des champs dédiés.**

L'identité telle que nous l'avons déjà évoquée, renvoie dans son principe au phénomène d'appartenance et de différence ou de différenciation[1]. Par « différence » on pourra rassembler par exemple les études sur des groupes humains, des territoires ou des pratiques considérées comme étrangères ou singulières et la « différenciation », prise comme un processus[2], permet de classer ici les actions menées par des groupes minoritaires ou majoritaires au nom d'une différence vécue, symbolisée ou perçue comme menacée. De nombreux travaux universitaires nationaux et internationaux investissent désormais le champ très longtemps ignoré des cultures physiques et des phénomènes de différenciation et d'appartenance regroupés de façon explicite ou non sous le vocable « identité ». Nous en relevons quatre.

Le premier concerne celui des usages des pratiques physiques à travers des problématiques identitaires nées des colonisations, de ses conséquences dans le monde contemporain et la création d'identités « postcoloniales »[3]. Le deuxième qui recoupe en partie des problématiques du premier champ a trait au domaine du « régionalisme » au sens large qui comprend aussi des formes de productions locales de l'identité liées au

---

[1] Drouin-Hans, Anne-Marie, « Identité », *Le Télémaque*, vol. 29, n°. 1, 2006, pp. 17-26.

[2] C'est à dire comme une suite continue de manières d'agir présentant une certaine unité ou régularité en vue d'un résultat.

[3] Le « postcolonial » est entendu ici comme un courant de recherche qui s'intéresse non pas à ce qui s'est passé après la phase coloniale mais aux interactions passées ou présentes qui résultent du colonialisme et de la décolonisation. Le postcolonialisme pour reprendre les termes de Catherine Coquery-Vidrovitch, renvoie à la façon « *dont les regards, se font, se construisent, se défont par rapport à des mémoires de la période antérieure*. » Coquery-Vidrovitch, Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Passé & présent, Marseille : Agone, 2009.

territoire et à la patrimonialisation[1]. La question de l'identité est aussi investie à travers l'étude des nationalismes et plus largement des idéologies dans lesquelles le sport apparait à la fois comme révélateur et instrument pour porter la cause de nations et de doctrines nationalistes[2]. Enfin, nous considérons un quatrième champ, vaste lui aussi, qui s'intéresse aux usages sociaux des cultures physiques et révèlent les identités de l'individu dans les sociétés modernes dans les rapports qu'il entretient avec le domaine des loisirs et de la santé[3].

2. Le domaine des études coloniales, postcoloniales et de l'ethnicité de la société française : état du savoir.

2.1. Les cultures physiques reflets et vectrices d'une domination coloniale et d'une acculturation sportive.

L'historiographie française et internationale étudie les colonisations sous l'angle de la domination mais aussi, plus récemment en France, sur ses répercussions dans les sociétés modernes vues comme postcoloniales. Ces travaux englobent également des recherches sur l'exportation d'un modèle ludosportif qui participe d'une acculturation et d'une *modernité* qui hégémonise et uniformise[4].

---

[1] Nous entendons par patrimonialisation, le processus consistant à considérer des espaces, des objets et des pratiques comme dignes de conservation ou de restauration par le lien qu'ils symbolisent avec l'histoire d'un territoire, d'un pays ou d'une communauté. À travers ce processus le patrimoine devient consubstantiellement lié à l'identité. Voir à ce sujet l'introduction des « entretiens du patrimoine » en 1997. Le Goff, Jacques, *Patrimoine et passions identitaires* : *Entretiens du patrimoine*, Actes des Entretiens du patrimoine, Paris : Fayard : Caisse nationale des monuments historiques et des sites : Éditions du Patrimoine, 1998.

[2] Hubscher, Ronald, « Le sport dans le filet des idéologies » dans Hubscher Ronald éd., *L'Histoire en mouvements. Le sport dans la société française (XIX^e^-XX^e^ siècle)*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 111-133.

[3] Combaz, Gilles, et Hoibian Olivier, « La relance des politiques de préservation de la santé en France et leurs impacts sur l'éducation physique scolaire depuis 1980 », *Movement & Sport Sciences*, vol. 88, n° 2, 2015, pp. 53-63. Yonnet, Paul, *Jeux, modes et masses* […], 1985, *op. cit*. Terret, Thierry, « Le genre dans l'histoire du sport », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 23, n°1, 2006.

[4] Guttmann, Allen, *Games and Empires*: *Modern Sports and Cultural Imperialism*, New York, Columbia University Press, 1994.

Le colonialisme français, principalement dans sa deuxième phase historique au XIXème jusqu'au milieu du XXème siècle a imposé et nourri aux Antilles, en Afrique et en Asie du Sud-Est un impérialisme culturel et politique visible notamment par l'exportation et l'usage pluriel des pratiques corporelles occidentales. Bernadette Deville-Danthu[1] dans ses travaux sur l'Afrique occidentale française (A.O.F) et Evelyne Combeau-Mari[2] pour le cas malgache montrent que cette imposition ludosportive participe du processus de domination par la constitution de catégorisations discriminantes basées sur la différence raciale[3] et le pays d'appartenance. Cette domination se traduit également par le contrôle voire l'interdiction de pratiques physiques traditionnelles soit par le prétexte d'un usage du corps trop éloigné des canons occidentaux soit par la crainte de regroupements armés[4]. La question sanitaire et « utilitaire » dans le cadre militaire et scolaire furent les principaux enjeux de l'administration coloniale qui s'opposa aux velléités d'expansion d'un mouvement sportif autochtone et autonome[5]. Toutefois, l'organisation de spectacles sportifs réservés aux « blancs » [6] entrainera un double phénomène *:* celui de l'appropriation de ces sports par les populations colonisées en lieu et place de la gymnastique imposée et un usage politique à travers eux. Nicolas Bancel, Daniel Denis et Youcef Fatès analysent cette appropriation qui révèle toute la complexité du « corps à corps colonial » dans lequel une partie des notables autochtones adopteront

---

[1] Deville-Danthu, Bernadette, *Le sport en noir et blanc : du sport colonial au sport africain dans les anciens territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965)*, Collection « Espaces et temps du sport », Paris : L'Harmattan, 1997.

[2] Combeau-Mari, Évelyne, « La conquête d'un espace de combat en milieu colonial. Le rugby sur les hautes terres de Madagascar (1896-1960) », *Hommes & migrations*, nº 1289, 2011, pp 20-27.

[3] Voir à ce sujet l'ouvrage de Bancel Nicolas, Thomas David et Dominic Richard, éds., *L'invention de la race* : *des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Collection « Recherches », Paris : Éditions La Découverte, 2014.

[4] Larcher-Goscha, Agathe, « Sports, colonialisme et identités nationales : premières approches du « corps à corps colonial » en Indochine (1918-1945) », *De l'Indochine à l'Algérie*, Paris : La Découverte, 2003. Dumont, Jacques, « Joinville et l'éducation physique aux colonies dans les années 1930 », *Staps*, n° 71, 2006, pp. 85-97.

[5] Deville-Danthu, Bernadette, *Le sport en noir et blanc : du sport colonial au sport africain dans les anciens territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965)*, 1997, *op. cit*. Évelyne Combeau-Mari,« La conquête d'un espace de combat en milieu colonial. Le rugby sur les hautes terres de Madagascar (1896-1960) », 2011, *op. cit*.

[6] Deville-Danthu, Bernadette. « Le développement des activités sportives en Afrique occidentale française : un bras de fer entre sportifs et administration coloniale (1920-1956) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, tome 85, nº 318, 1998, pp. 105-118.

des pratiques physiques étrangères et reproduiront un modèle d'organisation exogène[1] et consolideront le système inégalitaire colonial. L'ouvrage dirigé par Pierre Singaravélou et Julien Sorez[2] interroge par l'intermédiaire de onze contributions le phénomène de réception, diffusion et de circulation[3] de pratiques sportives en contexte colonial à partir de trois thèmes relatifs aux identités, espaces et héritages. Dans une histoire de longue durée, l'expansion mondiale du sport y est analysée, à partir de l'expansion coloniale au XIXe siècle, comme prisme et vecteur d'une discrimination à plusieurs échelles *:* celle entre « blancs » et « noirs », colons et colonisés mais aussi entre hommes et femmes et individus appartenant à des classes sociales différentes[4]. Ainsi, le sport et en particulier les compétitions sportives restent des révélateurs de préjugés qui constituaient la base des rapports sociaux entre colonisés et colonisateurs. Timothée Jobert[5] dévoile comment ces préjugés contribueront en métropole à la structuration d'un imaginaire raciste qui « essentialise » les champions noirs issus des colonies entre 1901 et 1944.

Peu nombreux, mais révélateurs aussi de la complexité des interactions et influences en contexte colonial, des échanges et points de « contact » auront lieu entre autochtones et coloniaux dès la fin du XIXème siècle par l'intermédiaire des courses de chevaux en Algérie, du football en Tunisie instituant une forme de mixité associative dans le premier quart du XXème siècle[6]. L'historiographie sur l'empire colonial français dévoile donc aussi la façon dont apparaissent des mouvements d'affirmations identitaires

---

[1] Bancel, Nicolas, Daniel Denis, et Youcef Fatès, *De l'Indochine à l'Algérie : la jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial,* 1940-1962, Paris : La Découverte, 2003.

[2] Singaravélou, Pierre, et Sorez, Julien, *L'empire des sports* : *une histoire de la mondialisation culturelle*, Histoire & société, Paris : Belin, 2010.

[3] Singaravélou, Pierre, et Sorez, Julien, « Pour une histoire transnationale du sport. Circulation des pratiques sportives en situation impériale. » dans *L'empire des sports. Une histoire de la mondialisation culturelle,* 2010, *ibid.*

[4] McDevitt, Patrick F., « Sport colonial, identités masculines et affirmations nationales » dans Singaravélou, Pierre, et Sorez Julien*, ibid.*

[5] Jobert, Timothée, *Champions noirs, racisme blanc : la métropole et les sportifs noirs en contexte colonial (1901-1944)*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2006.

[6] Abbassi, Driss. « Le sport dans l'empire français *:* un instrument de domination ? » *Outre-Mers. Revue d'histoire,* tome 96, nº 364-365, 2009, pp. 5-15. Callède, Jean-Paul. « La problématique du "contact" et l'enjeu du corps en situation coloniale selon René Maunier », *Hommes & Migrations*, n° 1289, 2011, pp. 10-18.

et support de revendications indépendantistes et « tiers-mondistes » [1] à la faveur des indépendances et de l'usage du sport de compétition mais aussi par une autonomisation des associations sportives autochtones qui appliqueront la loi de 1901, désormais applicable après-guerre dans les D.O.M et T.O.M[2]. Ces perspectives rejoignent et complètent ceux de Joseph Aberna[3] ou d'Allen Guttmann[4] qui explorent également l'usage du sport « identitaire » comme forme de résistance anti coloniale et anti impériales qui vont se développer dans le temps et donner naissance à des pratiques créolisées ou « indigénisées » [5]. On retrouve ces conclusions dans les travaux de Sébastien Darbon en 2008 dans un ouvrage portant sur la diffusion des sports modernes par les colonisations européennes et l'impérialisme anglo-saxon dans une perspective anthropologique[6] qui insiste pour ne pas focaliser toutes les études sur le seul plan de « l'imposition » et élargir le spectre d'analyse sur les fonctions identitaires du sport notamment sur le rôle des élites locales ou la volonté des colonisateurs de créer aussi un « entre-soi » par le jeu.

Les cultures physiques se présentent donc aussi comme des outils pour tenter de saisir la mutation d'un monde qui tend vers l'affirmation d'une reconnaissance et d'une égalité entre les hommes. Ces processus, nées en partie des conséquences du colonialisme, a favorisé l'avènement de sociétés postcolonialisées aussi bien dans les anciens pays colonisés que colonisateurs dans lesquelles se manifestent des résurgences culturelles, des réveils mémoriels, des besoins d'identité que révèlent les phénomènes d'ethnicisation et les politiques « d'intégration ». Ainsi, la place des minorités dans la société se voit questionnée dans le champ scientifique précisément ici par l'usage politique des activités physiques et leur fonction intégratrice et acculturatrice dans la

---

[1] Voir à ce sujet la quatrième partie de l'ouvrage de Youcef Fatès : *Sport et Tiers Monde*, Paris : Presses universitaires de France, 1994.

[2] Respectivement territoires et départements d'outre-mer.

[3] Arbena, Joseph, *Sport and society in Latin America*: *diffusion, dependency, and the rise of mass culture*, Contributions to the study of popular culture, no. 20, New York: Greenwood Press, 1988.

[4] Guttmann, Allen, *Games and Empires: Modern Sports and Cultural Imperialism*, 1994, *op. cit*.

[5] Singaravélou, Pierre et Sorez, Julien, 2010, *op. cit.,* pp. 21-53. CLR James, *Beyond a boundary,* London, Stanley Paul, 1963.

[6] Darbon, Sébastien, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : de l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2008.

nation française mais aussi dans leur usage communautaire sur la base d'une origine commune. L'acculturation sportive constitue également un objet de recherche notamment par sa diffusion planétaire mais aussi par les différentes formes de « résistances » des cultures physiques traditionnelles. Le sociologue français Patrick Mignon[1] interroge ainsi les capacités du sport à « socialiser » et « intégrer » des individus ou des communautés dans l'ensemble plus vaste du pays ou de la nation. En effet, le sport par les enjeux des grandes concurrences compétitives internationales participe à une croyance en une fonction intégratrice efficace de minorités dans les communautés nationales. Cette croyance a son histoire et a été mise en perspective récemment en France par William Gasparini ou Yvan Gastaut[2] notamment autour de l'engouement qu'a représenté le « moment » Coupe du monde de football en France en 1998. Ainsi, le sport disposerait d'une double fonction qui alimenterait le creuset français[3] par le rassemblement de toutes les minorités derrière une cause nationale, ici sportive, mais aussi par un partage qui transcende les appartenances singulières. Le Tour de France ou la pratique sportive des populations immigrées Italiennes entre la fin du XIXe siècle et la moitié du XXe siècle étudiés par George Vigarello, Pierre Milza ou Jean Pierre Favero[4] entre autres contribueraient au processus favorisant l'intégration à une communauté nationale.

D'autre part, les vertus universelles de partage et d'effort que véhicule le sport moderne permettraient le développement de formes pacifiques et désintéressées de pratiques contribuant au dépassement des appartenances particulières et favorisant la mixité sociale par des citoyennetés sportives. Lionel Arnaud[5] examine dans une étude comparatiste entre la France et l'Angleterre la réalité et le sens des politiques publiques

---

[1] Mignon, Patrick. « Sport, insertion, intégration », *Hommes & Migrations*, n°1226, 2000, pp. 15-26.

[2] Gasparini, William, « L'intégration par le sport. » *Sociétés contemporaines*, nº 69, 2008, pp. 7-23. Gastaut, Yvan, *Le métissage par le foot* […], 2008, *op. cit.* ; Mbolo Jean-Marie et Sabatier Fabien, « Immigration et sport. Porosité et labilité des frontières », dans *Diversité*, n° 171, 1er semestre 2013, pp. 122-133.

[3] Noiriel, Gérard, *Le creuset français* […], 2006, *op.cit.*

[4] Milza, Pierre et Blanc-Chaléard, Marie-Claude, *Le Nogent des Italiens*, Paris : Autrement Série monde, 1995 ; Vigarello, Georges, « Le Tour de France » dans Pierre Nora, éd., *Les lieux de Mémoire,* tome 3, Quarto, Paris : Gallimard, 1997, pp. 3801-3833 ; Favero, Jean-Pierre. « Le sport cycliste avant 1914 : premier espace d'intégration des Italiens du bassin de Briey ? », *Staps*, vol. 91, n°1, 2011, pp. 29-45.

[5] Arnaud, Lionel, « Le sport, entre citoyenneté et assujettissement culturel : Ethnicité et politiques sportives municipales à Lyon et Birmingham », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, vol, 79, nº 1, 1998, pp. 134-141.

qui font du sport un objet légitime d'intégration par l'apparente neutralité qu'il renferme. Yvan Gastaut ou Philippe Liotard montrent aussi toute la prudence qu'il convient d'accorder à la fonction cohésive des activités physiques et sportives dans la société[1] et à la relativité de la portée assimilatrice du sport.

2.2. **Postcolonialisme, ethnicité[2] et hybridation des cultures physiques face à la production des identités contemporaines.**

Certains des usages des *cultures physiques* relèvent de résistances ou de stratégies disruptives par l'affirmation identitaire de minorités ethniques. Ces usages identitaires peuvent être classés en deux catégories *:* la première qui concerne l'ethnicisation des sociétés modernes postcoloniales et la seconde, à échelle intermédiaire, sur des formes de réappropriation d'une culture motrice ou d'une créolisation du sport moderne par des groupes territoriaux et régionaux.

Si nous avons évoqué les travaux concernant le sport en contexte colonial, le processus de décolonisation nourrit un besoin de reconnaissance et de visibilité aux minorités qui s'observe dans les sociétés post-coloniales et postcoloniales[3]. Le courant de recherche principalement issu des « postcolonial studies » anglo-saxonnes[4] vise à explorer une nouvelle histoire du monde à travers des besoins d'identité, des réveils mémoriels ou d'ethnicisation que connaissent les anciens pays colonisés mais aussi tous

---

[1] Gastaut, Yvan, « Le sport comme révélateur des ambiguïtés du processus d'intégration des populations immigrées. », *Sociétés contemporaines*, vol. 69, n°1, 2008, pp. 49-71 ; Liotard, Philippe, « Sport, mémoire coloniale et enjeux identitaires » dans Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire, *La fracture coloniale* : *la société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris : La Découverte, 2006, pp. 227-236.

[2] Même si nous y reviendrons largement, *l'ethnicité* ne se confond pas avec l'ethnie mais se définit à ce stade comme catégorie analytique visant à repérer un processus dynamique d'identification et d'altérisation par mobilisation de symboles ou d'éléments culturels sur la base d'une origine commune réelle ou supposée. Évacuant les perspectives culturalistes ou essentialistes qui fixent les groupes humains dans un univers culturel ou dans des hérédités biologiques, l*'ethnicité* se conçoit dès lors comme une construction dynamique nourrie par un besoin de reconnaissance et le sentiment collectif et individuel d'appartenance.

[3] Lacoste, Yves, « La question postcoloniale, The postcolonial issue », *Hérodote*, vol. 120, n°1, 2006, pp. 5-27.

[4] Bale, John, et Cronin, Mike, éds, *Sport and postcolonialism*, Global sport cultures, Oxford, New York : Berg, 2003.

les pays confrontés à la massification des mouvements de population, des jeux d'influences et d'interactions culturelles qui interrogent l'identité des états-nations eux-mêmes.

L'histoire du sport investit aussi ces perspectives postcoloniales autour de la diffusion en contexte impérial, des transformations culturelles et l'usage « politique » des pratiques dans les sociétés colonisées et anciens pays colonisateurs. Nicolas Bancel et Evelyne Combeau- Mari, tous deux dans des terrains différents, font un panorama des études historiques dans ce domaine mais concluent aussi à la grande dispersion des enquêtes[1]. Ils montrent comment l'approche postcoloniale dévoile bien sûr l'implantation exogène et dominatrice déjà évoquée du contexte colonial mais ils révèlent aussi toute la complexité de cette approche. Celle-ci prend forme notamment dans les phénomènes de résistance et d'hybridation des pratiques lorsque, dans un écosystème diffèrent, elles adoptent des configurations nouvelles. Ainsi, Philippe Gastaud[2] s'interroge sur les formes de créolisation progressive des activités et des sentiments d'appartenance en Guadeloupe et apporte un éclairage sur la nature assimilationniste des organisations de jeunesse catholique comme le scoutisme jusqu'en 1950 puis sur la prise de conscience d'une identité créole et d'une antillanité autour d'un usage militant du sport.

Autre dimension, celle concernant les enjeux diasporiques à travers les flux et les mobilisations culturelles, les liens entretenus avec les pays d'origine et le positionnement dans et face à une « majorité ». Les travaux menés par Fabien Sabatier à l'Université de Bordeaux qui croisent histoire culturelle et anthropologie socioculturelle s'inscrivent dans cette perspective postcoloniale autour des usages communautaires des pratiques physiques. Le sport appréhendé comme ressource et signe de l'ethnicité[3] devient un objet

---

[1] Bancel, Nicolas, et Combeau-Mari Évelyne, « Histoire du sport et perspectives postcoloniales, Sports history and postcolonial perspectives », *Movement & Sport Sciences*, vol.86, n°4, 2014, pp. 61-69.

[2] Gastaud, Philippe, *Les pratiques corporelles dans les mouvements de jeunesse catholiques guadeloupéens. Histoire de l'identité créole au XX^e siècle*, Thèse de doctorat d'histoire : Université Strasbourg, 2002.

[3] Un colloque « Sport, Éducation & Diversité » organisé à l'université de Bordeaux en Mai 2011 proposait un état des lieux et une réflexion autour du rôle du sport comme « signe » et « ressource » de la gestion des différences ethno-raciales en sociétés, dans une double perspective historique et contemporaine. Voir aussi Bruneaud, Jean-François. « Le " métro " martiniquais : une impossible " désethnicisation ". L'exemple des sports, des loisirs et de la culture », *Hommes & Migrations*, n° 1289, 2011, pp. 92-104.

d'analyse pour saisir les logiques d'affiliation de communautés malgache, marocaine ou subsaharienne[1]. Ces configurations qui relèvent de l'appartenance et de la différence sont étudiées au prisme d'un positionnement par *frontière* et analysées autour de trois grands domaines que sont le colonial, l'immigration européenne et les situations postcoloniales[2]. Ces manifestations identitaires qui s'expriment à travers le sport marquent une fois de plus le caractère complexe des usages culturels par la nature même de l'engagement dans la pratique. Ainsi, William Gasparini[3] de l'Université de Strasbourg date du début des années quatre-vingt la fin de la croyance majoritaire du sport en tant que mouvement uni et uniforme qu'illustrent des pratiques en *sociation* en référence à Max Weber. Il distingue communauté ouverte et communauté fermée plus précisément entre nationalités ou entre des communautés au sein d'un pays et montre toute la diversification que le champ des usages identitaires du sport renferme. Olivier Chovaux[4], Karen Bretin-Maffiuletti[5] et Noémie Beltramo[6] relèvent eux aussi cette diversification et cette complexité à travers l'histoire d'une immigration polonaise dans le territoire minier du nord de la France. Ils invoquent la prudence sur la fonction intégratrice du sport ou exclusivement « altérisée » ou « communautarisée » qui restent des réalités mais

---

[1] Mbolo, Jean-Marie, *Histoire du sport associatif de l'immigration subsaharienne en région bordelaise (Cenon) depuis les années soixante*. Thèse de doctorat en STAPS : université Bordeaux II, 2012. Solacroup, Rémi et Sabatier, Fabien, « Les associations sportives et folkloriques portugaises. L'agglomération bordelaise (1978-2008) », *Hommes et migrations*, nº 1289, 2011, pp.62-69. Solacroup, Rémi, *Une histoire de l'associationnisme sportif marocain dans la communauté urbaine de Bordeaux (1978-2005). Une approche comparée avec le cas portugais*, Thèse de doctorat en S.T.A.P.S : Université de Bordeaux, 2015. Claverie, Éric, « Trente-cinq ans de Rencontres nationales sportives. Unité et identité malgaches le temps d'un week-end », *Hommes et migrations*, nº 1289, 2011, pp. 70-79.

[2] Sabatier, Fabien, « Les frontières sportives et leurs agencements en France. De l'entre-deux-guerres à nos jours », *Hommes et migrations*, nº 1289, 2011, pp. 6-9.

[3] Gasparini, William, « Diversité - Le sport, entre communauté et communautarisme », Consulté le 8 mars 2018, http : //www.educ-revues.fr/DVST/AffichageDocument.aspx ? iddoc=37891.

[4] Chovaux, Olivier. « Football minier et immigration. Les limites de l'intégration sportive dans les années trente », *Staps*, vol 56, nº 3, 2001, pp. 9-18.

[5] Bretin-Maffiuletti, Karen, « Immigration polonaise et pratique sportive en milieu de grande industrie. Le cas du bassin de Montceau-les-Mines dans l'entre-deux-guerres », *Hommes et migrations*, nº 1289, 2011, p 38-47.

[6] Beltramo, Noémie, « Une « génération pivot » qui bascule : La "deuxième génération" d'immigrés polonais dans deux "pays noirs" durant la période allant de la Libération aux années 1960 », *Migrations Société*, nº 166, 2016, pp. 133-147. Beltramo, Noémie, « L'Union centrale des Polonais en France face au Conseil national des Polonais en France dans le Nord-Pas-de-Calais (1944-1953) », *Revue du Nord*, nº 4, 2016, pp. 871-890.

largement contrebalancées[1] par des logiques plus sportives ou par des engagements sportifs communautaires, motivés par les seules imitations ou distractions éloignés des logiques communautaires militantes.

Une autre catégorie d'analyse, qui n'est pas sans lien avec la précédente, s'intéresse aux phénomènes de revivalisme de jeux traditionnels dans certains pays par une dynamique de réappropriation culturelle face à l'hégémonie des sports modernes et sa puissance acculturatrice. Les recherches inhérentes à ces problématiques dévoilent des quêtes identitaires qui interrogent aussi le jeu de concurrence entre cultures et souvent dans une perspective interdisciplinaire qui croise le champ historique et l'anthropologie ou l'ethnologie. Les recherches d'Yves Leloup[2] sur l'évolution des usages multiples des courses de pirogues polynésiennes dans une période coloniale et postcoloniale révèlent les transformations de la société polynésienne et interroge les conséquences de la *modernité* en termes d'acculturation et de réappropriation lesquelles n'excluent pas les mythifications et les réinventions[3]. Dans un autre courant, les jeux traditionnels s'étudient aussi à travers leurs métamorphoses pour comprendre comment dans le temps ces pratiques ritualisées, abandonnées ou concurrencées renaissent et rapprochent les communautés face à une culture dominante comme le « Palin mapuche » au Chili[4] exploré par Fabrice Duval ou les études de Philippe Rochard sur le « Zhurkhâne » [5] en Iran.

---

[1] Karen Bretin-Maffiuletti parle même de « non-rencontre ». Bretin-Maffiuletti, Karen, 2011, *op.citb.*

[2] Leloup, Yves, *Histoire des courses de pirogues polynésiennes, de l'acculturation sportive occidentale à la ré- appropriation identitaire ma'ohi (XIXe–XXe siècle), Thèse de doctorat en Histoire contemporaine* : université Lyon 1, 2007.

[3] Leloup, Yves, « Symbolique de la haute mer et exacerbation identitaire. De l'invention d'une tradition à ses usages politiques », *Sciences sociales et sport*, vol.6, n°1, 2013, pp.103-122.

[4] Le jeu du « palin » proche du Hockey sur gazon est pratiqué par la communauté mapuche au Chili. Fabrice Duval, « Le *palin* mapuche (Chili) », *Techniques & Culture* [En ligne], n°39, 2002, mis en ligne le 29 avril 2005, consulté le 04 octobre 2019. URL : http : //journals.openedition.org/tc/174.

[5] Le « Zhurkhâne » ou « Zurkhaneh » est le gymnase traditionnel iranien dans lequel se pratiquent des épreuves de force et de Lutte. Philippe Rochard, « Les identités du *zurkhâne* iranien », *Techniques & Culture* [En ligne], 39 | 2002, mis en ligne le 12 juin 2006, consulté le 04 octobre 2019. URL : http : //journals.openedition.org/tc/208.

Dans des contextes socio-historiques très différents et à travers des productions et des terrains qui ont tous leur singularité et leur historicité propre, les cultures ludiques s'étudient également autour des investissements identitaires multiples situés entre patrimonialisation et sportivisation[1] qui permettent de saisir les rapports du groupe face à son histoire et face à une culture dominante. Entre histoire et anthropologie sociale le cas du Rodéo en Amérique étudié précisément par Frédérique Saumade se situe dans cette problématique complexe dans laquelle se voit remise en cause la théorie évolutionniste de la diffusion d'un modèle culturel figé en mettant en avant un système de transformations continuelles dans lequel des rivalités historiques entre groupes assignent au sport une valeur identitaire[2]. Toujours en Amérique Fabrice Delsahut en couplant histoire et ethnologie apporte un éclairage sur le cas des indiens d'Amérique qui s'approprient ou « indigénisent » [3] - pour reprendre le terme de l'anthropologue indien Arjun Appadurai - les sports modernes importés et imposés pour marquer une « amérindianité » en adoptant des modes d'organisation modernes mais à usage communautaire[4]. Il n'évacue pas la grande complexité du jeu identitaire notamment par l'adoption des attributs d'une culture moderne qui valorise l'excellence sportive et l'individu mais place sa réflexion autour du triple processus d'acculturation, d'hybridation et de revivalisme. Courtney Mason interroge également ces revivalismes dans des logiques d'affirmations identitaires à travers une perspective « ethnique » et régionale en Amérique du nord. Il montre le réinvestissement des Jeux traditionnels écossais à l'occasion d'un festival au Canada depuis 1948 par des mécanismes

[1] Fournier, Laurent. « La production ludique de l'identité : Le jeu du « folk-football » au Royaume-Uni », *Ethnologies*, vol.32, nº 1, 2010, pp. 175-93. Pruneau, Jérôme, Jacques Dumont et Nicolas Célimène, « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : " sportivisation " et patrimonialisation, *Ethnologie française* vol.36, nº 3, 2006, pp. 519-530. En octobre 2018, les 18ème Carrefours d'histoire du sport et de la 22ème conférence du Comité Européen d'Histoire du sport ont été organisés à l'UFR STAPS de l'université de Bordeaux autour du thème de « L'héritage sportif et de la dynamique patrimoniale » dont un des axes portait sur les liens entre territoire, mémoire et pratiques sportives.

[2] Saumade, Frédéric, « Le rodéo américain sur la frontière du sport et de la tauromachie, ou de la diffusion considérée comme un système de transformations », 2011, *op. cit.*

[3] Babadzan, Alain, « L'"indigénisation de la modernité". La permanence culturelle selon Marshall Sahlins », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol.190, n°2, 2009, pp.105-128.

[4] Fabrice Delsahut, « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité », *Techniques & Culture* [En ligne], 39, 2002, mis en ligne le 12 juin 2006, consulté le 04 octobre 2019. URL : http : //journals.openedition.org/tc/180.

d'ethnicisation et de revendications régionales dans un contexte multiculturel affirmé[1]. Le cas du Hockey toujours au Canada s'étudie aussi comme symbole et élément fondamental de l'identité canadienne par les démarches entreprises pour faire reconnaître dans les années quatre-vingt-dix au sein d'une « hockey nation » des formes autochtones de crosse indienne pour affirmer le caractère multiculturel du pays[2] et contrer une hiérarchisation imposée par les colonisateurs[3].

3. Les liens entre sport, projets politiques et idéologies.

3.1. **Nationalisme et idéologies *:* un usage identitaire à grande échelle du sport.**

L'expression nationaliste autour et par le sport reste plus connue et relève d'un usage identitaire très marqué à grande échelle dans de nombreux pays qui font de son usage sur la scène internationale une vitrine pour vanter les mérites d'une politique nationale. L'abondance de la bibliographie sur ce thème ne nous permet pas d'en dresser ici la liste, nous évoquerons les seules manifestations identitaires au niveau étatique qui peuvent s'exprimer à travers des mobilisations sportives pour servir une politique gouvernementale ou un régime dans leurs volontés d'affirmer concrètement une appartenance au « corps national ». Pour le cas français, Pierre Arnaud[4] parle ainsi « d'athlètes de la république » sous la politique centralisatrice de la Troisième République et Jean Luc Martin[5] à travers l'exemple de l'histoire de l'éducation physique française

[1] Mason, Courtney, « The Glengarry Highland Games, 1948-2003: Problematizing the Role of Tourism, Scottish Cultural Institutions, and the Cultivation of Nostalgia in the Construction of Identities », *International Journal of Canadian Studies*, nº 35, 2007, pp. 13-38.

[2] Augustin, Jean-Pierre, « Le jeu de la crosse : des pratiques amérindiennes aux sports codifiés », *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain. Cahiers du MIMMOC*, nº 15, 2015. Jedwab, Jack, « Giving Hockey's Past a Future: When Identity Meets Demography in Canadian Sports », 2007, *op. cit.*

[3] Consentino, Franck, « Les noirs, les autochtones et le sport amateur dans le Canada d'avant la première guerre mondiale. », Ottawa, *La société historique du Canada*, Brochure n°26, les groupes ethniques, 1998.

[4] Arnaud, Pierre, *Les athlètes de la république : gymnastique, sport et idéologie républicaine : 1870-1914*, Paris : L'Harmattan, 1998.

[5] Martin, Jean-Luc, *Histoire de l'éducation physique sous la Ve république*, Paris : Vuibert, 2004.

dévoile avec force détails comment le sport fut mis au service d'une politique Gaullienne de grandeur et de cohésion nationale. L'école représente également un moyen pour faire contribuer le sport au mouvement d'affirmation et d'extension de mouvements idéologiques de grande ampleur à l'exemple de la pratique physique[1] dans le cadre d'une école sous contrôle et mise au service de la politique identitariste du régime de Vichy en France du 10 juillet 1940 au 20 Août 1944. Le cas du mouvement olympique peut fait aussi figure d'exemple. Né d'une volonté de neutralité et d'apolitisme au XIXe siècle il va pourtant servir voire exacerber tout au long de son développement des identités nationales et nationalistes. Pris dans un jeu de relations internationales[2] le mouvement olympique ne se départit pas d'un investissement politique que Jean Meynaud[3], Pierre Milza[4], Claude Boli[5] ou Patrick Clastres[6] détaillent à la lumière des enjeux mondiaux qu'il représente. Toujours à l'échelle des pays et dans le sillage d'un projet politique ou d'une idéologie visant l'adhésion la plus globale possible, Ronald Hubscher ou Alfred Wahl explorent dans de nombreuses contributions toute la diversité des liens qu'entretiennent dans le temps sport et politique[7] ou sport et idéologies[8]. D'autre part, des formes d'affiliations identitaires se créent par l'affirmation d'une culture ouvrière, de classe et la défense de valeurs universelles de reconnaissance et d'antifascisme. Si les origines du sport ouvrier en Europe[9] sont retracées par Pierre Arnaud, l'histoire du

---

[1] Gay-Lescot, Jean-Louis, *Sport et éducation sous Vichy (1940-1944)*, Lyon : Presses Universitaires, 1991.

[2] Boniface, Pascal, *JO politiques* : *sport et relations internationales*, Paris : Eyrolles, 2016. Clastres, Patrick, *Jeux Olympiques* : *un siècle de passions*, Paris : Les Quatre Chemins, 2008.

[3] Meynaud, Jean, *Sport et politique*, 1966, *op. cit.*

[4] Milza, Pierre, éd., *Le pouvoir des anneaux* : *les Jeux Olympiques à la lumière de la politique, 1896 – 2004*, Collection Sciences, corps & mouvements. Paris : Vuibert, 2004.

[5] Claude Boli, éd., *Les jeux Olympiques* […], 2008, *op. cit.*

[6] Clastres, Patrick, « La refondation des jeux olympiques au congrès de Paris (1894) : initiative privée, transnationalisme sportif, diplomatie des états », *Relations internationales,* n°111, 2002, pp. 327-345.

[7] Wahl, Alfred, « Sport et politique, toute une histoire ! », *Outre-Terre*, nº 3, 2004, pp.13-20. Wahl, Alfred, Football et idéologie du début du XXe siècle, les fonctions du football dans Arnaud, Pierre et Camy, Jean, éds., *La naissance du mouvement sportif associatif en France*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1986, pp. 299-315.

[8] Hubscher, Ronald, « Le sport dans le filet des idéologies » dans Hubscher Ronald, éd., 1992, *op. cit.,* pp. 111-133.

[9] Arnaud, Pierre, éd., *Les origines du sport ouvrier en Europe*, Collection « Espaces et temps du sport », Paris : L'Harmattan, 1994.

mouvement ouvrier traduit aussi la fonction idéologique du sport qui s'exprime à travers des organisations et dans la presse comme le détaillent notamment pour le cas communiste dans l'espace français Tony Froissart[1], Fabien Sabatier[2] ou Mickaël Attali[3]. À un niveau national et international l'expression des idéologies communistes[4] et fascistes vont se déployer et trouver un écho au XXème siècle par une diversité institutionnelle et événementielle ainsi que le démontre André Gounot[5] pour le cas communiste ou Paul Diestchy[6], Daphné Bolz[7] et Jean Marie Brohm[8] pour les mouvements fascistes[9].

Le monde arabe contemporain n'échappe pas à cet usage identitaire de grande ampleur du sport, Youssef Fates et Mahfoud Amara investissent dans leurs recherches les liens qu'entretiennent l'islamisme et le sport[10] ou dans une histoire politique, l'utilisation du pratiques sportives par les dirigeants arabes pour améliorer l'image de leur régime[11].

---

[1] Froissart, Tonny, « Sport et anti-religion. L'exemple du mouvement ouvrier français 1906-1937 », *Stadion, international journal of the History of sport*, vol. 35, 2009, pp. 259-278.

[2] Sabatier, Fabien, *Histoire des organisations sportives communistes de France au XXe siècle : combats pour l'émancipation, soviétisme et cultures militantes*, Collection Sports, cultures, sociétés. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 2013.

[3] Attali, Michaël et Combeau-Mari, Evelyne, éds., *Le sport dans la presse communiste*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2014.

[4] Bretin-Maffiuletti, Karen et Caritey, Benoît, « L'Humanité et les manifestations sportives internationales dans les années 1920. Aux origines d'un discours sur le sport dans la presse nationale communiste » dans Attali, Michaël et Combeau-Mari, Evelyne, éds., *Le sport dans la presse communiste,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 53-72.

[5] Gounot, André, « Les Spartakiades internationales, manifestations sportives et politiques du communisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 88, 2002, pp.59-75.

[6] Dietschy, Paul, « Sport, éducation physique et fascisme sous le regard de l'historien », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol.55-3, nº 3, 2008, pp. 61-84.

[7] Bolz, Daphné, *Les arènes totalitaires : fascisme, nazisme et propagande sportive*, Histoire, Paris : CNRS, 2008.

[8] Brohm, Jean-Marie, *Jeux olympiques à Berlin* : *1936*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1983.

[9] Voir aussi : Bensoussan, Georges ; Dietschy, Paul ; François, Caroline, et Strouk, Hubert, éds., Sport, corps et sociétés de masse : le projet d'un homme nouveau : Colloque « Sport, corps, régimes autoritaires et totalitaires », Centre d'histoire de Sciences-Po, Recherches, Paris : Armand Colin, 2012.

[10] Fates, Youcef, « L'islamisme algérien et le sport : entre rhétorique et action », *Confluences Méditerranée*, vol. 50, n° 3, 2004, pp. 79-92.

[11] Amara, Mahfoud, « Sport and Political Leaders in the Arab World, Abstract », *Histoire@Politique*, nº 23, 2014, pp. 142-53.

3.2. **Sport et religion.**

La question des liens qu'entretiennent la religion avec les cultures physiques mérite d'être mentionnée ici dans la mesure où celle-ci a pu s'appuyer sur les pratiques physiques pour nourrir une identité confessionnelle et affinitaire[1]. Pierre-Alban Lebecq[2] dans un ouvrage collectif rassemble des contributions à une histoire du mouvement catholique et de la pluralité de ses expressions identitaires par le sport qu'elles soient régionales, politiques ou éducatives. La structuration du sport catholique[3] ne procède pas du seul but de divertissement de la jeunesse mais obéit à des idéaux qui impliquent le réseau affinitaire confessionnel notamment par l'intermédiaire de structures patronales[4] et fédérales[5]. Yvon Tranvouez[6] explique également que le sport catholique en France au début du XXe siècle va se structurer autour d'un militantisme sportif dont le but consiste à résister au mouvement de sécularisation entrepris par la troisième république. Dans ce militantisme incarné par des « soldats du christ entre croisés et ligueurs » [7], le rôle du médecin Paul Michaux reste très révélateur principalement par les actions qu'il entreprend à la fois pour structurer le mouvement catholique sportif et pour mobiliser par le biais des patronages sportifs contre des forces considérées comme antireligieuses et

---

[1] Augustin, Jean-Pierre, « Les patronages, la socialisation politique et le mouvement sportif. L'exemple du Sud-Ouest de la France » dans Arnaud, Pierre et Camy, Jean, éds., *La naissance du mouvement sportif associatif en France*, Privat, Toulouse, 1986, p 339-358.

[2] Pierre-Alban Lebecq, éd., *Sports, éducation physique et mouvements affinitaires au XXe siècle*, Espaces et temps du sport, Paris : Harmattan, 2004.

[3] Groeninger, Fabien, *Sport, religion et nation. La Fédération des patronages de France d'une guerre mondiale à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 244-245. Munoz, *Laurence, Une histoire du sport catholique, la Fédération Sportive et Culturelle de France*, 1898-2000, Paris, L'Harmattan, 2003. Cholvy, Gérard et Tranvouez, Yvon, éds., *Sport, culture et religion, Les patronages catholiques* (1896-1998), Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne Occidentale, 1999.

[4] Les patronages catholiques sont des organisations destinées à recevoir des enfants et des adolescents dans un but de formation morale, physique et sociale. Les liens entre patronages catholiques et sport se renforcent à la fin du XIXe siècle par une structuration du mouvements sportif catholique et la création notamment en 1903 de la fédération gymnique et sportive des patronages de France (F.G.S.P.F).

[5] Tranvouez, Yvon, « Pour une histoire des patronages catholiques de Brest et du Léon » dans *Regards étonnés… De l'expression de l'altérité… à la construction de l'identité. Mélanges offerts au Professeur Gaël Milin*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 2003, pp.105-118.

[6] Tranvouez, Yvon, « Le sport catholique en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 92, n°. 4, 2006, pp. 171-180.

[7] Hubscher, Ronald, éd., *L'Histoire en mouvements* […], 1992, *op. cit.*, pp. 113-122.

synonymes de décadence[1]. Même si les patronages n'obéissent pas toujours aux mêmes logiques[2] tant sur le plan organisationnel qu'idéologique, une mutation du référent identitaire confessionnel s'opère par une idéologie très marquée dans l'entre-deux-guerres contre l'expansion républicaine avec un glissement du sport catholique pris comme un outil au service d'une remobilisation de la jeunesse sur les idéaux de l'église[3].

4. Le domaine des études régionales : état du savoir.

Dans les rapports entre les usages des cultures physiques et identité(s) dans le temps, la perspective régionale constitue bien évidemment une catégorie importante. Les travaux portant sur les liens qu'entretiennent les hommes entre eux et une région par l'intermédiaire des activités physiques et sportives reposent sur des divisions ou subdivisions de l'état-nation français et peuvent être classés en trois catégories *:* une première sur les rapports contigus des identités sportives et régionales, une deuxième sur les phénomènes de maintien, de revivalisme et d'hybridation de cultures physiques traditionnelles et enfin une dernière sur les démarches comparatistes des usages identitaires dans le cas régional.

4.1. **Consonance des identités sportives et des identités régionales.**

De manière générale la mise en visibilité des attributs culturels régionaux et des sentiments d'appartenance n'est pas l'exclusive des jeux traditionnels. Les sports

[1] Clastres, Patrick et Dietschy, Paul, *Sport, culture et société en France* : *du XIXe siècle à nos jours*. Carré histoire, Paris : Hachette Supérieur, 2006, pp. 50-52.

[2] Joris Vincent et Laurence Munoz précisent toutefois que l'usage identitaire des pratiques peut varier complètement dans le temps en prenant l'exemple du Rugby totalement rejeté au début du XXe siècle à cause de son image de sport violent, puis valorisé dans les patronages à la faveur d'un changement de regard sur une pratique valorisant le don de soi ou de partage dans la difficulté. Munoz, Laurence et Vincent, Joris, « Les hypothèses de la relégation du rugby chez les catholiques (1905-1913) », *Staps*, vol.78, n°4, 2007, pp. 9-26.

[3] Cholvy, Gérard, *Le patronage, ghetto ou vivier* ?, Paris : Nouvelle cité, 1988.

modernes, des pratiques corporelles liées aux loisirs ou à la santé[1] ou l'héroïsation de joueuses et joueurs régionaux peuvent incarner la même logique en mettant en exergue l'identité d'une région par la réussite de ses sportifs ou le développement massif de certaines pratiques qui, en sus du processus d'identification communautaire, contribue à en faire des marqueurs régionaux.

Les travaux de Pierre Arnaud[2] sur l'avènement du sport dans la région Lyonnaise et les recherches de Thierry Terret et Alain Rauch également à Lyon[3] et ses environs et à Strasbourg[4] détaillent le processus d'identification à une région, à une localité qui peut s'opérer par l'intermédiaire de figures sportives locales[5]. Identité sportive et identité peuvent se décliner conjointement en identité du club et identité régionale comme le constatent Joris Vincent et Yves Gougeon[6] dans les clubs sportifs du nord de la France. En effet, entre la fin du XIXe et le premier quart du XXe siècle ces clubs développent une identité locale et singulière tout en participant à une identité plus large, régionale, à partir de fusion et de compétitions adaptées aux conditions à la fois géographiques, sociales et culturelles de la région du Nord. Ce phénomène se retrouve également avec

[1] Voir par exemple les travaux de Christian Vivier ou de Jean-Nicolas Renaud en Franche-Comté. Vivier, Christian et Renaud, Jean-Nicolas, « Tourisme et patrimoine canotiers à Besançon au tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles », dans Ferreol Gilles, éd., *Tourisme et Patrimoine*, Bruxelles et Fernelmont, Intercommunications s.p.r.l. & E.M.E., 2010, pp. 221-239. Vivier, Christian et Renaud, Jean-Nicolas, « Les plaisirs nautiques au tournant des 19^{e} et 20^{e} siècles – Les mises en scène sportives organisées sur le Léman (Suisse) et sur le Doubs (France) – », dans *Loisir et société*, vol.2, 2010, pp.333-360.

[2] Arnaud, Pierre, *La mémoire du sport : les débuts du mouvement sportif dans la région lyonnaise*, Centre de recherche et d'innovation sur le sport, 1985.

[3] Terret, Thierry, « Identité-identités : le cas de la natation lyonnaise dans l'entre-deux-guerres » dans *Pratiques sportives et identités locales*, Espaces et temps du sport, Paris : L'Harmattan, 2004, pp. 133-167.

[4] Rauch, André, *Sports et loisirs en Alsace au XXe siècle*, Paris : Ed. Revue EPS, 1994.

[5] Rauch, André et Richez, Jean-Claude, « L'enfant du pays. Champions en Alsace (1920-1980) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 61, n°1, 1999, pp.70-85.

[6] Gougeon, Yves et Vincent, Joris, « Au nord...le sport, identités autonomes et dépendances identitaires » dans Gay-Lescot, Jean-Louis et al., *Sports et identités*, Espaces et temps du sport, Paris : L'Harmattan, 2000, pp. 317-329.

l'implantation du rugby comme marqueur régional dans le sud-ouest de la France[1] ou dans les provinces irlandaises de l'Ulster[2].

4.2. **Patrimonialisation, revivalisme et identification communautaire des cultures physiques traditionnelles régionales.**

Cette seconde catégorie questionne la portée identitaire des cultures physiques par leur patrimonialisation et le recours à la *tradition*, c'est à dire leur inscription dans l'imaginaire collectif par une valeur symbolique acquise grâce à leur représentativité, visibilité et l'attachement séculaire, réel ou putatif, des habitants.

La ritualisation des cultures physiques dans cet ancrage territorial porte de façon plus locale encore ce processus de « géographie différentielle » et d'identification communautaire ; l'histoire des danses traditionnelles illustre l'identité régionale des cultures physiques en explorant en détail les singularités dansées de ces régions notamment celle du Pays basque et du Béarn[3]. L'étude de la lutte bretonne, ou « Gouren » dirigée par Aurélie Epron[4] montre de la même façon comment la mobilisation de la tradition s'inscrit dans un phénomène de mobilisation identitaire qui réinvente et symbolise les pratiques physiques traditionnelles pour revendiquer une « bretonnité » autrement dit une appartenance à la fois située par le territoire et indexée à l'origine commune. Le prisme régional offre donc un éclairage sur l'engouement et l'engagement de populations pour des pratiques concentrées dans un territoire précis et favorisent la

---

[1] Augustin, Jean-Pierre, « La percée du football en terre de rugby. L'exemple du sud-ouest français et de l'agglomération bordelaise », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire,* vol. 26, n° 2, 1990, pp.97-110. Augustin, Jean-Pierre, « Pratiques sportives et territoires : les atouts des régions dans Territoires et pratiques sportives », *Sud-ouest Européen, Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 13, 2002, pp. 3-10.

[2] Bodis, Jean-Pierre, *Le rugby d'Irlande* : *identité, territorialité*, Sports et sociétés, Talence : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1993.

[3] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse en Béarn et Pays basque français*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 1984. Truffaut, Thierry, *Vers un inventaire des traditions carnavalesques et hivernales de la province du Labourd*, Ataun : Fundación José Miguel de Barandiarán, 2011.

[4] Epron, Aurélie, *Histoire du Gouren (XIXe-XXIe) : l'invention de la lutte bretonne*, thèse S.T.A.P.S, université de Rennes, 2008.

naissance ou le maintien d'un ensemble de pratiques communautaires[1]. Les travaux de Jean Paul Callède[2] sur la Pelote basque ou de Rafael Aguirre Franco sur les Jeux traditionnels de Force basque[3] mettent en évidence la façon dont ces cultures physiques traditionnelles contribuent ou font renaître un sentiment d'appartenance à une communauté, Basque en l'occurrence.

Les mutations sociétales par l'avènement d'une *modernité* industrielle et politique traversent aussi les fonctions d'identification des cultures physiques régionales bien mises en évidence dans les travaux de recherche sur les Quilles aveyronnaises[4] ou par les Jeux bretons[5] menés par Jean Camy et Anne Guillon. Jérôme Pruneau questionne également les rites[6] dans les joutes languedociennes fruits d'un héritage et d'une continuité identitaire qui leur confèrent le statut de « traditionnelles ». Il observe comment dans ce cadre rituel la pratique évolue notamment sous l'effet de différences générationnelles et propose une relecture par le biais des processus d'hybridation qui font de la joute un « sport traditionnel » [7]. Mickael Vigne et Christian Dorvillé en interrogeant les fonctions identitaires des pratiques physiques traditionnelles du Nord de la France constatent les revivalismes et les mutations de ces activités qui incarnent un « entre-deux » par l'adoption d'une dynamique sportive tout en maintenant un attachement à des communautés et des sociabilités spécifiques[8]. Ces phénomènes sont confirmés par

---

[1] Chovaux, Olivier. « Origines et enracinement du football-association dans le Pas-de-Calais (fin XIX^{e} siècle-1914) : des jeux aux sports ? », *Revue du Nord*, vol. 355, no. 2, 2004, pp. 341-365.

[2] Callède, Jean-Paul, « La pelote basque comme trait culturel d'une « Europe du Sud » ? », *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. Sud-ouest Européen*, tome13, 2002, pp. 41-49.

[3] Aguirre Franco, Rafael, *Deporte rural vasco*, San Sebastián : Txertoa, 1983.

[4] Camy, Jean, « Les quilles en Gascogne. Entre jeu et sport », *Terrain*, n° 25, 1995, pp. 61-72.

[5] Guillou, Anne, « Les Jeux bretons : Mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, vol.15, n°15, 1985, pp. 359-368.

[6] Pigeassou, Charles et Pruneau, Jérôme, « Regards critiques sur les rites et rituels dans la joute Languedocienne », *Corps et culture* [En ligne], n° 4, 1999, mis en ligne le 25 avril 2007, consulté le 30 août 2018, URL : http : //journals.openedition.org/corpsetculture/581.

[7] Pruneau, Jérôme, « Le temps métissé des joutes languedociennes : un « entre deux » révélateur », *Corps et culture* [En ligne], Numéro 6/7, 2004, mis en ligne le 11 octobre 2007, consulté le 30 août 2018, URL : http : //journals.openedition.org/corpsetculture/816.

[8] Vigne, Mickaël et Dorvillé, Christian, « Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive », 2009, *op. cit.*

Charles Pigeassou[1] qui étudie lui aussi les différentes charges identitaires de la Joute languedocienne[2] par l'alliance entre singularité territoriale et les différenciations ethniques[3] et démontre le mécanisme de renouvellement identitaire dans le temps à travers les métamorphoses de cette pratique qui s'institutionnalise et cristallise les tensions entre *tradition* et *modernité*.

4.3. **Cas régional et démarches comparatistes.**

La perspective régionale concernant les rapports entre identité et cultures physiques à travers une géographie ou des sociabilités différentielles donne lieu à des recherches comparatistes qui ordonnent les histoires des usages identitaires régionales des activités physiques. Cet ordonnancement éclaire les logiques qui président à ces usages dans le cadre régional notamment dans l'ouvrage coordonné par Thierry Terret et Bernard Michon qui réunit des contributions sur l'étude du dynamisme et de la labilité des identités locales dans et face à une culture mondialisée et à travers le jeu et enjeux des délocalisations et relocalisations[4]. Précisément, cette analyse de la construction des identités par l'enracinement dans le patrimoine local porte aussi sur le processus de relocalisation identitaire à partir des années soixante dans la région de Lyon et de Strasbourg à travers cinq axes relatifs aux pratiques elles-mêmes mais aussi à l'espace, l'événement, le politique et le public.

Le cas régional a également servi de support à une démarche historique comparatiste récente dans laquelle les identités sportives soutiennent des revendications

---

[1] Pigeassou, Charles, « Le développement des joutes languedociennes : de la tradition à la modernité » dans *Sport, éducation et art XIXe-XXe siècles*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1996, pp. 373-384. Pigeassou, Charles, « Les joutes languedociennes : le prix de la tradition dans les enjeux de la modernité » dans Pigeassou, Charles, éd., *Entre tradition et modernité* : *le sport*, Le Crès, IRS, 1995, pp. 24-31. Pruneau, Jérôme et Pigeassou, Charles, « La " sportivisation " dans les joutes languedociennes : de nouveaux repères » ; « La sociabilité dans les sociétés de joutes languedociennes : entre l'illusion de la tradition et le vide de la modernité. Les enjeux du lien social » dans Delaplace Jean-Michel, éd., *L'Histoire du sport. L'Histoire des sportifs*, Paris : L'Harmattan, 1998, pp. 385-400 et pp. 373-384.

[2] Qui se pratiquent en Languedoc-Roussillon dans un périmètre limité entre Sète, le Grau du Roi et Béziers.

[3] Pigeassou, Charles, « Identification et caractérisation de processus identitaires dans l'histoire de la joute languedocienne » dans Gay-Lescot, Jean-Louis et al., *Sport et identités*, 2000, *op.cit.*

[4] Michon, Bernard et Terret, Thierry, éds., *Pratiques sportives et identités locales*, Collection « Espaces et temps du sport », Paris : L'Harmattan, 2004.

régionalistes. Ces travaux rassemblés et mentionnés dans un ouvrage coordonné par Sébastien Stumpp et Denis Jallat[1] cherchent à saisir aussi toute la complexité identitaire qui lie les pratiques physiques aux « petites patries » que sont les régions. À travers les études de cas couvrant les espaces français (Bretagne, Provence, Nord, Corse) mais aussi européens (Catalogne, Padanie, Allemagne et Belgique) une proposition d'agencement des travaux organise la réflexion autour de trois catégories d'analyse. La première concerne les rapports entre tradition et modernité, la deuxième traite des rôles que le sport peut jouer dans la construction d'un autonomisme régional et le troisième enfin porte sur les relations entre identités sportives et les rapports de domination sociale, culturelle et économique.

5. Constat et perspectives

L'amplitude de ces travaux traite à des échelles différentes des phénomènes de mobilisation des pratiques physiques à des fins de reconnaissance et de différenciation communautaire mais aussi d'exocatégorisation. Ils montrent - à travers des pratiques, ici physiques et sportives - le désir *néguentropique*[2] des femmes et des hommes d'exister, de se reconnaître, de se remémorer mais aussi d'identifier chez l'« autre » ces mêmes processus. Ce désir relève d'une demande de communauté c'est à dire de reconnaissance et d'appartenance qui mobilise pratiques, symboles et mémoire. La demande et le besoin de communauté forment un « nous » et crée un « autre » à partir duquel un groupe humain se reconnait et se trouve reconnu. Cette dimension nourrit et participe de l'hétérogénéisation du monde par l'établissement de *frontière* entendue comme *partage* qui procède de l'usage collectif d'attributs culturels révélant l'héritage et l'ethos d'un groupe mais aussi leur mise au service d'une volonté de se différencier et de différencier. Ainsi, les recherches universitaires éclairent ces deux valences identitaires et la façon dont elles se traduisent dans le corps social à travers les catégories précitées renvoyant à

[1] Stumpp, Sébastien et Jallat, Denis, éds., *Identités sportives et revendications régionales (XIXe et XXe siècles) : contribution des pratiques sportives à l'Europe des « petites patries »*, Collection Sports, cultures, sociétés. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2013.

[2] Par opposition consciente ou non à l'*entropie* du monde, c'est à dire sa finitude et son caractère éphémère.

quatre domaines majeurs *:* l'idéologie, le culturel, le cultuel, la et *le* politique. Mais en opérant au plus près des actions sociales, ces études permettent de rendre compte comment ces mécanismes créent aussi des procès homogénéisants qui impactent les pratiques à l'image de ceux concernant les mouvements nationalistes, religieux ou régionalistes. À un autre niveau, non sans rapport avec le précédent, les travaux scientifiques sur les pratiques physiques dévoilent également la tension qui s'exerce sur les cultures vernaculaires par l'avènement d'une culture de masse. Processus des plus considérables de la *modernité*, la massification de la culture et son universalisation provoquent soit des formes hybrides de pratiques et d'usages, soit l'abandon des pratiques autochtones.

Si les terrains d'étude pluriels doivent garder toute leur spécificité et leur mise en perspective par les éclairages disciplinaires respectés, nous pensons que le processus de frontièrisation fait figure de dénominateur commun et traverse ces cas concrets et ces problématiques. Notre ambition réside dès lors à les arrimer voire à les agréger au cadre conceptuel et opératoire de la *frontière* qui offre une lecture interdisciplinaire du monde contemporain. À partir d'une définition et d'une critérisation lui donnant son opérativité, l'enjeu est de proposer un cadre permettant de repérer, de contextualiser et de comprendre les dynamiques communautaires des nouvelles ethnicités qui se superposent au modèle national. Dans une perspective interdisciplinaire, l'objet *frontière* doit servir à comprendre la préservation, l'abandon ou l'hybridation d'un milieu ethnique et technique sur lequel reposent les *communautés* au-delà de leur identification et de leur contextualisation.

Chapitre 2 :
Fabrique générale et historique de la *frontière*

1. La demande de reconnaissance et d'universalisation : des moteurs historiques contemporains.

1.1. **Introduction à une fabrique générale de *frontières.***

L'exportation et l'adoption à l'échelle planétaire du modèle des démocraties libérales a fait écrire à Francis Fukuyama qu'une « fin de l'histoire » [1] était envisageable. Une autre forme « d'universel » [2] concerne aussi la mondialisation culturelle avec des modes de consommation et de production qui s'uniformisent entrainant de fait une diminution voire une disparition de cultures minoritaires et singulières[3]. Sans contredire l'historien américain puisque l'avènement planétaire des démocraties libérales et le processus d'homogénéisation politique et culturel du monde paraissent incontestables, l'ensemble des faits précités mérite néanmoins d'être complété et relativisé à la lumière des résurgences culturelles, des recherches contemporaines de reconnaissance et des « poly appartenances » qui suscitent des engagements plus marqués ou du moins des interrogations qui remettent en cause nombre de certitudes dans l'histoire contemporaine à l'échelle du siècle et redéfinissent les « universels » [4]. De plus, les crispations nationalistes, les polarisations identitaires de plus en plus marquées interrogent voire remettent en cause les grands principes sur lesquels se fondent précisément les démocraties libérales[5].

En France depuis une quinzaine d'années la question des « identités » et de « l'identité » donne lieu à des débats très vifs dans l'espace public que nourrissent des contextes politiques et des faits sociétaux. L'usage des signes religieux à l'école en 1989[6],

---

[1] Dans une thèse qui s'appuie sur la philosophie Hégélienne de la reconnaissance : Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, 1996, *op. cit.*

[2] Balibar, Étienne, *Des universels* : *essais et conférences*, Collection La philosophie en effet, Paris : Éditions Galilée, 2016.

[3] Voir à ce sujet : Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*,1999, *op. cit.*

[4] Balibar, Étienne, *op. cit.*, pp.145-173.

[5] Voir notamment l'ouvrage réunissant la contribution de quinze intellectuels et leurs développements sur les bouleversements identitaires mondiaux actuels. Geiselberger, Heinrich, éd., *L'âge de la régression*, Paris : Gallimard, 2018.

[6] L'exclusion de trois élèves musulmanes du collège Gabriel Havez à Creil (92) avait mobilisé l'opinion publique autour de la question de la laïcité en France et de l'application de la loi de 1905.

les campagnes passionnées en 1992 concernant le référendum sur la participation française au traité de Maastricht, l'instauration d'un ministère de l'immigration, de l'intégration et de l'identité nationale en 2007[1], la parution d'ouvrages sur la place et l'évolution de l'appartenance nationale à travers sa culture[2], interrogent les sentiments d'appartenance, le choix des symboles identitaires, la place des « communautés » à travers les usages et les mises en visibilité des cultures. Toutefois ces questions doivent être replacées dans un contexte international dans lequel les référents et marqueurs identitaires sont discutés à travers l'hypothèse de l'affaissement des états-nations[3] comme modèle d'organisation développé en Europe au XIXe siècle. Tout aussi important, le « retour » du religieux[4] participe de ces demandes de reconnaissances et questionne les appartenances et l'affirmation des minorités. Les démocraties occidentales et le modèle économique sur lequel elles reposent doivent affronter des concurrences avec l'expression de nouveaux centres de pouvoirs économiques et politiques et composer avec un terrorisme international qui interroge leurs puissances et leurs vulnérabilités. Enfin, l'affirmation et les succès électoraux des partis nationalistes en Europe[5] depuis une vingtaine d'année cristallisent également le désarroi identitaire[6] comme autant d'interrogations ou de retour de certitudes sur les logiques d'appartenances et de différences. Toujours au niveau international, les demandes historiques de communautés trouvent un écho par une médiatisation toujours plus importante, portées depuis le milieu du XXème siècle par des politiques internationales et l'envergure croissante des organes et des programmes de l'O.N.U. qui soutiennent les reconnaissances et le droit des peuples à une souveraineté. À l'échelle des pays, des communautés humaines et des « régions »

[1] Un des quinze ministères du gouvernement François Fillon instauré en 2007 sous la présidence de Nicolas Sarkozy.

[2] Par exemple les ouvrages à forte audience du philosophe Alain Finkielkraut qui rapproche dans ses analyses la question des choix d'une culture transmise à l'école à celle de l'identité de la France. Voir notamment : Finkielkraut, Alain, *L'identité malheureuse*, Paris : Stock, 2013.

[3] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États : les identités nationales en mouvement*, Paris : Flammarion, 2005.

[4] Tosel, André, *Scénarios de la mondialisation culturelle*, Philosophie en cours, Paris : Éditions Kimé, 2011.

[5] Voir Latour Bruno, « L'Europe refuge », dans Geiselberger, Heinrich, dir., *L'âge de la régression*, 2018, *op. cit.,* pp. 126-140.

[6] Di Méo, Guy, *Le désarroi identitaire : une géographie sociale*, Paris : L'Harmattan, 2017.

font valoir leur souhait de disposer d'une autonomie politique, judiciaire et économique voire d'un statut de nation souveraine. Les exemples sont nombreux de ces communautés humaines aspirant à constituer un modèle de nation indépendante et structurée et dont les cultures servent de supports à cette ambition. Comme noté précédemment, et dans le seul cadre occidental, les cas du Québec vis à vis du Canada, de la Catalogne et de du Pays basque vis à vis de la France et de l'Espagne, ou de l'Ecosse, l'Irlande et du Pays de Galles vis à vis de l'Angleterre, incarnent et expriment autant d'affirmations à la nation dans des contextes où le sentiment de domination prévaut.

1.2. **Rôle des « communautés » et des « demandes de communautés » dans une fabrique générale de *frontière.***

Au sein d'états-nations constitués et au-delà des nationalismes périphériques de rupture[1] se manifestent donc des demandes de communautés infra-nationales qui agissent comme moteurs historiques et générateurs de *frontières* prises comme « partages ». L'histoire des communautés ou groupes minoritaires en France et de France est aussi une histoire de la France qui s'inscrit dans un processus général de fabrique de *frontières* qui révèlent le positionnement identitaire et des demandes historiques de communautés régionales, locales et nationales sous des formes plurielles. La scène sportive internationale et la perpétuation de cultures motrices ludiques constituent des vitrines mais aussi des vecteurs pour entretenir sentiments d'appartenances et quête d'autonomie et de reconnaissance.

Dans le cadre d'une histoire contemporaine, les formes de polarisations identitaires doivent être circonscrites et les notions « d'identité » et de « communauté » précisées tout autant que leur portée épistémologique. Les communautés précisément se définissent comme des ensembles de personnes partageant des attributs culturels, des intérêts communs et un sentiment d'appartenance ; elles peuvent aussi se référer à une proximité spatiale mais nous l'entendons surtout par sa position minoritaire au sein d'un ensemble plus vaste. Deux cas peuvent être distingués à ce stade *:* le premier sur les

[1] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […], 2005, *op. cit*., p.17.

communautés fondées sur le souvenir d'un exil et du sentiment d'une origine commune qui constituent les « minorités ethniques » [1] et le second sur des communautés territorialisées avec des reconnaissances institutionnelles partielles. L'essor du courant de recherche des « cultural studies » [2] aux États-Unis se fonde sur l'étude du premier type de communautés[3] qui se caractérisent autant par le souvenir de leur condition et de leur origine que par les conditions d'une expression culturelle dans la société et le respect de leurs droits dans le cadre commun d'une citoyenneté. En France, ces communautés fondées sur des expériences et mémoires migratoires furent longtemps des points aveugles de l'histoire nationale et des recherches scientifiques tant sur le plan historique, sociologique et anthropologique. Pour autant, l'historiographie française s'est récemment enrichie de travaux sur ces « français venus d'ailleurs » à travers le cas colonial[4] qui explorent les trajectoires des communautés issus de l'immigration pour saisir les conditions dans lesquelles s'établissent les processus d'intégration et d'assimilation. Plus largement, cette historiographie questionne le regard porté par le majoritaire et les constructions des « figures de l'étranger » qui révèlent un rapport « nous/eux » corrélé à l'affirmation de la nation et de la citoyenneté dans les représentations et les institutions[5]. Depuis les années quatre-vingt-dix, l'étranger-immigré se « conçoit » moins du point de vue des majoritaires à travers une dimension économique mais plus largement à travers celle de « communauté » selon l'idée défendue notamment par Pierre Milza et Marianne Amar[6] ou Abdelmalek Sayad[7].

[1] Dans lesquelles nous situons les diasporas.

[2] Courant de recherche développé principalement à partir des années soixante et qui anime un débat original sur la culture et questionne les sociétés modernes dans leur réorganisation, les usages des industries culturelles ou encore l'établissement d'une « conscience nationale ».

[3] Principalement sur les communautés afro américaines et caribéennes aux États-Unis.

[4] Viet, Vincent, *Histoire des Français venus d'ailleurs* […], 2008, *op. cit.*

[5] Noiriel, Gérard, *Le creuset français* […], 2016, *op. cit.*

[6] Amar, Marianne, et Milza, Pierre, *L'immigration en France au XXe siècle*, Paris : A. Colin, 1990.

[7] Sayad, Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Ed. du Seuil, 2014.

Les demandes de communauté acquièrent une visibilité par des mobilisations de mémoire qui génèrent des mises en commun mais aussi des tensions[1] et révèlent dans leurs expressions des sentiments d'appartenances à échelles variables et les transformations contemporaines de la société française. Peut-on affirmer toutefois que les demandes de communauté ne concernent uniquement que les groupes en condition diasporique ou immigrées ou envisager que les communautés du deuxième type[2] se situeraient à la fin d'un processus d'intégration et ne constitueraient plus dès lors un champ de polarisation identitaire révélateur des mutations identitaires dans l'histoire contemporaine ?

2. Le processus unificateur pluriséculaire français : constitution progressive d'une *frontière* nationale ?

2.1. La construction « nationale » : une histoire ancienne et très contemporaine.

En France, l'héritage de la révolution française et de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen font du seul individu l'élément constitutif et seul reconnu au sein de la nation française. Les communautés dont l'existence serait peu ou prou indépendante par rapport à la centralisation républicaine idéelle, institutionnelle et concrète sont sujets à polémique par une possible remise en cause du modèle républicain de tradition jacobine.

La République affirme et fait respecter les principes qui doivent unifier et transcender l'ensemble des citoyens notamment à travers l'imposition d'une structure démocratique représentative du peuple français et d'une langue « officielle » [3]. Les politiques très volontaristes de la Troisième République[4] (1870-1940) par exemple

[1] Charles Taylor cité par Lamont, Michèle, et Bail, Christopher A., « Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective », *Revue européenne des migrations internationales*, vol.21, n° 2, 2005, pp. 61-90.

[2] Communautés territorialisées (ou ayant un lien avec un territoire) avec des reconnaissances institutionnelles partielles.

[3] Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […], Paris : Seuil, 2001, pp. 67-83.

[4] Surtout à partir 1877 lorsque la Troisième République s'enracine politiquement et devient très réformiste. Albertini, Pierre, *La France du XIXe siècle*, Paris : Hachette, 1995, pp. 97-125.

montrent comment l'unification de la France reste un processus récent et acquis par une uniformisation culturelle et idéologique. Les « frontières physiques » de la France au gré des guerres et des alliances se sont inscrites dans une construction très lente qui ne s'achève, dans le cas de la métropole, que depuis 1947 par le traité de Paris avec l'Italie. Le terme de « Francia » apparait entre le IXe et XIe et servait à nommer des réalités géographiques de nature et d'importance variables avant d'être utilisé par le royaume capétien qui installa durablement aussi à travers une légitimité religieuse et politique un lieu de pouvoir étatique stable déjà concurrent des pouvoirs régionaux et déjà vecteur d'espace et de communauté nationale[1]. Il faudra attendre Philippe Auguste pour que s'affirme la notion d'une unité et d'une territorialité du royaume qui s'imposera définitivement dans le courant du XIIIe siècle[2]. Cette volonté d'unification nationale par le territoire, le politique et le culturel va se prolonger avec une certaine continuité entre l'ancien et le nouveau régime[3] et prendre corps dans un certain nombre de mesures décisives. La langue reste bien sûr un élément central dans ce processus unificateur principalement par l'ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539, la création des académies locales par Louis XIV pour sa diffusion puis son officialisation comme langue de la République en 1794. En ce qui concerne le maillage territorial et politique, la création des départements en 1789, puis sous Napoléon, celle des Lycées pour former l'élite de la Nation ou encore l'adoption du code civil pour abolir les coutumes juridiques régionales renforcent l'unité nationale. La troisième république, déjà évoquée, consolidera le processus de centralisation étatique et une identité « nationale » notamment par l'usage politique et idéologique de la langue et celui de l'école. Les grandes lois éducatives portées par Jules Ferry sur sa gratuité en 1881 et son obligation en 1882 diffuseront et imposeront définitivement le Français tout en l'identifiant à une nation et en l'inscrivant dans un territoire[4].

---

[1] Burguière, André et Revel, Jacques, éds., *Héritages*, Paris : Seuil, 2000, p. 33.

[2] Nordman Daniel et Revel Jacques, « La connaissance du territoire » dans Burguière André, et Revel Jacques, éds., *L'espace français*, Paris : Seuil, 2000, p. 58 et p. 91.

[3] De Tocqueville, Alexis, *L'ancien régime et la Révolution,*1866, chapitre II, Paris : Michel-Lévy frères, 1856, chapitre 2, p. 9. (Première édition : consulté sur Gallica.bnf.fr.)

[4] Nordman, Daniel et Revel, Jacques, dans Burguière André, et Revel Jacques, éds., *L'espace français*, 2000, *op. cit*., pp. 200-208.

Pour autant, Eugen Weber[1] démontre que si la nation se résume à un ensemble de populations unies selon leur propre volonté et ayant certains attributs en commun, cela reste difficilement applicable à la France de 1870. De fait, la nation moderne résultant d'une volonté politique et réunissant une communauté large non assujettie à un souverain, une religion ou un état social ne se réalisera vraiment qu'à la fin du XIXe siècle. Les définitions de la nation sont nombreuses mais la dimension consciente et volontaire en constitue un élément fondamental pour Marcel Mauss et Ernest Renan pour lesquels elle résulte d'un projet collectif[2]. Opposée à une conception ethnique traditionnellement attribuée à la nation allemande[3], la nation française se définit comme une société matériellement et moralement unifiée caractérisée par une unité morale, mentale et culturelle de ses habitants qui soutiennent consciemment l'état et ses lois. Le processus d'homogénéisation de la nation française induit dès lors une politique volontariste pour forger un sentiment d'appartenance national sur la base d'attributs culturels en commun et la nation comme projet politique qui fut si saillant sous le régime de la Troisième République. Il avait pour dessein d'écarter ses ennemis que représentaient les monarchies européennes, les aristocrates ou encore l'église catholique, et pour ambition de rassembler derrière elle non pas le plus grand nombre de français, mais son ensemble. Ce processus unificateur crée donc un « nous » de grande envergure et conjointement des tensions qui font dire à Jules Michelet dans le tableau de la France que là où existait des limites se dressent désormais des *frontières*[4].

---

[1] Weber, Eugen, *La fin des terroirs* […], 2011, op. cit., p. 575.

[2] Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 2010 (1882), *op. cit.*

[3] Les philosophes Johan Von Herder et Johan Fichte insistent sur la primauté de la langue, du peuple et du sol dans la conception de la nation. Voir notamment Fichte, Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande*, Paris : Imprimerie Nationale, 1992. Voir aussi Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op.cit.*, pp. 45-46.

[4] Michelet Jules, *Tableau de la France,* liv. III, *Tableau de la France,* 1833, p.375, cité par Nordman, Daniel et Revel, Jacques, « L'invention de la France », 2000, *op. cit.*, p. 209.

2.2. **Un maillage administratif au service d'une centralisation nationale et étatique.**

Si la monarchie a construit une centralisation que Jacques Revel qualifie « d'imparfaite » [1], c'est bien à partir de la révolution française qu'une unité nationale effective et homogène va devenir projet et désir en cherchant à imposer une loi sur l'ensemble. Cette volonté d'unification va s'inscrire dans un contrôle effectif de l'espace national par la création d'un maillage qui prend la forme de départements, cantons, communes au service du projet républicain sans tenir compte des espaces culturels locaux. Le département fut pensé pour agir comme une machine d'acculturation sociale et politique en imposant notamment des relais républicains à tous les niveaux par l'avènement d'une notabilité, de cadres qu'incarnent les maires ou les instituteurs issus des écoles normales[2]. Cette acculturation comprise comme l'abrasement voire la disparition d'une culture minoritaire au profit d'une culture majoritaire imposée et soutenue par un appareil étatique idéologique s'applique au tournant révolutionnaire français et à l'affirmation républicaine qui en découle dans ce que certains historiens comme Eugen Weber[3], Suzanne Citron[4] ou Manex Goyenetche[5] n'hésitent pas à nommer colonisation. On assiste donc à un confinement des identités particulières et à une remise en cause des communautés régionales avec l'avènement de l'état-nation français et de son expression politique républicaine par une homogénéisation politique et un maillage administratif qui remet en cause le mode de vie autarcique de certaines coutumes[6]. Cependant, la « référence nationale » prend corps aussi à travers l'idéologie républicaine

---

[1] Revel, Jacques, *La Région,* dans Nora, Pierre, éd., *Partage de l'espace-temps, Les lieux de mémoire,* Tome 2*,* Quarto, Paris : Gallimard, 2003, pp. 2910.

[2] Roncayolo, Marcel, *Le département,* dans Nora, Pierre, éd., *ibid.,* p. 2969.

[3] Weber, Eugen, *La fin des terroirs* […], 2011, *op. cit*., p. 577.

[4] Citron, Suzanne, *Le mythe national* : *l'histoire de France revisitée*, L'atelier en poche, Ivry-sur-Seine : Les Éditions de l'Atelier, 2017 (1987).

[5] Goyhenetche, Manex, *Histoire de la colonisation française au Pays Basque. Les origines du problème Basque*, 1975, *op. cit.*

[6] Stumpp, Sébastien et Denis Jallat, éds., *Identités sportives et revendications régionales (XIXe et XXe siècles)* […], 2013, *op. cit*., p,13. Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Bibliothèque historique Payot. Paris : Payot, 1999.

qui impose la citoyenneté comme une appartenance à la nation prévalant sur toutes les autres formes d'affiliation.

2.3. **Le rôle de la « citoyenneté » et de la mobilisation culturelle dans le processus de construction d'une « communauté nationale ».**

Dominique Schnapper dans ses travaux sur l'idée moderne de nation[1] ou Alain Dieckhoff[2] démontrent que la société politique française transcende par la citoyenneté « les enracinements concrets, les fidélités particulières et les inégalités sociales des membres » [3]. Cette transcendance des réalités ethniques et des inégalités sociales caractérise une « communauté de citoyens » par l'appartenance à une communauté politique fondée sur le contrat et la citoyenneté créant également une *frontière* à l'intérieur même de l'espace national par la supériorité de Paris sur la province en entérinant un régionalisme officiel[4] qui assure un relais local à la République. Mais ce maillage administratif et politique ne peut assurer à la Nation et à la République une assise durable sans la création d'un sentiment d'appartenance par des symboles identitaires et culturels communs. L'état-nation est bien le fruit d'un alliage de trois éléments *:* une subjectivité par une prise de conscience d'une appartenance collective, une objectivité par la formalité des institutions et de sa souveraineté et une fixité des référents culturels communs[5].

L'essor des états-nations et la construction d'un sentiment d'appartenance à la nation ont pu advenir grâce à l'avènement d'une modernité économique et scientifique qui assure par l'essor des médias, des moyens de communications et de transport en tous genre, la possibilité d'un rapprochement des hommes éloignés entre eux et la diffusion

---

[1] Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens* […], 2003, *op. cit*.

[2] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […], 2005, *op. cit.*

[3] Schnapper, Dominique, 2003, *op.cit.*, p.15.

[4] Gasnier, Thierry, *Le Local*, dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3 : Quarto, Paris : Gallimard, 2004, p. 3466.

[5] Cette triple valence et précisément la dimension subjective et psychologique rend d'ailleurs très difficile l'entreprise qui consiste à définir le nationalisme. Benedict Anderson en propose la définition suivante : « communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine ». Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002, p.19.

des idées au-delà des « pays » et des « villages » qui avant le XXème siècle formaient la principale réalité communautaire en France[1]. L'édification de l'état-nation se réalise par la construction d'un sentiment d'appartenance et une identité à grande échelle à travers une mystique nationale entretenue par le souvenir des guerres, des marqueurs et symboles identitaires et le recours à une mémoire qui entretiennent la cohésion nationale[2]. Les symboles comme les statues, les chants, les peintures évoquant les grandes batailles, les monuments apportent une dimension concrète, « officielle » et déclinée de la Nation. Ces référents agissent comme autant de récits qui créent une « mémoire nationale » [3] et l'œuvre historiographique de Jules Michelet[4] aux accents très romantiques ou celle d'Ernest Lavisse[5] « l'instituteur national » participent notamment par la diffusion de leurs écrits dans les écoles de la République à la diffusion d'une « histoire-récit » commuée en mémoire nationale. L'entreprise historiographique de grande envergure menée par Pierre Nora[6] vise à montrer comment la France a construit des mémoires collectives par des récits, des symboles, des traditions que le *Tour de France de deux enfants*[7], ouvrage à la diffusion nationale illustre en délimitant le périmètre français par le rassemblement et l'identification des « petites patries » à la « grande patrie ».

Ainsi, dans cette volonté d'affirmer la priorité à l'unité nationale, l'état-nation français qui trouve son origine dans la genèse révolutionnaire crée de fait une *frontière* en inventant « le problème régional »[8] et révèle une forme de contradiction avec d'un côté une reconnaissance de la diversité par un droit et une égalité pour tous et l'imposition

---

[1] Voir à ce sujet les développements d'Eugen Weber : Weber, Eugen, *La fin des terroirs* […], 2011, *op. cit.,* pp. 66, 201 et 232.

[2] Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […], 2001, *op. cit*.

[3] Sand, Shlomo, *Crépuscule de l'histoire*, Barcelone : Flammarion Champs, 2017, p. 137.

[4] Voir les différents volumes sur l'histoire de France notamment : Michelet, Jules. *Histoire de France*, Paris : Citadelles & Mazenod, 2013. (1833 à 1844).

[5] Lavisse, Ernest, *La nouvelle première année d'histoire de France*, Sainte-Marguerite-sur-Mer : Ed. des Équateurs, 2010.

[6] Ouvrage collectif dirigé par Pierre Nora en trois volumes édités respectivement en 1984, 1986 et 1992. Nora, Pierre, éd. *Les lieux de mémoire,* trois tomes, *op. cit.*

[7] Bruno, G, *Le tour de France par deux enfants*, Paris : Belin, 1877.

[8] Revel, Jacques, *La Région* dans Nora Pierre, éd*., Les lieux de mémoire,* tome 2, *op. cit.,* p. 2918.

de son uniformité par des référents nationaux et unitaires. L'unité nationale ne pouvant se réaliser uniquement par une volonté politique et un maillage spatial théorique qui qualifieraient la citoyenneté à une seule abstraction et lui interdirait de se prolonger dans le temps ou du moins d'obtenir une adhésion totale. Le « pluriel » est désormais représenté[1] par l'invention des départements qui institutionnalise l'enracinement provincial mais aussi par des représentations de l'espace français qui part de son hétérogénéité[2] et réifie la nation par une « glorification du local »[3] qui contribue aussi à lui apporter une consistance précisément par les petites patries[4]. Paysages, nourritures, personnalités locales, musique, danses, Tour de France cycliste[5] sont typifiés et contribuent à donner à la province cette diversité originelle qui trouve « un accomplissement harmonieux dans « l'unité nationale »[6]. Par conséquent, la nation prend une forme communautaire typique[7] en associant imaginaire collectif de grande envergure et l'usage « d'artefacts culturels » [8] comme référents locaux mais soumis à l'appartenance nationale. Monuments, cartes, musées, héros de romans ou usage d'une langue commune inscrivent les référents culturels dans une fixité et nourrissent la conscience d'appartenir à une même communauté voire à une fraternité nationale.

---

[1] Grémion, Pierre, *Le pouvoir périphérique : bureaucrates et notable dans le système politique français*, Collection Sociologie. Paris : Seuil, 1976.

[2] Gasnier, Thierry, *Le Local*, dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3, *op. cit.,* p. 3425.

[3] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […], 2005, *op. cit*., p165.

[4] Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France* : *l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Collection Ethnologie de la France 17, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.

[5] Voir à ce sujet : Vigarello, Georges, « Le tour de France cycliste » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3, *op. cit.,* pp. 3801- 3835 et Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales*, 2001, *op. cit.,* p 249.

[6] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […] 2005*, op. cit.,* p.165.

[7] Selon Ernest Gellner cité dans Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France* […], 1997, *op.cit*.

[8] Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002, *op. cit.*, p.18.

3. Le processus de modernisation des sociétés et ses effets sur les cultures physiques coutumières.

3.1. **Le poids de la *modernité* sur la diversité culturelle.**

La *modernité* comme processus et concept historique peut s'analyser comme un mode de civilisation exponentiel[1] définit par des gouvernements étatiques libéraux, l'avènement d'une rationalité scientifique et technique, un mouvement d'expansion par une mondialisation technologique et économique et le partage par plusieurs sociétés humaines d'attributs culturels en commun[2]. La *modernité* se caractérise également par une société de masse[3] qui s'enracine et se développe à l'échelle mondiale et en France à partir des années soixante[4]. Elle révèle les problématiques contemporaines du rapport que les sociétés entretiennent avec la culture[5] dans son évaluation ou sa dévaluation en tant que marchandise sociale[6] par l'industrie des loisirs confrontée selon la philosophe américaine Anah Arendt « à des appétits gargantuesques »[7]. Loin d'être neutre, la *modernité* promeut et véhicule une idéologie et des principes qui se réifient à travers les usages massifs d'une culture mondialisée produisant une érosion de cultures singulières voire une disparition de « mondes » [8]. Le nivellement et l'uniformisation qui

---

[1] Baudrillard, Jean, Jacinto Lageira, et Brunn, Alain, « Modernité » ; Encyclopædia Universalis. Consulté le 17 mai 2018, http : //www.universalis-edu.com.docelec.u-bordeaux.fr/encyclopedie/modernite/.

[2] En ce sens la *modernité* comme processus historique donne inévitablement lieu à des débats en sciences humaines concernant son apparition et son avènement en la considérant, ou non, comme l'alliage, provisoire ou non, de progrès technique et système de valeurs universelles.

[3] Arendt, Hannah, *La crise de la culture* : *huit exercices de pensée politique*, Collection folio Essais 113, Paris : Gallimard, 2000 (1958), p. 253.

[4] Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds., *Histoire culturelle de la France.* […], 2005, *op. cit.*, pp. 99- 228.

[5] Arendt, Hannah, *La crise de la culture* […], 2000 (1958), *op.cit.*, p. 254.

[6] *Ibid.,* p. 262.

[7] *Ibid.,* p. 265.

[8] Haegel, Florence et Lavabre, Marie-Claire, « Identité et mémoire » dans Martin, Denis, éd., *L'identité en jeux* : *pouvoirs, identifications, mobilisations*, Recherches internationales, Paris : Karthala, 2010, pp. 225-243. D'autre part c'est ce constat qui pousse le philosophe martiniquais Édouard Glissant à proposer un contre point à la mondialisation en avançant la notion de *mondialité* qu'il définit comme un état de mise en présence des cultures vécu dans le respect du divers. Voir Glissant, Edouard, *La cohée du Lamentin*, Paris, Gallimard, 2005. Voir aussi ses entretiens radiophoniques et télévisuels sur : http://www.edouardglissant.fr/mondialite.html.

accompagnent l'industrialisation à l'échelle planétaire génère aussi des révolutions plus ou moins visibles comme l'exode rural et la destruction de cultures populaires liées à la paysannerie qu'Henri Mendras a magistralement étudiés pour le cas français en lui donnant le nom de « *seconde révolution française* »[1] et de « *fin des paysans* »[2].

La *modernité* peut se concevoir aussi comme *masse*[3], c'est à dire par une mobilisation colossale d'individus dans et autour de pratiques culturelles ayant une capacité à se stabiliser pour se pérenniser. Le processus d'expansion inhérent à la *masse* et à la *modernité* par la mondialisation et universalisation[4] induit donc une forte atténuation des singularités culturelles[5] et une acculturation massive visible précisément par la nature des pratiques physiques et leurs trajectoires dans le temps et l'espace. Nous entendons par *mondialisation* un processus planétaire d'échanges et d'interactions de nature économique, technique, industrielle doublé par l'adoption en masse de manières de vivre uniformes. L'*universalisation* renvoie au mécanisme qui consiste à rendre inaliénable et transposable des valeurs considérées comme « transcendentales » c'est à dire dépassant les disparités géographiques, culturelles et historiques à l'échelle du monde.

Dans le cas du sport, la *mondialisation* se traduit par l'adoption sur l'ensemble du globe du sport moderne et *l'universalisation* par le système de valeurs égalitaires qu'il est censé véhiculer comme le « fair-play », le respect de règles communes non-discriminantes ou la sacralisation de l'effort à visée pacifiste. L'universalisme sportif s'énonce par le truchement de chartes dont celles, par exemple, du comité international olympique (C.I.O) écrite par Pierre de Coubertin en 1898 et publiée en 1908. Nous verrons pour autant que la *mondialisation* et *l'universalisme* comportent une équivocité et rencontrent bien des mouvements contraires. C'est bien la société technicienne,

---

[1] Mendras, Henri, *La seconde Révolution française* : *1965-1984*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1988.

[2] Mendras, Henri, *La fin des paysans*, Babel 38, Le Méjan, Arles : Actes sud, Labor, L'Aire, 1992.

[3] Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Paris : Gallimard, 2006, p. 27.

[4] Voir à ce sujet : Balibar, Étienne, « Equivocité de l'universel » dans *Des universels* […], 2016, *op. cit.,* pp. 9-11. Rémond, René, « Un siècle de changements », *Regard sur le siècle*, Collection La philosophie en effet, Paris : Presses de sciences po, 2009, pp. 19-36.

[5] Warnier, Jean-Pierre, « L'érosion des cultures singulières », *La mondialisation de la culture ,*1999, *op. cit.,* pp. 78-90.

industrielle, libérale et marchande qui inspire le modèle culturel sportif[1] historiquement situé à la fin du XIXème siècle et caractérisé[2] par la création d'institutions, la rationalisation des calculs, la mesure du temps et du record. Le sport moderne[3] participe de fait au processus de *masse ouverte*[4] par son expansion continue dans le monde contemporain mais aussi de *masse fermée*[5] qui assure ses assises, l'organise et le stabilise pour empêcher sa dispersion notamment par l'imposition de principes caractérisant la *modernité :* une rationalisation des activités sociales induisant des logiques d'individualisation[6], de performance[7], d'acculturation, de spécialisation, de sécularisation et d'égalité. Mais la *masse* possède aussi une *direction* selon le philosophe Elias Canetti[8] qui se situe en dehors des individus mais qui les implique totalement par les logiques de performance, de quête rationnelle sur la santé, et de désir d'égalité ou d'affiliation par le supportériat qui traversent les sports modernes. Dès lors ces activités physiques « modernes » par le sport loisir, le sport spectacle compétitif et économique à grande échelle[9] et la diffusion de masse participent d'un mouvement d'universalisation, voire d'hégémonie culturelles mais qui accompagne aussi un modèle plus large et partagé d'un rapport au monde, à la culture et à l'organisation socio-économique.

---

[1] Callède, Jean-Paul, *L'esprit sportif* : *essai sur le développement associatif de la culture sportive*. Publication de la M.S.H.A, n° 114, Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1987, p. 174.

[2] Voir notamment : Vigarello, Georges, *Du jeu ancien au show sportif*, Seuil, Paris : Seuil, 2002.

[3] Le sport « moderne » né au XIXe siècle en Angleterre se distingue des jeux traditionnels par sa une rationalisation des espaces et des temps propres, la constitution de compétitions de types égalitaires et la structuration d'institutions chargées de le pérenniser. Cette rationalisation concourt à la reproductibilité des formes sportives et donc à leur diffusion croissante.

[4] Canetti, Elias, *Masse et puissance*, 2006, *op. cit.,* pp. 12-14.

[5] *Ibid.*

[6] Portée par une culture du choix et l'affirmation de son autonomie

[7] Voir Ehrenberg, Alain, *Le culte de la performance*, Paris : Hachette Littératures, 2009 et *L'individu incertain*, Pluriel, Paris : Hachette, 1999.

[8] Canetti, Elias, *Masse et puissance*, 2006, *op. cit.,* pp. 27-28.

[9] Sébastien Fournier, Laurent et Raveneau, Gilles, « Anthropologie de la globalisation et cultures sportives », *Journal des anthropologues* [En ligne], 120-121 | 2010, mis en ligne le 16 juillet 2014, consulté le 21 août 2018. URL : http : //journals.openedition.org/jda/4207.

On assiste dans le même temps à la dépersonnification, à la mutation et à l'abandon de cultures physiques locales pour des pratiques sportives ou sportifiées[1] qui occultent en partie ou du moins redéfinissent les appartenances en « obéissant » à des logiques universelles et rationnelles de compétition et de spécialisation autour de formes de pratiques elles-mêmes homogénéisées.

3.2. **L'avènement et la surreprésentation du sport moderne *:* une acculturation mondiale.**

Même si « l'action ludique » se retrouve dans toutes les sociétés humaines, l'hégémonie et la nature des pratiques rationalisées et codifiées des sports modernes qui naissent dans l'Angleterre du XIXe siècle et l'avènement d'une modernité industrielle, économique et politique, marquent une rupture dans l'histoire et la nature des activités corporelles qui accompagne aussi un processus d'hégémonie culturelle. Malgré d'hypothétiques filiations généalogiques[2] entre formes de pratiques ancestrales ou traditionnelles et pratiques sportives, cette rupture a été largement confirmée autant par des sociologues que des historiens[3] qui distinguent bien « jeux » et « sports » à partir de leur invention et diffusion d'une Angleterre victorienne alors à la pointe d'une révolution

---

[1] Activités physiques ayant subi le processus de *sportification*, c'est à dire en ayant intégré les attributs constitutifs des sports modernes. Pierre Parlebas en donne la définition suivante : « Processus social et notamment institutionnel et par extension le résultat de ce processus, par lequel une activité ludomotrice acquiert le statut de sport », Parlebas, Pierre, *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, Éditions INSEP, 1999, p. 379. Nous différencions la *sportification* de la *sportivisation* qui se rapporte, elle, à la massification de l'usage du sport dans les sociétés.

[2] Fleuriel, Sébastien, « Les vertus généalogiques du sport », *Socio-anthropologie*, nº 13, 2003. À ce sujet, Roger Caillois opère une filiation entre jeux de compétition et sport que Johan Huizinga ne dément pas par l'analyse d'une permanence d'un « Homo ludens » à travers les âges. Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes* : *le masque et le vertige*, Collection Folio Essais, Paris : Gallimard, 2009 (1958), p. 20. Huizinga, Johan, *Homo ludens* […], 2016 (1938), *op. cit.*

[3] Les définitions du sport restent difficiles et très variées mais la césure entre jeux traditionnels et sport reste très majoritaires chez les historiens, sociologues et anthropologues. Outre Allen Gutmann et sa célèbre caractérisation des sports modernes, Norbert Elias et Éric Dunning notamment ont rompu avec les perspectives qui replaçaient le sport dans une généalogie de longue durée qui fondaient les études sur les jeux et sport en avançant le concept de « sportivisation ou sportisation » explique l'historien Roger Chartier. Chartier, Roger, « Introduction », Elias, Norbert, et Dunning Éric. *Sport et civilisation* : *la violence maîtrisée*, 2007, *op. cit.,* pp. 15-17. Voir également l'ouvrage de Patrick Clastres et Cécile Méadel qui aide à cerner les définitions du sport : Clastres, Patrick, et Méadel, Cécile, *La fabrique des sports*, Paris : Nouveau monde éditions, 2008.

industrielle et de l'affirmation d'un régime parlementaire imposant une pacification et une rationalisation des conduites. Ainsi, Norbert Elias par « le processus de civilisation » des mœurs, Patrick Clastres et Cécile Méadel[1] par la concomitance de développement des médias de masse et son universalisation à partir du XIXe siècle, Nicolas Bancel et Jean Marc Gayman[2] avec le premier modèle de diffusion à l'échelle du monde et le rôle de la « gentry » et des « public schools »[3], Roger Chartier et Georges Vigarello avec des espaces et des temps propres[4] ou Laurent Turcot[5] et Joffre Dumazedier[6] par ses liens avec les loisirs et la consécration d'une culture marchande, confirment tous la nature éminemment moderne et disruptive de ces pratiques sportives qui portent l'avènement moderne d'une uniformisation culturelle[7].

La *modernité* rapportée au temps, c'est le temps des « masses » [8] associé à la médiatisation et à la consommation à quoi contribue la diffusion mondiale des sports modernes. Elle impose un modèle de pratiques physiques uniformisées soutenu par une industrialisation de la culture[9] et une économie mondialisée favorisant une érosion des cultures singulières ou minoritaires[10]. Ce nivellement « moteur » sous-tend deux autres phénomènes a priori antagonistes mais complémentaires voire « fraternisés » dans le système de mondialisation culturelle, celui d'une massification des pratiques et de leur

---

[1] Clastres, Patrick, et Méadel, Cécile, *Ibid.*

[2] Bancel, Nicolas, et Jean-Marc Gayman, « Exercices du corps, entre masse et individu », Paul Denis éd., *Avancées de la psychanalyse,* Presses Universitaires de France, 2008, pp. 203-231, p.16.

[3] La « gentry » désigne la haute bourgeoisie anglaise et les « public schools » les établissements secondaires privés, sélectifs et payants, majoritairement fréquentés par les enfants de la haute société anglaise.

[4] Chartier, Roger et Vigarello, Georges « Les trajectoires du sport. Pratiques et spectacle », *op.cit.,*1982, pp 4-8.

[5] Turcot, Laurent, *Sports et loisirs* : *une histoire des origines à nos jours*, Collection Folio Histoire, Paris : Gallimard, 2016, pp. 426-499.

[6] Dumazedier, Joffre, *Vers une civilisation du loisir* ?, 1989, *op. cit.,* pp. 22 et 32.

[7] Même si des formes de compétition et de codification ont précédé cette uniformisation. Voir à ce sujet Loudcher, Jean-François, « À propos de la traduction française du livre de Allen Guttmann, From Ritual to Record : the Nature of Modern Sports », *Staps*, vol. 80, n°2, 2008, pp. 39-51.

[8] Rioux, Jean-Pierre, et Sirinelli, Jean-François, éds., *Histoire culturelle de la France.* […], 2005, *Op. cit.*

[9] Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, 1999, *op. cit*., pp. 5, 39, 42. Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme,* 1996*, op. cit*, p. 279.

[10] *Ibid.,* p. 78

diffusion et celui de son recentrement sur l'individu et ses conduites[1]. En ce sens, le sport est singulier, situé et a été généralisé voire universalisé à la faveur d'une diffusion planétaire largement portée par l'adoption d'une économie de marché[2] et la colonisation occidentale[3]. Allen Guttmann qui a exploré les rapports entre identité, principalement américaine, et *modernité* mais aussi les relations entre société et sport a établi une spécification des sports modernes sur la base de sept critères[4], éléments interdépendants mais reliés entre eux qui permet de considérer les activités physiques comme appartenant ou non au champ des sports modernes. Ceux-ci se caractérisent par une spécialisation des rôles, une bureaucratisation, une quantification et quête de records, une règlementation précise, des compétitions de type égalitaire et un détachement des calendriers et référents religieux. La France n'échappe pas au phénomène et au XXe siècle le sport s'implante définitivement par des voies différentes dans l'hexagone comme pratique de divertissement encouragée par l'état, l'église aussi via les patronages voire même le patronat manufacturier, plus les élites municipales qui sensibles aux vertus des sports d'équipe ambitionnent de rendre plus réceptive la classe ouvrière au principe de concurrence de l'économie de marché en vantant l'esprit de compétition. De façon plus générale, la construction d'un modèle compétitif consacré par l'olympisme, sa contribution à la mobilisation militaro-républicaine et la diffusion d'une « anglomania »[5] (sportsmen, clubs estudiantins…) installe le sport comme pratique physique majoritaire en France.

Cependant, cette quasi-hégémonie de la pratique sportive et l'adhésion apparemment indistincte[6] et neutre des individus ne doit pas occulter des mouvements

---

[1] *Ibid.,* pp. 91,76, 231.

[2] Guttmann, Allen, *Games and empires* : *modern sports and cultural imperialism*, 1994, *op. cit.* Guttmann, Allen, « La diffusion des sports à travers le monde. Un impérialisme culturel ? » dans Singaravélou, Pierre, et Sorez, Julien, éds., *L'empire des sports* […], 2010, *op. cit.*

[3] Darbon, Sébastien, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008. Abbassi, Driss, « Le sport dans l'empire français : un instrument de domination ? » 2009, *op. cit.,* pp. 5-15.

[4] Guttmann, Allen, *Du rituel au record* […], 2006, *op. cit*., p. 38.

[5] Rioux, Jean-Pierre et Sirinelli, Jean-François, éds., *Histoire culturelle de la France* […], 2005, *op. cit.,* pp. 104,108.

[6] Prochasson, Christophe, « Préface » dans Burguière, André et Revel, Jacques, éds, *Choix culturels et mémoire*, 2000, *op. cit.,* p. 183.

contraires, hybrides qui constituent des formes alternatives ou de « résistances » [1] et d'identifications « subalternes » [2] s'inscrivant largement dans le processus complexe de *modernité* lui-même. Précisément, quels rapports les pratiques physiques jouent-elles dans l'affirmation et les mutations d'une identité culturelle régionale, productrice de *frontières* face aux uniformisations culturelles et identitaires ?

4. La « région » : invention et reconfiguration d'une entité subsidiaire.

4.1. **Une réalité régionale et des reconnaissances complexes**

L'histoire française de la fin du XIXe à nos jours montre comment la constitution et l'affirmation de l'état-nation, loin de fédérer les identités régionales dans un projet politique global et partagé, a mené une politique qui au mieux a construit une subalternité des régions sinon un abrasement des revendications identitaires régionales. Même si la diversité régionale bénéficie d'une reconnaissance culturelle ou administrative au sein de l'état-nation républicain elle reste assujettie à des principes unificateurs que sont la citoyenneté et des référents culturels nationaux. La frontière repoussée historiquement sur les limes de l'hexagone induit-elle un abrasement général des singularités culturelles et communautaires sans « résistance », c'est à dire sans perpétuation et reconfiguration de *frontières* régionales ?

Nous pensons que l'échelon régional offre un terrain à la fois ancien mais toujours actuel sur les phénomènes d'homogénéisation et d'hétérogénéisation culturelle à l'œuvre dans le monde contemporain qui interrogent l'individu moderne, les identités collectives et le sujet. Cet échelon concerne autre expression de demande de communautés à grande échelle, celle des communautés « régionales » et dont les identités culturelles forment des

[1] Elias, Norbert, *La société des individus*, Agora, Paris : Fayard, 2016, pp. 272, 278 et 286.

[2] Tuaillon Demésy, Audrey, Christian Vivier, et Jean-François Loudcher. « Introduction au « passé vivant » : au-delà de l'oxymore, les enjeux sous-jacents », *Staps*, vol. 101, n°. 3, 2013, pp. 9-16, p. 11.

unités d'appartenances territorialisées qui reposent sur une sélection d'un certain nombre de traits culturels permettant de délimiter des aires d'appartenance. Rappelons que la construction de l'unité nationale a paradoxalement engendré la question régionale qui se présente donc à la fois comme la continuité de la cohésion administrative et psychologique à la nation mais qui se manifeste aussi par un processus de résistance ou du moins d'une demande plus ou moins affirmée de reconnaissance d'une identité, principalement dans sa dimension culturelle. La *région* se situe donc au-delà du simple découpage administratif récent né principalement sous la IVème et Vème république en 1955 et en 1982[1] qui définissent ces espaces comme des entités semi-autonomes issues de logiques économiques. En effet elle doit être comprise comme un ensemble complexe combinant aire culturelle, communauté d'histoire et de culture[2] et entité spatiale de taille moyenne susceptibles de franchir les frontières des états-nations constitués à l'instar de la catalogne ou du Pays basque[3]. Les régions composent donc toujours avec la réalité communautaire française exprimée par des demandes de reconnaissance et des engagements plus ou moins disruptifs ou intégrés au modèle républicain mais avec un droit à la différence. Bretons, Corses, Basques… représentent autant de communautés qui liées à des territoires forment des périphéries plurielles avec des revendications par rapport à l'état *:* de la volonté autonomiste à la lutte armée en passant par le droit à l'expression culturelle. La nation française résulte donc bien d'un assemblage dont les régions et les « pays » constituent le socle bigarré sur lequel elle s'appuie.

[1] Issues des anciennes provinces de France de l'ancien régime, les régions vont obtenir une reconnaissance institutionnelle progressive principalement au XXe siècle avec l'adoption d'une forme d'autonomie notamment par la création en 1955 de 21 régions économiques de programme et en 1963 et 1982 de vingt et un puis vingt-deux régions administratives dans un processus progressif de décentralisation.

[2] Brubaker, Rogers, « Au-delà de l'identité », […], 2001, *op. cit.,* pp. 66-85.

[3] Le Pays Basque et la Catalogne représentent à la fois des espaces semi-autonomes inclus au sein d'un état-nation, ici Espagnol, mais constituent aussi des *aires culturelles* par le partage d'attributs culturels communs, la conscience collective de ce partage qui s'exprime dans des mouvements politiques et comme *territoires* s'étendant jusqu'en France donc au-delà des frontières étatiques espagnoles.

4.2. **Extension de la définition de la région par le processus de frontièrisation. Entre nation et communauté d'histoire et de culture.**

Nous pouvons donner une définition large de la région comme une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit par une communauté de culture. Elle comporte dès lors des dimensions politiques, économiques, sociales et historiques et cette polysémie qualifie tout espace délimité par une autorité politique ou scientifique qui en donne une représentation, un sens collectif et un statut d'objectivité que rappelle son origine étymologique *regio*. Deux significations viennent compléter la définition de la région *:* celle qui correspond à *regionis* comme « direction, limite, ligne » [1] et celle de *regere* qui signifie « régir ou diriger ». La région se présente donc comme un espace doublé d'une construction sociale et politique qui lui attribue sa réalité politico-administrative mais aussi culturelle et identitaire. Cette deuxième dimension renvoie à la singularité culturelle et construite de ces régions générant des actions collectives entreprises pour revendiquer une reconnaissance[2] et une autonomie sur la base de cette singularité culturelle. À ce titre on peut rapprocher région et aire culturelle ou complexe culturel[3] par la présence, la densité et la réunion d'éléments matériels et concrets[4] qui se combinent à des sentiments collectifs d'appartenance. L'aire culturelle « régionale » peut se définir comme une entité infra-nationale constituée d'éléments répartis à la fois dans le domaine des représentations et dans celui des pratiques. Ces représentations liées au sentiment d'appartenance à une communauté, de subalternité régionale ou à celui de posséder une singularité culturelle se conjuguent aux pratiques qui concernent elles les sociabilités, les arts, les cultures physiques, la gastronomie et constituent la base culturelle et concrète sur laquelle repose une communauté régionale.

---

[1] D'après la définition qu'en donne Guy Di Méo : Di Méo Guy, « Région » dans Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick, éds., *Dictionnaire des sciences humaines*, Quadrige Dicos poche, Paris : PUF, 2006, p. 982.

[2] Reconnaissance au niveau institutionnel, politique et dans l'affirmation de sa singularité culturelle.

[3] L'anthropologue américain Melville Herskovits entend par *aire culturelle* et par *complexe culturel* une association d'éléments culturels et dont les usages par des groupes d'individus donnent aux cultures des formes distinctives. La répartition de ces *complexes* constitue une *aire culturelle* qu'il définit comme étant une région dans laquelle on trouve des cultures semblables. Herskovits, Melville, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1967, *op. cit.,* pp. 89 et 102.

[4] Melville Herskovits parle « d'éléments culturels », *ibid.,* p. 87.

La région appréhendée comme « local » au sens où l'entend Thiery Gasnier[1], renvoie autant à un territoire bien délimité, institutionnalisé ou non, qu'à une manière « d'être au monde et aux autres[2] » et à un patrimoine culturel produit de l'histoire et d'expériences individuelles et collectives. Dans cette linéature, la « mémoire » des lieux et des hommes comme espaces vécus revêtent une dimension essentielle voire disruptive dans les représentations. Elle a largement été créée au moment révolutionnaire qui par redéfinition du « général » crée de fait un « particulier ». Ainsi, la région au sens large révèle les diversités et disparités nationales[3] tout autant que son unité par les politiques et processus centralisateurs et uniformisateurs et induit à partir de la tension unité-diversité un rapport ou un champ de forces qui polarise ou complexifie les appartenances en France.

Deux expressions supplémentaires de la région cohabitent et rappellent des processus de construction à l'œuvre dans l'édification des nations. Une formulation politique définie comme un nationalisme périphérique de rupture[4] dans lequel la région cherche à se constituer comme nation en aspirant à une souveraineté politique et administrative. Une deuxième expression, moins sécessionniste et plus communautaire, milite pour faire reconnaître sa différence au sein d'un ensemble national déjà constitué mais en utilisant à l'instar des nations des symboles identitaires, une saillance de traits culturels différenciateurs et des attributions catégorielles internes[5]. La dénomination de cette expression est très large *:* pays, province, nation, région. La dimension identitaire

---

[1] Au sens où l'entend Thierry Gasnier : Gasnier, Thiery, « Le Local » dans Nora, Pierre, éd. *Les lieux de mémoire,* tome 3, *op. cit.,* pp. 3423-3479.

[2] Chevallier, Denis, et Alain Morel. « Identité culturelle et appartenance régionale. Quelques orientations de recherche ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n°5, 1985.

[3] Voir par exemple comment les géographes dans le premier quart du XIXe siècle avaient déterminé la célèbre ligne passant de Saint-Malo à Genève qui marquait une séparation en termes de développement socio-économique et qui a longtemps prévalu dans les représentations de la France. De plus la *région* englobe un champ sémantique étendu dans lequel il faut y intégrer la perception du « local » et celui de « singularité » et « diversité ». Ces trois mots ont fait l'objet de chapitres dans « Les lieux de mémoire » ouvrage colossal et collectif d'histoire culturelle dirigé par Pierre Nora dont le projet historiographique se base sur les mémoires collectives et une identification de lieux-mémoires. Pierre Nora, *Les lieux de mémoires, op. cit.,*3 tomes.

[4] C'est le cas du Pays Basque ou de la Corse dans ce qu'Alain Dieckhoff appelle un « nationalisme périphérique de rupture » : Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […], 2005, *op. cit.,* p. 17.

[5] La façon dont les membres de cette communauté se nomment eux-mêmes.

de cette « région-aire » réside donc dans les actions menées par des groupes humains dans un espace territorialisé en quête de « reconnaissance » [1] politique, économique mais dans tous les cas à travers une perception collective de « leurs » territoires et de ce qu'ils leur associent *:* une singularité culturelle. Pour qu'une identité collective objectivée émerge, ce processus d'identification interne doit être reconnu par les personnes du groupe mais aussi par les personnes extérieures au groupe[2] ce qui contribue à préciser et créer une perception des territoires et des identités françaises, même à travers des formations et formulations contradictoires[3] comme la région. La « région » offre dès lors un visage pluriel et des identités déterminées par des sentiments d'appartenance et une singularité culturelle qui agissent comme des résistances volontaires ou pas, abouties ou pas, dans et face à un état-nation et une citoyenneté acculturatrice mais aussi dans et face à une uniformisation culturelle portée par la modernité active.

Ainsi, la *région* témoigne et participe d'un processus de frontièrisation et de dé-frontièrisation par le jeu de mise en regard identitaire et culturel, des formes de dominations et de résistances. La *frontière* s'énonce donc aussi dans la *région* par sa *provincialité* lorsqu'elle est reconnue dans sa singularité ethnoculturelle mais indexée et subsumée à une entité « nationale » plus large qui l'englobe.

---

[1] La *reconnaissance* doit être entendue dans un sens élargi qui englobe la sphère politique et économique mais ne s'y réduit pas en intégrant la volonté d'être reconnu en tant que membre de cette région-aire et que soit reconnu la singularité culturelle qui la caractérise en partie. En reprenant les mots d'Axel Honneth, la région-aire peut s'entendre aussi comme une « communauté de valeurs » avec ses possibilités « d'individualisation » et « d'égalisation » qui nourrissent des stratégies de résistance et des sentiments d'injustice. Honneth, Axel, « Mépris et résistance. La logique morale des conflits sociaux », *La lutte pour la reconnaissance*, 2015, *op. cit.,* pp. 276, 282, 284-285.

[2] Lamont, Michèle et Bail, Christopher, « Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective », 2005, *op. cit.*

[3] Revel, Jacques, « La région » dans Nora, Pierre, éds., *Les lieux de mémoire,* tome 2*, op. cit.,* p. 2932.

4.3. **Expression identitaire « régionale » et altérité culturelle.**

4.3.1. *Frontière* « nationale » française et persistance culturelle et identitaire régionale.

Fernand Braudel[1] dans son large projet de définition de l'identité de la France insiste sur sa dimension disparate et prend l'exemple spectaculaire à l'échelle d'une vingtaine de kilomètres[2] pour expliquer toute la diversité des modes d'expressions et d'identifications provinciaux et par conséquent l'existence d'autant de « Frances ». Il évoque le village qui représente l'unité la plus ancienne et la plus élémentaire pouvant jouir d'une quasi-autarcie, représentative d'un morcellement et des écarts qui ont longtemps persisté notamment sous l'ancien régime entre villages, bourgs, villes, « pays », régions, provinces, institutions[3]. Les solidarités villageoises et rurales relèvent bien d'une forme d'autonomie culturelle et assurent la cohésion de chaque communauté urbaine ou rurale par des sociabilités auxquelles les français s'identifient et s'expriment par le religieux, la langue, les mariages ou les charivaris. La France qui s'est forgée une unité politique et culturelle, une des premières en Europe, vit et se construit donc entre le pluriel de sa base et le singulier. Eugen Weber rappelle comment l'unification d'une France qui se composait de divers patois et dont le sentiment d'appartenir à une même communauté ne dépassait pas l'horizon de la ville ou du village, fut un processus récent, à la charnière du XIXe et du XXe siècle. De plus, marqueur essentiel de sa bigarrure, la langue a longtemps été la marque de *frontière*s vives entre Français précisément avec l'emploi de deux idiomes généraux que sont la « langue d'oïl » et la « langue d'oc » qui délimitaient des ensembles régionaux[4].

Les régions de France en tant que « minorités périphériques » [5] furent sous l'ancien régime isolées, combattues dans l'expression de leurs particularismes locaux puis rattachées au pouvoir centralisateur. Cette composante régionale illustre le lent

---

[1] Braudel, Fernand, *L'identité de la France*, Paris : Arthaud : Flammarion, 1986.

[2] *Ibid.,* p. 31.

[3] *Ibid.,* p.100.

[4] *Ibid.,* pp. 72-88.

[5] Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Histoire de France des régions : la périphérie française, des origines à nos jours*, 2001, *op. cit*.

processus d'unification française entre assimilation et résistances[1] révélant la réalité composite et historique française. Elle rend pertinente l'étude de ces « minorités » [2] linguistiques et géographiques entre minorités latines et non latines qu'Emmanuel Leroy-Ladurie distingue des « groupes » ethniques, religieux et sexuels[3]. Même si l'on assiste depuis la seconde moitié du XXe siècle à de timides reconnaissances institutionnelles les régions marquent certainement la fin d'un processus d'unification voire une possible conciliation contemporaine entre unité nationale et diversité régionale et même entre identité nationale et identités régionales[4]. Ainsi, avec la création de régions administratives sous le gouvernement de Vichy, la création des régions en 1952[5], les politiques récentes de décentralisation[6], le statut singulier accordé à la Corse[7], la reconnaissance des langues régionales jusqu'à la création des E.P.C.I.[8] et enfin le redécoupage des régions[9], un relatif partage du pouvoir et une forme élargie de reconnaissance culturelle régionale semble se dessiner.

De façon générale, l'identité collective se rapporte au caractère permanent d'un groupe qui le différencie des autres et qui permet de se reconnaître comme tel. Il y a bien une coexistence entre un « même » et une « différence » dans le rapport aux autres et au monde et l'émergence d'une identité régionale explique Elisabeth Dupoirier[10] repose

---

[1] *Ibid.,* p. 358.

[2] *Ibid.,* p.18.

[3] *Ibid.,* p.17.

[4] Voir à ce sujet l'ouvrage tiré d'une thèse de Guillaume Rousseau qui propose une histoire comparée des états-nations français et québécois à travers leurs organisations administratives et territoriales. Rousseau, Guillaume, *L'état-nation face aux régions* : *une histoire comparée du Québec et de la France*, Septentrion, Cahiers des Amériques, Québec, 2016, p.12.

[5] Nous sommes d'accord avec Guillaume Rousseau pour dire que si la création des régions françaises dans la seconde moitié du XXe siècle leur attribue une fonction économique, elles sont néanmoins une forme de reconnaissance obligée des singularités culturelles. *Ibid.*

[6] La région accède au statut de collectivité territoriale par la loi du 02 Mars 1982.

[7] Depuis 1991 la Corse bénéficie d'un statut particulier de collectivité territoriale.

[8] Établissement public de coopération intercommunale né de la loi « NOTRe » de 2015.

[9] Redécoupage administratif et création de 13 nouvelles régions le 23 Juillet 2014.

[10] Dupoirier Elisabeth et Schajer Henri David, « L'identité régionale. Problèmes théoriques, perspectives politiques » dans *L'identité politique,* Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens/Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris : PUF, 1994, p. 332.

précisément sur des éléments constitutifs d'une communauté de vie, de pensée, fondés sur l'appartenance à un même territoire[1]. Ils constituent un ensemble complexe plus discriminant que les seules singularités socio-économiques voire politiques qui définissent les groupes hors de toute référence à l'espace dans lequel ils s'inscrivent. Les identités régionales, dynamiques par définition, ne s'affirment pas avec une uniformité dans l'espace et le temps mais montrent la vigueur de l'attachement à certaines pratiques liées à des modes, voire des « pattern de vie » qui incluent des façons de penser et d'agir ; la « région » se présente donc à la fois comme une réalité mais aussi comme une représentation de la réalité régionale et des demandes de reconnaissances[2].

4.3.2. Rôle de la culture dans la reconnaissance et la conscience d'un lien collectif régional.

La question régionale s'inscrit dans un processus général de fabrique de *frontière* à l'intérieur de l'état-nation français et elle se pose, dans une acception terminologique large[3], en termes de différentiel entre le centre et la périphérie ou dans un rapport asymétrique de forces symboliques. La construction moderne de la région qui trouve son origine dans le moment révolutionnaire français, lui fait prendre conscience d'elle-même par la création d'un « régionalisme », c'est à dire l'exaltation d'un sentiment d'appartenance à ce « sous-ensemble régional » prenant appui sur un différentiel culturel. Cette conscience d'une appartenance commune doublée d'un différentiel culturel constituent le ferment d'un régionalisme qui trouve une consistance véritable au XIXe siècle et se structure[4] au XXe siècle.

Nous l'avons vu, on assiste à un véritable paradoxe qui nait sous le régime politique de la Troisième République dans la mesure où conjointement à la prédominance

---

[1] La question de « l'origine commune » n'est pas évoquée par l'auteur, nous pensons qu'elle peut faire partie aussi de l'identité régionale.

[2] Bourdieu, Pierre, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. », […], 1980, *op. cit.,* p. 63.

[3] Qui comprend le pays, le département, le *territoire* ou encore *l'aire culturelle*.

[4] Avec la création des régions comme institutions administratives, économiques et la structuration de mouvements de revendication politiques régionaux.

d'une politique jacobine se développent des références à la diversité des provinces françaises qui vont devenir un des fondements de la « définition » de la France dans un souci d'unité et d'intégration régionale[1]. Mais la diversité de celle-ci ne se reconnait principalement qu'à travers sa dimension culturelle quand se développe une série d'études régionales basées sur le folklore et les coutumes. Ce mouvement se structure avec la création de la société des traditions populaires et la revue du même nom en 1886[2], la diffusion des travaux de l'école française de géographie en 1870 sous l'impulsion du géographe Paul Vidal de la Blache ou des mouvements culturels régionalistes comme le « félibrige » [3] de Frédéric Mistral et l'union régionaliste bretonne en 1888. L'engouement pour les singularités régionales et précisément pour son folklore prend désormais des aspects institutionnels avec l'implication de scientifiques[4] mais cette reconnaissance et cet intérêt scientifique pour la diversité ne sera reconnue que dans sa dimension culturelle[5]. Ainsi, de nombreux mouvements scientifiques, folkloristes et littéraires vont mettre en exergue la singularité culturelle des provinces françaises et toute approche de la France passe par « l'inventaire de son infinie diversité » [6]. Les études régionales prennent un volume conséquent avec le développement de monographies historiques notamment celles de March Bloch et de Fernand Febvre[7] ou les quatre volumes du « Folklore de France » de 1904 à 1907 dirigés par Paul Sébillot. Toujours à partir de la

[1] Voir Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France* […],1997, *op. cit.* Youenn, Michel « Des " petites patries" aux " patrimoines culturels" » : un siècle de discours scolaires sur les identités régionales en France (1880-1980), *Carrefours de l'éducation*, vol. 38, n°2, 2014, pp. 15-31.

[2] Par Paul Sébillot, ethnologue et écrivain français (1843-1918).

[3] Première organisation de maintien des traditions locales créée en 1854 par Frédéric Mistral (1830-1914), écrivain français qui consacra une grande partie de son œuvre à la défense et la promotion de la Provence principalement à travers la langue et des concours de poésie mettant en valeur cette région.

[4] En ce qui concerne le Pays Basque de nombreux folkloristes nationaux et étrangers vont s'intéresser aux traditions basques, nous y reviendrons largement. Voir notamment les belles pages de Violet Alfort ou du révérend Webston Webster. Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes* : *calendrier du folklore pyrénéen coutumes et magie théâtre, musique et danse*, Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2004 (1937). Webster, Webston, *Les loisirs d'un étranger au Pays basque,* Chalon-sur-Saône : impr. de E. Bertrand, 1901.

[5] La dimension culturelle comme forme de reconnaissance institutionnelle par l'état-nation apparaît moins sécessionniste ou problématique que les mouvements politiques prônant l'autonomie partielle ou totale.

[6] Gasnier, Thierry, « Le Local » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3*, op cit*., p. 3457.

[7] Bloch, March, *L'ile de France (Les pays autour de Paris)*, Publications de la revue de synthèse historique, Paris : Léopold Cerf, 1913 et les ouvrages de Lucien Febvre sur la Franche-Comté en 1905, 1911 et 1912 tirés de sa thèse de doctorat. Febvre, Lucien, *Philippe II et la Franche-Comté,* Étude d'histoire religieuse, politique et sociale, Paris : Flammarion, 1912.

Troisième République, la France s'incarne également dans des rituels, des spectacles historiques voire une glorification militaire[1] qui intègre la diversité du fait culturel et historique français à travers un « régionalisme officiel » [2].

La diversité régionale consubstantiellement liée à la ruralité acquiert donc une visibilité à la charnière du XIXe et XXe siècle *:* médecins, instituteurs ou curés par l'intermédiaire de sociétés savantes[3] s'emparent de l'ensemble de la vie rurale qui prend le statut de « *civilisation traditionnelle* » [4] et s'amplifie par le truchement du mouvement littéraire romantique et la publication d'une pluralité de romans régionaux dont certains à l'audience nationale. Le genre littéraire régional qui connaît une expansion à la Belle Époque[5] et s'installe définitivement ensuite[6], participe à la mise en valeur de stéréotypes régionaux qui fixent et diffusent les traits des régions perçues comme éternelles[7]. Outre le régionalisme officiel, scientifique et littéraire cette mise en visibilité des espaces locaux et des attributs culturels régionaux a pu se réaliser grâce à l'expansion d'une nouvelle pratique culturelle moderne que représente le tourisme. Le cas du Pays basque est particulièrement signifiant à ce sujet car le tourisme côtier, initié par les grandes familles princières sous l'Empire[8] animées par le besoin de revenir aux sources et d'être en contact avec une France « authentique », va concourir à associer identité régionale et culture matérielle. Ce tourisme favorisé par l'expansion du réseau ferré et routier ne cessera tout au long du XXème siècle d'associer les pratiques culturelles locales à une identité

---

[1] À travers ce que Maurice Agulhon appellera une « statuomanie ». Maurice Agulhon, « Pour une anthropologie de l'art », *Ethnologie française*, vol. 8, n° 2/3, 1978, pp.145-172.

[2] Que décrit Thierry Gasnier avec la création notamment de la fédération régionaliste française créée par Jean Charles Brun en 1900 ou du Sénat qui recrute et devient le grand conseil des communes de France. Gasnier, Thierry, « Le Local », *op. cit.,* p. 3465.

[3] Sociétés qui se sont développées au XVIIIe siècle autour d'experts ou d'amateurs pour faire la promotion des régions ou de travaux portant sur les régions.

[4] André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 1948, *op. cit.*

[5] Période située entre la fin du XIXe siècle et 1914.

[6] Voir notamment : Thiesse, Anne-Marie, *Écrire la France : le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Epoque et la Libération*, Ethnologies, Paris : Presses universitaires de France, 1991.

[7] Pasquanini, Pierre, « Le Félibrige et les traditions » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3, *op. cit.,* pp. 3515-3555.

[8] Napoléon III sur les conseils de l'impératrice Eugénie avait fait construire la résidence d'été de la cour impériale à Biarritz et attira le gotha international sur la côte basque au milieu du XIXe siècle qui devint un lieu de villégiature prisé par la suite.

régionale désormais définie par l'adjectif *traditionnel*. Le courant littéraire et artistique du romantisme, dont certains affirment qu'il peut s'inscrire dans des principes inverses à ceux des « Lumières » [1] et la mise en avant d'attributs culturels par le tourisme donneront à la région une saillance, un relief qui contribueront à la naissance et l'affirmation d'une « conscience » régionale et serviront de mobilisation communautaire dans le processus de frontièrisation.

Ainsi, l'identité régionale se construit aussi par une identification et une appropriation en termes d'usages culturels[2] qui impose de circonscrire le statut et le rôle de la « culture » et de la « tradition «.

4.3.3. Patrimoine culturel et *tradition*, ferments d'une communauté régionale.

Michel de Certeau[3] fait le lien entre identité régionale et identité culturelle et collective par le principe « d'appropriation » lorsqu'espaces ou savoir-faire permettent à un groupe social de se produire comme sujet. Tenter de saisir les fonctions de la culture renvoie inévitablement à la complexité de la déclinaison dans laquelle peut se définir une « culture régionale ». La culture au sens anthropologique renvoie à un ensemble plus ou moins organisé de savoirs, de codes, de valeurs et de représentations associés à des domaines réguliers de pratiques[4] et les régions disposent d'un patrimoine culturel auquel ses habitants se réfèrent et s'identifient faisant de celui-ci un référentiel commun. Gastronomie, littérature, pratiques sportives forment des stéréotypes régionaux, des associations stables d'éléments contribuant à déterminer une unité sur laquelle sont créés,

---

[1] Ferry, Luc, *Philosophie du progrès* : *le romantisme contre les Lumières*, Paris : Le Figaro, Le Point, 2013. Voir aussi l'ouvrage de l'historien israélien Zeev Sternhel : *Les anti-Lumières* : *une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Collection Folio Histoire, Paris : Gallimard, 2010 (2006).

[2] Wagnon, Claude, « La notion d'identité régionale : une approche sociologique » dans *L'identité politique,* Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens/Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris : PUF, 1994, p. 348.

[3] Voir à ce sujet : de Certeau, Michel, *La culture au pluriel*, Points Essais, Paris : Bourgois, 2005 ou encore « L'invention du quotidien », dans *Arts de faire*, Paris : Gallimard, 2010 (1990).

[4] Lahire, Bernard, « Culture » dans Mesure, Sylvie, et Savidan Patrick, éds., *Dictionnaire des sciences humaines*, 1. éd. Quadrige Dicos poche, Paris : PUF, 2006, p. 233.

développés et entretenus des processus d'identification et une « conscience régionale » [1]. Ces pratiques culturelles à base régionale agissent comme marqueurs et identificateurs qui doivent être analysés précisément par leur fonction de création et de maintien d'un sentiment d'appartenance à la région[2].

La volonté de sauvegarder, de mettre en avant et d'attribuer une authenticité aux attributs culturels régionaux s'inscrit dans une démarche très récente dans l'histoire contemporaine. Elle peut même paradoxalement être qualifiée de moderne notamment par la quête de l'individu contemporain de repères stables et redécouvre à la fin des années soixante la culture des aïeux[3]. Déjà considérée pour le cas de la France[4] dans sa construction identitaire et unitaire, la *région* poursuit les mêmes objectifs en se définissant autour de pratiques patrimonialisées et d'un sentiment d'appartenance commun. Jacques Le Goff replace lui aussi dans le temps la valorisation du patrimoine avec une première étape importante marquée par les mythes nationaux à la fin du XIXe siècle mais précise aussi que l'usage des patrimoines s'accélère et explose entre la fin des années soixante-dix et les années quatre-vingt-dix notamment lorsque la convocation d'une mémoire commune se systématise à travers eux. La définition que le médiéviste français[5] donne du patrimoine comme étant un ensemble de pratiques associées à un désir d'affirmer un héritage commun définissant une façon singulière de vivre, le rapproche des « traditions inventées » d'Éric Hobsbawm et Terence Ranger. Dans leur ouvrage[6] publié en 1983, ces historiens britanniques développent une réflexion sur le processus qui révèle un usage en valeur de pratiques acquérant un statut symbolique et rituel et participant des inventions des *traditions*. Ils estiment que ce mécanisme de formalisation et de ritualisation de traits

---

[1] Charle, Christophe, « Région et conscience régionale en France », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* vol.35, nº 1, 1980, pp. 37-43.

[2] *Ibid.,* p.41.

[3] Morel, Alain, « Identité et patrimoine », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, nº 42-2, 1993, pp. 65-75.

[4] Voir aussi à ce sujet Caro Baroja, Julio, *Le mythe du caractère national* : *méditations à rebrousse-poil*, Études culturelles. Bordeaux : Éd. Dufourg-Trandrup, 2002.

[5] Le Goff, Jacques, éd., « Patrimoine et passions identitaires », 1998, *op. cit*., p. 9.

[6] Hobsbawm, Éric et Ranger, Terence, éds, *L'invention de la tradition*, 2012 (1983), *op. cit.,* p. 28.

culturels symbolisant l'appartenance à une communauté[1] permet à un groupe humain de faire perdurer « son » passé. Ce lien fait de la *tradition* une construction sociale qui rejoint le processus de patrimonialisation ou de folklorisation par la dimension symbolique et la stéréotypie des pratiques culturelles régionales. Elle révèle une adaptation aux contextes nouveaux, caractéristique des sociétés modernes[2] à la recherche de légitimation et d'association entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*[3] donc en assurant une relation entre nouvelles structures sociétales et valeurs affectives. Ainsi, la *tradition* n'est plus seulement un élément caractéristique ou un simple statut posé accordé à la longévité de pratiques localisées mais bien un ensemble de signes symboliques et matériels qui assurent un lien entre présent et passé[4] et expriment un besoin de préservation culturelle, de reconnaissance et d'affiliation surtout lorsque se perçoit collectivement un sentiment de menace de désintégration ou d'oubli.

En effet, c'est bien par la perception de cette menace réelle ou supposée appuyée par une transformation culturelle trop marquée, que des réactions défensives prennent corps dans cette symbolisation des pratiques culturelles dans lesquelles lieux et pratiques participent du processus de fabrication d'une mémoire communautaire[5]. Ainsi, les espaces comme les Trinquets, les Frontons en Pelote basque mais aussi les techniques pour des formes singulières de Jeux font l'objet de récits de « joueurs-héros », de mobilisation importante de groupes affinitaires et de transmissions localisées. La communauté, incarnée et mythifiée, trouve une unité et une « authenticité » [6] qui conforte la perception collective de sa différence. Cette culture médiatrice favorise dès lors le rôle d'un entre-soi par des usages en valeur et identificateurs. Elle consiste dans une société au sens large, à conserver et transmettre des pratiques culturelles leur attribuant une

---

[1] Hobsbawm, Éric, « Inventer des traditions », et « La production de masse des traditions », *ibid*, pp. 321, 27-43, 285-329.

[2] *Ibid.,* p. 31.

[3] Tönnies, Ferdinand, *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris : Retz-CEPL, 1977 et Weber, Max, *Économie et société*, tome premier, *op. cit.*,1995, p.78.

[4] Lenclud, Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était.... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 9, 1987, pp.110-123.

[5] Bromberger, Christian et Meyer, Mireille, « Cultures régionales en débat »., *Ethnologie française*, vol.33, nº 3, 2003, p. 360.

[6] Reposant sur des éléments culturels considérés comme émanant exclusivement ou principalement d'une localité et transmis par héritage sans transformation.

fonction symbolique[1] et un statut particulier à une *tradition.* Celle-ci se démarque donc définitivement de la *coutume* - qui présente une continuité sociale avec ce qui la précède - et se caractérise par sa variabilité tout en se fondant sur des pratiques stables, formalisées de manière normative et invariables[2].

Ces processus convoquent « identité » et « culture » qui restent étroitement combinées précisément par une catégorisation de la distinction « nous/eux » fondée sur la différence et l'appartenance culturelle et le positionnement par *frontière.* Éloignée des conceptions culturalistes et primordialistes[3] qui font de la culture des invariants ou une détermination exclusive de l'appartenance au groupe par une identité ethnoculturelle, nous pensons que l'identité culturelle est une construction par des usages et des interactions qui constituent toute la variabilité voire le « *bricolage de l'identité* » [4]. Ces identités culturelles capables de reproduction s'inscrivent totalement dans le dynamisme et le changement des sociétés contemporaines caractérisées par une pluralité d'appartenance[5] qui interrogent tout à la fois l'individu, le groupe et la société.

Dès lors, quels rôles et quelles fonctions les cultures physiques jouent-elles dans ce processus historique de frontièrisation ici indexé aux identités culturelles régionales ?

5. Cultures physiques et identité culturelle dans la fabrique de *frontière*.

5.1. L'énonciation de la *frontière* dans les cultures physiques traditionnelles et dans une « ethnomotricité » régionale.

Toutes les études sur le mouvement régionaliste et identitaire en général placent la culture comme élément essentiel et incontournable dans ce processus de distinction.

---

[1] Bromberger, Christian, et Meyer, Mireille « L'idée de région dans la France d'aujourd'hui. Entretien avec Maurice Agulhon. », *Ethnologie française,* vol. 33, n°3, p. 358.

[2] Hobsbawm, Éric et Ranger, Terence, éds., *L'invention de la tradition*, 2012 (1983), *op. cit.,* pp. 28-29.

[3] Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2013, p. 97.

[4] Wievorka, Michel, *La différence : identités culturelles* […], 2006, *op. cit*., p. 113.

[5] « La production des différences », *ibid.,* p. 122.

Une culture, c'est aussi un savoir de nature idéologique[1] attaché à un usage et par voie de conséquence à un savoir en action, un savoir procédural et expérimentiel qui accompagne une diffusion géographique déterminant une aire ludoculturelle[2]. L'usage de pratiques physiques dans un contexte singulier et par le lien qu'elles entretiennent dans le temps avec les sociétés font d'elles des *cultures physiques* ; les jeux traditionnels et les jeux sportifs modernes ou « sports » appartiennent tous dès lors au champ des cultures physiques. Ainsi, pour comprendre leurs usages il faut chercher à les saisir à travers le système de relations qu'elles entretiennent avec les sociétés qui leur donnent leurs sens[3]. Marcel Mauss dès 1936 dans un article précurseur et fondateur[4] établit précisément les liens qu'entretiennent des actions « situées » et « normées » qu'il nomme « techniques du corps » avec leur société d'appartenance. Marche, nage, alpinisme… se caractérisent et sont déterminées par les sociétés dans lesquelles elles naissent et évoluent[5] et forment un ensemble complexe de techniques qui détiennent une spécificité par des formes singulières.

Les cultures physiques régionales regroupent un ensemble complexe d'éléments qui, à travers un acte moteur apparemment anodin, renvoie à un « art de vivre », un sentiment de pays et de façon plus militante à la revendication d'une autonomie ou la défense d'une langue régionale. Les cultures physiques se situent dans une culture populaire et la mise en perspective historique du *folklore*[6] par exemple met en relief toute la portée heuristique des techniques du corps en fonction de leur réceptivité par un milieu social[7] qui cherche à se définir précisément par la singularité de pratiques physiques qu'il

---

[1] Brague, Rémi, *Modérément moderne : les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Champs Essais, Paris : Flammarion, 2016, pp. 201-203.

[2] Pierre Parlebas, « Le destin des jeux : Héritage et filiation », *Socio-anthropologie* [En ligne], 13, 2003, mis en ligne le 15 novembre 2004, consulté le 04 octobre 2019. URL : http : //journals.openedition.org/socio-anthropologie/173

[3] Pociello, Christian, *Les cultures sportives* : *pratiques, représentations et mythes sportifs*, Paris : Presses universitaires de France, 1995, p.37.

[4] Qui n'a pas eu le même succès que celui non moins fondateur sur le rôle du *Don* dans les sociétés humaines. Mauss, Marcel, *Les techniques du corps*, 2012 (1936), *op. cit.*

[5] *Ibid.,* pp. 365-366.

[6] Entendu ici comme les manifestations destinées à mettre en avant les attributs populaires régionaux.

[7] Jeu, Bernard, *Le sport, l'émotion, l'espace : essai sur la classification des sports et ses rapports avec la pensée mythique*, Collection sport [et] enseignement, Paris : Vigot, 1983, p.16.

fait siennes. Ce rapprochement entre pratiques ludomotrices et sociétés induit une distinction des groupes sociaux par leurs jeux, leurs langues et leurs usages différenciés en général que Pierre Parlebas définit à travers le concept *d'ethnomotricité*[1] qu'il caractérise comme le champ et la nature des pratiques motrices considérées sous l'angle de leur rapport à la culture et au milieu social dans lesquels elles se sont développées. Les cultures physiques deviennent dès lors une production sociale qui répond à un ensemble de règles et d'usages approuvés par une communauté, elles prennent une valeur heuristique en dévoilant des stratégies d'identification et de reconnaissance de communautés régionales.

L'identité culturelle revendiquée par l'usage de la *tradition* ou la présence d'un patrimoine ethnomoteur renforcé par la présence d'un idiome créent un « nous » et donc une *frontière.* Appréhender la *frontière* ne peut pas se réaliser uniquement par la seule élaboration typologique des pratiques et leurs répartitions spatiales car elle se définit par la « mémoire » et donc par des dissonances spatiales et temporelles perçues et vécues[2] tout autant que par une disparité des usages. De façon plus précise et dans ce qui relève d'une démarche socio-historique, chaque jeu devrait être identifié par une mise en rapport des structures ludomotrices[3] avec les caractéristiques des joueurs et leur société d'appartenance.

5.2. **Culture et cultures physiques.**

Entreprendre une analyse des usages identitaires des activités physiques nécessite de cerner plus encore la pluralité de ce qui doit être considéré comme un « champ » au risque d'aboutir à une impasse terminologique. Les activités physiques se distinguent par leurs caractéristiques et leurs contextes historiques et sociaux de naissance et de diffusion, et ces distinctions doivent être établies au regard de l'usage qui en est fait et de leur proximité avec les appartenances régionales et/ou communautaires. Les jeux, les danses traditionnelles et les sports participent activement à l'identité culturelle d'une région en

[1] Parlebas, Pierre, *Éléments de sociologie du sport*, PUF, Paris : PUF, 1986, p. 128.

[2] Chevallier, Denis, et Alain Morel, « Identité culturelle et appartenance régionale. », 1985*, op. cit.,* p. 18.

[3] Parlebas, Pierre, « Le destin des jeux : Héritage et filiation », *Socio-anthropologie,* n°13*,* 2003

jouant un rôle conséquent dans son incarnation. Les jeux, les sports et les arts dansés peuvent se définir comme pratiques culturelles dans une acception anthropologique de la culture[1] qui renvoie aux modalités d'organisation dont les hommes se dotent, la façon dont ils vivent et dont ils pensent leur vie et leur monde. Ils appartiennent directement à un ensemble structuré de pratiques, d'outils et de techniques, de types de coutumes qui spécifient une société et lui donnent ce que Christian Pociello appelle une vision unifiée et cohérente du monde[2]. De plus, si l'on attribue trois sens hétérogènes à la culture soit style de vie, corpus d'œuvres valorisés et comportement déclaratif[3], les fonctions sociales, politiques, économiques et symboliques des actions dansées et jouées en font incontestablement des formes culturelles. Elles sont-elles mêmes l'expression d'une double réalité *:* physique, concrète, matérielle d'une part et psychosociale d'autre part. Ces fonctions des activités physiques souvent analysées au regard de leur dimension agonistique, c'est à dire relevant de la compétition, investissent aussi d'autres univers que ce soit dans leur rapport à l'environnement, à soi ou aux autres. L'action motrice révèle et agit sur les composantes psychosociales d'un individu confronté à un système de contraintes physiques, sociales et individuelles qui l'amène à se projeter et expérimenter des domaines relevant de l'épreuve, la performance ou la compétition.[4] Toutefois il convient de distinguer les différentes pratiques pour tenter de préciser les formes ludomotrices qui nous intéressent dans les rapports qu'elles induisent d'abord entre les hommes entre eux et entre les hommes et leur univers social et symbolique.

La distinction bien connue chez les Anglo-Saxons entre *Play* et *Game,* le jeu spontané et le jeu codifié, rejoint quelque peu celle de Roger Caillois[5] qui dans sa classification opère également une séparation entre des activités relevant de la *Païda*[6] et d'autres celles du *Ludus*[7]. Cependant, plus les activités et le jeu spontané se tournent vers

---

[1] Fleury, Laurent, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris : A. Colin., 2013, p. 7.

[2] Pociello, Christian, *Les cultures sportives* […], 1995, *op.cit.,* p. 25.

[3] Passeron, Jean-Claude, « Figures et contestations de la culture. Légitimité et relativisme culturel » dans *Le raisonnement sociologique,* Paris : Nathan, 1991, pp. 324-334, cité par Fleury, Laurent, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles,* 2013, *op. cit.,* p. 8.

[4] Jeu, Bernard, *Le sport, l'émotion, l'espace* […], 1983, *op. cit*.

[5] Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes* […], 2009, *op. cit*., pp. 45-93.

[6] Se rapportant selon Roger Caillois à la dimension non réglée et non instituée, *ibid.*

[7] Qui renvoie ici à des formes de pratiques régies par un système de règles.

le pôle *Ludus* et plus un système organisé fait de contraintes motrices, règlementaires et sociales régissent l'activité motrice. À ce stade apparaissent des natures de jeux différents précisément des sports, des quasi-sports et des jeux traditionnels. La Pelote basque et ses vingt-deux spécialités peut être classée comme un sport à part entière car régit et consacrée par des instances officiellement reconnues. Les jeux de « Force basque » appartiennent à la fois au domaine des « jeux sportifs institutionnalisés » et des « quasi-sports » [1] dans la mesure où ils reçoivent une forte reconnaissance institutionnelle locale qui tend à les doter des caractéristiques du sport mais sans qu'ils aient encore accédé de façon indiscutable à un statut international. Ils peuvent même dans certains cas appartenir au domaine des jeux traditionnels[2] dans la mesure où ils restent enracinés dans une longue tradition culturelle sans consécration véritable ou durable par des instances institutionnelles. Le cas de la Danse traditionnelle peut s'envisager à ce stade par les mêmes critères de classification à travers son institutionnalisation aboutie ou en cours. Ainsi, ce qui relève du terme générique de Danse traditionnelle Basque relève finalement de plusieurs configurations. Elle peut prendre les attributs d'une pratique institutionnalisée avec une fédération qui la consacre, mais elle peut aussi être classée comme une pratique semi-formelle par des codifications disparates et une institutionnalisation incomplète. En effet, la Danse basque revêt une dimension informelle notamment lors de participations à des spectacles de rues à l'occasion de rassemblements festifs non régis par une institution, elle obéit à des codes qui fluctuent en fonction des lieux et des moments.

On comprend bien à travers ces premières précisions terminologiques qu'un des critères déterminants reste celui de la reconnaissance institutionnelle et de la codification qui se déploient largement au-delà du bassin originel des cultures physiques et s'appliquent à tous les pratiquants dans des conditions de pratiques établies et reconnues. Cependant, ces activités physiques et sportives peuvent être repérées au regard de l'adoption d'attributs qui caractérisent les mutations et les définitions des sociétés dans lesquelles elles évoluent. Ainsi, elles ne se résument pas à la seule expression sportive mais englobent de nombreuses pratiques et fonctions qu'il convient de considérer

[1] Parlebas, Pierre, *Jeux, sports et sociétés* […], 1999, *op.cit.*, p. 289.

[2] *Ibid.,* p. 205.

précisément dans leurs rapports avec les sociétés et leurs mutations et font d'elles des *cultures physiques.*

5.3. **Fonction idéologique des cultures physiques et ancrage dans les sociétés d'appartenance.**

L'anthropologue américain Melville Herskovits dans son ouvrage[1] sur la culture et ses fonctions explique que la culture a un sens qui lui confère sa réalité. La signification de la culture peut se rapporter aux fonctions et aux usages qu'elle incarne et les cultures physiques, loin d'être neutres, endossent des fonctions qui révèlent les rapports entre société et culture[2]. Les pratiques physiques, en tant que pratiques culturelles significatives ont donc des fonctions qui soulignent leurs liens avec l'identité des sociétés.

Sans nous étendre, il faut rappeler ici l'usage qui a été fait du corps dans des perspectives militaires et idéologiques pour affirmer une puissance et donner une consistance à des idéaux. La gymnastique fut associée aux mobilisations nationales en France et en Allemagne lors des guerres de 1870 et de 1914 dans le dessein de donner à la jeunesse des deux camps une vigueur physique et morale au service de leur nation. En France l'exercice physique, devoir et apprentissage patriotique, s'organise en bataillons scolaires ou en sociétés de gymnastique notamment au sein de l'U.S.G.F[3] pour forger un caractère national au service d'une République[4] menacée par les épisodes de la Commune puis la défaite de 1870. Le sport pris dans le filet des idéologies[5] n'est pas un phénomène neutre mais bien une pratique indissociable des sociétés qui trouve là un espace d'action privilégié pour asseoir un contrôle et une continuité des politiques identitaires. Catholiques, communistes et socialistes entretiennent un rapport privilégié avec les pratiques du corps dans la première partie du XXème siècle en structurant leur

---

[1] Herskovits, Melville, *Les bases de l'anthropologie culturelle*,1967, *op. cit*.

[2] *Ibid.,* p. 18.

[3] Union des sociétés gymniques de France.

[4] Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […], 2001, *op. cit*., p. 242.

[5] Hubscher Ronald, « Le sport dans le filet des idéologies », 1992, *op. cit.,* pp. 111-130.

mouvement et en cherchant une diffusion la plus large possible de leurs idées[1]. Les états totalitaires au XXe siècle ne seront pas en reste bien sûr et porteront à l'extrême les embrigadements des jeunesses à travers des exercices gymniques à vocation militaire ou des sports pour une mise en mouvement des populations pour le compte d'idéologies radicales et meurtrières[2]. L'avènement du sport moderne dans les sociétés occidentales puis à l'échelle planétaire marque bien la fonction du sport dans sa dimension agonistique à travers les affrontements des nations dans l'organisation de compétitions à l'échelle de la planète dont les enjeux, bien connus, dépassent largement le cadre du stade. Le mouvement olympique malgré son apolitisme et ses vertus pacificatrices (auto)vanté apporte son écot dans le jeu de reconnaissance que se livrent les nations, démultiplié par les diffusions radiophoniques et télévisuelles de masse ; le principe tournant de l'organisation, les contrats publicitaires et les investissements financiers qui exacerbent plus encore les affrontements sportifs internationaux[3].

Mais outre leur fonction idéologique, les activités physiques et sportives servent et accompagnent aussi à l'évolution des sociétés dont elles font partie. Norbert Elias et Éric Dunning à partir d'une sociologie historique sur la monopolisation de la violence par l'état, se servent de l'exemple du sport pour détailler le procès de civilisation précisément pour sa canalisation des pulsions au moyen de dispositifs normatifs et de l'apprentissage d'un auto-contrôle. Dans « sport et civilisation » [4], les auteurs articulent sport avec évolution des mœurs, des systèmes politiques mais aussi économiques à travers l'interaction entre individu, groupe et société. Ainsi, le sport moderne ne peut être compris qu'à travers le phénomène de remplacement de la violence par le verbe et le vote et l'avènement du régime parlementaire dans les sociétés occidentales dans lequel les violences sont de moins en moins autorisées et le degré d'autocontrôle, par intériorisation des émotions, de plus en plus élevé. Elias et Dunning font bien la différence entre les jeux dans la Grèce antique et le sport moderne à travers l'abaissement du niveau de violence

---

[1] Clastres, Patrick, et Dietschy, Paul ; « Les deux France du muscle » dans *Sport, culture et société en France* […], 2006, *op. cit.,* pp. 50-59.

[2] Bolz, Daphné, *Les arènes totalitaires* […], 2008, *op. cit.*

[3] Voir à ce sujet : Boli, Claude, éd., *Les jeux Olympiques* […] 2008, *op. cit.* Clastres, Patrick, *Jeux Olympiques* […], 2008, *op. cit.*

[4] Elias, Norbert et Dunning, Éric, *Sport et civilisation : la violence maîtrisée*, 2007, *op. cit.*

socialement autorisé parallèlement à la monopolisation de la violence par l'état. Cette distinction entre les jeux antiques comme le Pancrace[1] et les sports modernes réside aussi dans la définition que les auteurs en donnent comme jeu de compétition reposant sur un effort physique et un effort d'autodiscipline tout à fait inédit qui combine niveau de tension élevé et réglementation stricte. Cette différence de nature repose sur le processus de « sportization » [2] qui n'est autre qu'une manifestation du processus de civilisation par la mise en œuvre d'une « excitation » la plus élevée possible servant d'exutoire dans un espace de débridement des émotions[3] sans remise en cause de l'ordre établi[4].

5.4. **Le rôle des cultures physiques traditionnelles dans l'altérité régionale dans et face à l'homogénéisation culturelle planétaire.**

Déjà évoqué, le postulat de Francis Fukuyama vise à démontrer qu'un processus historique mondial est à l'œuvre et relie les sociétés entre elles par une organisation sociale et politique « ultime », la démocratie libérale rendue possible grâce à l'avènement d'une interdépendance économique globale, une mondialisation des technologies industrielles et la diffusion croissante d'un sentiment de reconnaissance universel. Bien avant lui, le philosophe français Paul Ricœur[5] avançait l'idée d'une civilisation universelle mondiale par le développement des techniques et de genres de vie communs effectué par une rationalisation qui touche non seulement les techniques mais aussi les productions, les relations, les loisirs et la culture de consommation dans son ensemble. Le sport moderne par son expansion, sa technologisation, son lien avec les industries culturelles et l'économie de marché incarne incontestablement cette uniformisation culturelle et y prend part.

---

[1] *Ibid.,* p.186.

[2] Elias, Norbert, « Sur le sport et la violence », *Ibid.,* pp. 205-239.

[3] Notamment avec l'avènement du temps libre et des loisirs, *ibid*., pp 83-71. Le sport se caractérise donc en tant que pratique mimétique et cathartique.

[4] Même si ce n'est pas notre propos, notons que cette thèse reste soumise à des critiques. Voir par exemple pour le cas du sport : Bodin, Dominique, Robène, Luc et Héas Stéphane, « La violence maîtrisée ? Non-violence actualités », *Revue bimestrielle sur la gestion non-violente des relations et des conflits*, 2006, pp.10-12. Disponible sur https : //halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00346291.

[5] Ricœur, Paul, *Histoire et vérité,* Paris : Seuil, Éditions Esprit, 1955, p. 286.

Cependant, on assiste à des « résistances » comme autant de réaffirmation d'identités culturelles[1] et la France constitue un terrain particulièrement significatif de ces mouvements antagonistes en étant à la fois un modèle d'état-nation centralisateur, une des figures de proue d'une modernité politique et économique et conjointement une mosaïque faite d'identités locales, ethniques et culturelles dans ce que Mona Ozouf nomme des « Pays » [2]. Les régions par l'usage de cultures physiques, principalement « traditionnelles », illustrent parfaitement ce phénomène d'homogénéisation mais aussi d'hétérogénéisation lié à la fois à un processus dynamique d'usage identitaire de ces pratiques et par leur singularité. La diversité des activités physiques et sportives régionales souligne comment à l'ère de la mondialisation se réorganisent des pratiques identitaires et se développent d'autres usages susceptibles de résister à l'offre uniformisante des « cultures mondes » [3]. Les cultures physiques donnent à l'identité culturelle de leur région « d'appartenance » une dimension concrète en offrant des signes de reconnaissance permettant une identification à la fois par les événements et l'inscription dans le « local » [4] et contribuent au maintien d'une conscience régionale[5] visible notamment en France et particulièrement au Pays basque. On assiste à une relocalisation à partir des années soixante par une densification des pratiques et des volontés d'identification communautaire aux cultures régionales. Les cultures physiques apparaissent donc tout autant comme témoins et supports aux processus opposés de frontièrisation et de dé-frontièrisation notamment à l'échelon régional.

---

[1] Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, 1996, *op. cit*., p. 279.

[2] Ozouf, Mona, *Composition française : retour sur une enfance bretonne*, Folio, Paris : Gallimard, 2010, p.15.

[3] Augustin, Jean-Pierre. « Pratiques sportives et territoires : les atouts des régions ». […], 2002, *op. cit.,* pp. 3-10.

[4] Michon, Bernard, et Thierry Terret, éds., *Pratiques sportives et identités locales*, « Espaces et temps du sport », Paris : L'Harmattan, 2004, pp. 11-17.

[5] Charle, Christophe, « Région et conscience régionale en France », […], 1980, *op. cit.,* p. 43.

5.5. **Résistance, hybridation et affirmation culturelle régionale *:* un phénomène mondial.**

Nombre de *régions* comprises au sens général de sous-ensemble d'un état-nation ou de groupes minoritaires territorialisés en France et dans le monde se singularisent en entretenant un rapport fort avec leurs cultures physiques. Ainsi les voiles traditionnelles aux Antilles par exemple cherchent une place dans le monde du sport tout en mettant en valeur leur ancrage dans le patrimoine local[1]. Mais la revendication « régionale » peut aussi devenir plus marquée comme le montrent les « Highland Games » [2] qui permettent à l'Ecosse le temps d'un tournoi de revivifier et d'entretenir un attachement à une nation écossaise forte d'attributs culturels qui la singularisent de l'Angleterre. Au Canada, le Hockey, érigé en sport national, se trouve au centre de débats sur la reconnaissance du caractère multiculturel du « pays » [3] du fait de la reconnaissance institutionnelle de la pratique « autochtone » des tribus indiennes du jeu de Lacrosse comme élément également constitutif du patrimoine historique et culturel canadien. Le sport dans sa valence *traditionnelle* intègre donc l'héritage patrimonial et sert le projet de reconnaissance de la part « indigène » dans la construction de la nation canadienne[4]. Dans un autre contexte, mais toujours en Amérique du Nord, on observe aussi comment les pratiques sportives modernes exogènes sont soumises à une logique ethnique par les communautés amérindiennes qui créolisent les sports en les associant à des rituels ou des « façons de jouer » singulières. Toujours sur le continent américain, le rodéo, entre sport, folklore et spectacle sportif, obéit lui aussi à des recompositions nées de logiques ethniques hispaniques et américaines qui lui assignent une valeur identitaire[5].

---

[1] Pruneau, Jérôme, Jacques Dumont, et Nicolas Célimène, « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : « sportivisation » et patrimonialisation », 2006, *Ethnologie française* vol.36, nº 3 pp. 519-530.

[2] Mason, Courtney, « The Glengarry Highland Games, 1948-2003: Problematizing the Role of Tourism, Scottish Cultural Institutions, and the Cultivation of Nostalgia in the Construction of Identities », 2007, *op. cit.,* pp. 13-38.

[3] Jedwab, Jack, « Giving Hockey's Past a Future: When Identity Meets Demography» 2007, *op. cit.,* pp.191-214.

[4] *Ibid.*

[5] Saumade, Frédéric, « Le rodéo américain sur la frontière du sport et de la tauromachie, ou de la diffusion considérée comme un système de transformations », 2011, *op. cit.*

Ces jeux d'usages témoignent d'une homogénéisation culturelle de masse mais soumise à des réinterprétations et des hétérogénéisations productrices de nouvelles formes culturelles relève d'un double phénomène d'acculturation et d'ethnocentrisme[1]. L'approche de l'anthropologue Arjun Appadurai est à ce titre très féconde dans la mesure où il met en place une ethnographie multisituée et interdisciplinaire des phénomènes d'hybridation ethnique et culturelle avec l'émergence d'identités mixtes complexes. Son étude sur l'importation du Cricket[2] dévoile l'extraordinaire complexité des usages des pratiques physiques pris dans les dynamiques historiques et culturelles. Pratique allochtone, symbole de domination coloniale puis « indigénisée » elle devient un des ferments d'un nationalisme indien par son adoption dans un premier temps par les élites locales puis en devenant un sport populaire. Cette alchimie entre pratique physique ségrégative et modernité sportive d'une part et revendication subalterne notamment par la langue et affirmation d'une « indianité » d'autre part, met en lumière des formes d'identités mixtes complexes prises dans des processus historiques mondiaux. Il rejoint en cela la théorie d'Homi Bhabha[3] sur *l'hybridité* en tant que troisième espace d'énonciation du monde contemporain. Il l'a caractérise comme un d'entre-deux liminal - postmoderne et transhistorique - dans lequel les systèmes culturels se construisent à la fois dans la contradiction et l'ambivalence[4]. Son articulation entre hybridité et culture permet d'observer autant que de théoriser des espaces de significations interstitiels ou subalternes[5] animés par un processus énonciatif - non clivé - de la culture qui relie toujours passé et futur et qu'il nomme « *passé projectif* »[6].

---

[1] Delsahut, Fabrice, « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité », 2002, vol.39, n°2, pp.10, 13 et 15.

[2] Appadurai, Arjun, « Jouer avec la modernité : la décolonisation du cricket indien » dans *Après le colonialisme* […] », 2015, *op. cit.,* pp. 143-175.

[3] Bhabha, Homi K, *Les lieux de la culture* […], 2007 (1994), *op. cit*.

[4] *Ibid.,* p. 83.

[5] *Ibid.,* p. 255.

[6] *Ibid.,* p. 380.

5.6. **L'expression moderne de la tradition dans les cultures physiques « régionales » *:* une autre forme d'hybridation.**

Si des activités physiques deviennent des *cultures physiques* revendiquées par un lien historique qu'elles incarnent avec une communauté et son territoire, le rapport entre *tradition* et *modernité* doit être questionné. Sommes-nous ici face à deux entités contradictoires ?

La *tradition* dans et face à la *modernité* interroge directement ces cultures physiques traditionnelles territorialisées notamment dans le respect des traits d'une culture régionale tout en s'accommodant d'une *modernité* et de ses logiques de médiatisation et d'individualisation et quelque part de dépersonnification. Le colloque scientifique qui s'est déroulé à Agde[1] en mars 1993 a largement interrogé le rôle des cultures physiques régionales prises dans cette double logique et permis d'explorer la façon dont les jeux traditionnels issu des us et coutumes du passé et visibles à partir d'une spatialisation[2], participent de l'identité d'une communauté marquée par un double désir *:* celui de conserver des usages ancrés et le souhait de modernisation. Déjà évoquée à travers les perspectives d'Éric Hobsbawm et Terrence Ranger[3] sur la dimension moderne et construite de la *tradition*, les travaux menés par Mickael Vigne et Christian Dorvillé sur les jeux traditionnels du Nord de la France[4] soulignent eux aussi la profonde corrélation entre tradition ludique culturelle et modernité sportive en détaillant les trois phases du phénomène de *sportification* : institutionnalisation, médiatisation croissante et codification des pratiques. Les jeux traditionnels par leurs métamorphoses et mutations témoignent des changements sociaux et culturels par des accommodations qui font d'eux des objets de « résistances » par l'intermédiaire d'une performativité des symboles qui

---

[1] Pigeassou, Charles, éd., *Entre tradition et modernité, le sport : regards historiques et sociologiques sur un siècle de culture corporelle : trajectoires et enjeux : actes du Colloque Sport culture tradition*, Agde, 14-16 mai 1993, 1995.

[2] Sorez, Julien, « Le football et la fabrique des territoires, Soccer and the Making of Territorities : A Spatial Approach to Cultural Practices », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.111, n°3, 2011, pp. 59-72.

[3] Hobsbawm, Éric et Ranger, Terrence, éds., *L'invention de la tradition*, 2012 (1983), *op. cit.*

[4] Vigne, Mickaël et Dorvillé, Christian, « Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive », 2009, *op. cit.*

raccroche la pratique à une origine ethnoculturelle[1]. Toutefois, ces « résistances » dans la nature et l'expression des cultures physiques traditionnelles prennent des configurations variées qui ne doivent pas être analysées comme totalement disruptives mais comme des formations subalternes ou alternatives comprises comme *modernités vernaculaires*[2] qui valident la complémentarité entre local et global en dévoilant la pluralité des « moi » de l'individu moderne[3] et le schéma performatif universalisant des logiques sportives.

Michel Wievorka[4] précise que tout ce qui touche au corps et aux pratiques physiques relevant d'identités particulières prend aujourd'hui une importance capitale notamment parce que l'individu se transforme en acteur à travers ces pratiques qu'il circonscrit[5]. Il agit ainsi comme un être de raison inscrit dans une histoire et une culture, déterminé à les faire vivre en articulant identité collective et participation à la vie moderne sans pour autant rompre avec l'individualisme. La façon dont des formes culturelles et pratiques sportives sont saisies comme « ressources symboliques » [6] c'est à dire comme significations locales peut s'appréhender à partir d'un lieu dans lequel les individus participent au mouvement global de la *modernité*. En ce sens, les sports, les jeux et les danses par le jeu d'appropriations différenciées produisent de nouvelles communautés imaginées[7]. De même les traditions sportives régionales[8] sont des vecteurs d'une conscience et d'une identité régionale comme éléments constitutifs d'une communauté de vie et de pensée fondés sur l'appartenance à un même territoire. Le rapport entre

---

[1] Les études sur la communauté aveyronnaise à Paris entre le début et le milieu du XXe siècle montrent toute la complexité des usages identitaires des jeux traditionnels par des communautés « déterritorialisées » : Camy, Jean « Les quilles de huit aveyronnaises et les formes de l'identité culturelle » dans Société française de sociologie du sport, UEREPS (Unit : Université de Bordeaux II), et Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, éd., *Sport et changement social* : *actes des 1ères journées d'études,* 3 et 4 avril 1987*, Bordeaux*. Talence : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1987.

[2] Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des différences*, 2013, *op. cit*., pp. 29-53, 91.

[3] Lahire, Bernard, *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Pluriel, Paris : Fayard, 2011 (1998).

[4] Wieviorka, Michel, *La différence* […], 2006, *op. cit*., p. 143.

[5] *Ibid.,* p.109.

[6] Sébastien Fournier, Laurent et Raveneau, Gilles, « Anthropologie de la globalisation et cultures sportives », *Journal des anthropologues* [En ligne], 2010, mis en ligne le 16 juillet 2014, consulté le 06 septembre 2018. URL : http : //journals.openedition.org/jda/4207.

[7] *Ibid.*

[8] Charle, Christophe, « Région et conscience régionale en France », 1980, *op. cit.,* p. 43.

individu et communauté réside alors dans la déclinaison de l'identité régionale[1] qui revêt une dimension « projective » autour des projets communs, un héritage culturel à travers une perspective patrimoniale et des expériences mémorielles constitutives d'identités vécues. Le caractère moderne des traditions ludosportives par une patrimonialisation et une valorisation des territoires qualifie l'usage communautaire du passé dans le présent, mais la spécification de cet usage ne peut se limiter au processus de patrimonialisation et doit intégrer la question du sentiment de l'origine commune et des formes hybrides d'appartenance.

[1] Dupoirier Elisabeth et Schajer Henri David, « L'identité régionale. Problèmes théoriques, perspectives politiques »,1994, *op.cit*.

Chapitre 3 :
La *frontière*, objet d'histoire socioculturelle

1. Circonscrire la *frontière.*

Le concept de *frontière* s'utilise dans les sciences humaines et sociales[1] pour révéler les jeux d'appartenances et d'altérité dans leurs réalités concrètes et psychologiques. La géographie culturelle et sociale, l'anthropologie, l'ethnologie, la linguistique ou la sociologie[2] explorent la place des *frontières* dans leurs analyses pour saisir les dynamiques identitaires dans les sociétés mais aussi les rapports qu'entretiennent les hommes avec l'espace, le territoire, la culture matérielle et l'univers sémique qui leur est associé.

La *frontière* comme objet d'histoire socioculturelle introduit par Fabien Sabatier[3] ambitionne de placer dans le temps ces problématiques nées des dynamiques identitaires communautaires à différentes échelles par une critérisation permettant d'envisager des comparaisons socio-historiques et de préciser la portée sociale, symbolique, culturelle et politique de la *frontière* pour confronter des *histoires*[4] tout en respectant leur singularité. Dans notre cas, ces dynamiques se construisent par des actions et des relations sociales mais aussi par l'usage d'un patrimoine moteur qui agencent et matérialisent la *frontière*.

Pourquoi un tel objet ?

Il permet de saisir dans le temps des positionnements communautaires à différentes échelles dont les amplitudes se situent de la micro-communauté (association, quartier, village, groupes informels …) à l'échelon d'un pays compris comme « communauté nationale ». Cette variation d'échelles permet de comprendre à la fois les liens que les communautés au sein d'une même aire entretiennent entres elles mais aussi les singularités de contextes qui contribuent à discriminer les expressions

[1] Voir notamment le récent ouvrage collectif dirigé par Michelle Auzanneau et Luca Greco, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.*

[2] *Ibid.*

[3] Notamment par le biais des activités physiques et sportives. Sabatier, Fabien, 2015, *op. cit.*,

[4] Les *histoires* s'entendent ici à la fois autant comme travaux universitaires que comme expériences vécues des acteurs, récits sur des nations, régions ou communautés humaines.

communautaires au regard de leurs contrastes et de leurs logiques singulières. Cet objet sert à « dire » aussi les rapports qu'entretiennent des groupes humains avec leur culture matérielle et les espaces territorialisés[1] dans leur volonté d'affiliation et de différenciation. Il nécessite et permet donc une étude détaillée des pratiques culturelles elles-mêmes mais aussi toute leur portée symbolique qui alimente les sentiments d'appartenance à une communauté ethnoculturelle. De plus, la *frontière* une fois suffisamment critériée permet de qualifier dans le temps « l'efficience communautaire »[2] qui renvoie à la perpétuation, l'abandon ou aux résurgences d'actions sociales communautaires par des usages militants d'une culture matérielle.

Dans une histoire « par le bas »[3] la *frontière*, traduit les actions de femmes et d'hommes dans leur quotidien, leur engagement associatif et leurs rapports à « leurs » pratiques culturelles. Ainsi, cette *histoire* qui ne se résume pas au seul adjectif *populaire* étudie non les groupes comme des choses, non les pratiques comme des objets inertes mais des processus comme « constructions » fondées sur des relations et des actions sociales et donc des interactions qui se révèlent et s'expriment par l'héritage, une orientation en *valeur* ou sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement en *finalité*[4]. Ces processus sont entendus ici à la fois comme une suite continue de manières de faire ou de se comporter présentant une certaine unité et régularité en vue d'un résultat dans des contextes socio-historiques précis. Dynamiques, ces processus acquièrent une visibilité à travers des petites communautés que sont les associations, manifestations et

---

[1] Claude Raffestin dans la typologie qu'il établit de la *frontière* explique qu'une frontière est « relation » mais aussi « territoire » comme ensemble de ressources à disposition du groupe qui l'a délimité. Raffestin, Claude, « Éléments pour une théorie de la frontière », *Diogène,* vol. 34, n° 134, 1986, p 17.

[2] Sabatier, Fabien, 2015, *op. cit*., p. 57.

[3] Qui prend en compte les actions et représentations à la fois d'anonymes et des pratiques et usages confidentiels. Voir notamment, Thompson, Edward, Palmer, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris : Éditions Points, 2017 et *Les usages de la coutume* : *traditions et résistances populaires en Angleterre, XVIIe-XIXe siècle*, Paris : EHESS : Gallimard : Seuil, 2015. D'autre part, le concept d'*agency* développé par Edward Palmer Thompson comme « capacité d'action » se définit par l'expression d'un groupe particulier doté de conscience et de volonté à interpréter le monde social et à agir sur lui. Cette « capacité d'action » nous semble plus large et nous l'entendons plus comme Simona Cerutti comme une « capacité de pratiques accomplies par des sujets multiples et disparates à créer des physionomies et des groupes sociaux » qui englobe des espaces de relations, de représentations du pouvoir de la communauté ou des espaces liminaux. Cerutti, Simona, « Who is below ? » *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 70ème année, n°4, 2015, p. 947.

[4] Weber, Max, « Déterminants de l'activité sociale », *Économie et société,* 1995, *op. cit.,* pp. 55-58.

réseaux sportifs, culturels voire ethnoculturels, c'est à dire lorsque leurs usages se couplent avec la question et le sentiment d'une origine commune.

La *frontière* prend donc « formes » dans des actions et relations sociales par une symbolisation, des *hétérotechnè*[1], des patrimonialisations et des mises en visibilité de pratiques culturelles. Elle vise à saisir les configurations relationnelles[2] dans leurs pluralités et singularités tissées par l'interdépendance fonctionnelle qui relie les individus en société. Les associations[3] représentent à ce propos un secteur de la vie contemporaine qui procure une satisfaction plus ordinaire, concrète, régulière et personnelle du désir de reconnaissance à travers le partage de valeurs communes et/ou de l'appartenance ethnique. Ainsi, même si la *frontière* résulte de processus psychosociaux elle « situe » néanmoins les groupes étudiés sans les essentialiser, à partir d'un territoire officiel ou partiellement en quête de reconnaissance institutionnelle et par une appartenance réelle ou supposée à un pays d'origine.

Deux axes permettent d'informer la *frontière* sur son opérativité et ses résonnances multiples. Le premier concernant l'identification de critères et de dimensions relatives à son externalité et son internalité qui lui donnent sa portée heuristique ; le second en une définition large et précise autorisant son application à de nombreux cas.

---

[1] Nous définissons les *hétérotechnè* comme des techniques singulières utilisées ou représentées comme symboles de pratiques elles-mêmes singulières ou confidentielles. La *technè* étant entendue ici non au sens de technique en tant que geste efficace mais comme des procédés relevant d'arts de vivre d'une communauté humaine.

[2] Au sens Eliasien, c'est à dire qui regroupe dans les interdépendances sociales les mécanismes d'affiliation et de distinction mais aussi les logiques individuelles et collectives dans lesquelles l'action qui semble relever du seul individu s'inscrit indirectement ou directement dans un jeu d'interrelations qui « situe » les femmes et les hommes dans leur temps, leurs espaces et leurs pratiques et représentations. Elias Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie* ? , 1993, *op. cit.,* pp. 154-161.

[3] Alexis de Tocqueville parle de « l'art de l'association » qui réside dans l'attachement orgueilleux à de petites communautés. Cité par Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, 1996, *op. cit.,* p. 20. Voir au sujet des « associations » les réflexions de l'historien américain Francis Fukuyama qui les considèrent comme des espaces modernes valorisant les demandes de reconnaissance voire des formes de résistance, *ibid.,* pp 20-21, 257 et 362-363.

2. Critérisation de la *frontière.*

2.1. **L'indexicalité de la *frontière***

L'indexicalité se rapporte au sens donné aux pratiques et représentations liées au contexte c'est à dire à un moment, à un lieu et à des configurations sociales particulières. Importée de la linguistique dans la problématique de la *frontière* par Niko Besnier[1] en 2018 qu'il conçoit « comme un lieu flou et provisoire » en tous les cas fluctuant et dans lequel « les lois, les normes et les systèmes d'appartenances et d'exclusion se superposent » [2]. Sans fixité, la capacité de signifier de la *frontière* dépend d'un contexte de référence[3] dans ses dimensions sociale, historique, culturelle et territorial. Dans ce sens, l'*indexicalité* se rapporte à la sociologie contextuelle de Max Weber à travers des *loci sociologiques*[4], troisième mode de configuration principal de l'action par les acteurs après les « régularités ordonnées » et « régularités ordonnées légitimes » [5], et qui précise donc comment l'action est enchâssée dans des contextes sociaux et façonnée par eux.

Ainsi, dans le cas Basque, l'*indexicalité* situe la *frontière* dans un champ d'usages pluriels et dans des territoires localisés, soumis à des champs dynamiques de polarisation à travers des géographies (Pays basque Nord et Pays basque Sud, provinces, villes et villages), des pratiques et des réseaux de pratiques ainsi que des représentations individuelles et collectives.

2.2. **La matérialité de la *frontière***

La *matérialité* concerne la consistance, la face concrète et visible de la *frontière*. Elle apparait à la fois dans un maillage associatif tout autant que dans la distribution

---

[1] Niko Besnier est professeur d'anthropologie culturelle à l'université d'Amsterdam et dirige la revue « American Ethnologist ». Il avance la notion d'*indexicalité* dans « Qu'est-ce qu'une frontière pour un sportif international ? », dans Auzanneau, Michelle et Greco, Luca, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.,* pp. 61-73.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* pp. 61-62.

[4] Kalberg, Stephen, *La sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris : La Découverte, 2002.

[5] *Ibid.,* pp.75-86.

spatiale de « lieux-*frontière*s » ou dans l'expression concrète des pratiques culturelles. Trois catégories peuvent constituer cette matérialité *:* les « réseaux » institutionnels ou informels comme les fédérations, ensuite les associations, enfin les regroupements occasionnels, les événements festifs, sportifs et culturels[1] et la matérialité dans les symboles, les techniques et les espaces. La *matérialité* de la *frontière* dans notre cas peut donc s'appréhender à partir d'un certain nombre d'éléments attestés par des pratiques physiques singulières par nature ou par usage, mises en visibilité par des événements situés géographiquement ou non. Ces pratiques, événements ou réseaux affinitaires et communautaires pour rendre compte de la *matérialité* doivent être considérées au regard d'un héritage ou à travers une fonction rituelle cohésive qui nourrit le sentiment d'appartenance, c'est à dire et ainsi que nous l'avons défini, connexe avec une origine commune réelle ou supposée et indexés à un territoire ou son souvenir.

Pour rendre compte de la première catégorie, une « photographie » du maillage associatif s'impose *:* le nombre d'associations, leur « nature », leur distribution spatiale dans les périmètres étudiés et leur évolution dans le temps. En fonction des archives disponibles le nombre d'adhérents et son évolution permettra aussi de compléter « l'empreinte sociale » de la *frontière*. Toutefois, cette dimension très quantitative ne doit pas résumer à elle seule la *matérialité* de la *frontière* car nombre de pratiques informelles participent aussi de celle-ci sans qu'elles soient quantifiables ni facilement identifiables en dehors d'observations ou de récits. Par exemple l'usage informel des Frontons pour la pratique spontanée des jeux de Pelote hors réseaux institutionnels sportifs représente une réalité dans les villes et villages du Pays basque et n'en demeurent pas moins une marque concrète de pratiques révélatrices du concret de la *frontière*.

La deuxième catégorie de la *matérialité* porte sur les événements mettant en jeu les pratiques du corps. Ces événements constituent des expressions culturelles contextualisées répondant à des logiques de participation mais aussi à des « mises en visibilité » d'associations sportives. C'est le cas de rencontres sous formes compétitives mais aussi des démonstrations, exhibitions ou des spectacles dont certains par leur

[1] Les trois catégories pouvant évidemment s'entremêler et interagir.

répétition dans le temps et leur symbolisation deviennent des coutumes voire des rituels[1]. Là aussi, ces événements peuvent émaner d'institutions politiques, culturelles, cultuelles, organisées en fédérations ou associations, mais ces événements mettant en jeu des pratiques jouées et dansées naissent aussi de fêtes rituelles ou ritualisées[2]. Ainsi, le repérage et l'identification des « fêtes » suivant les calendriers religieux ou païens permettent de mettre en lumière des événements qui rassemblent une communauté à l'échelle du quartier, du village ou de la ville qui expriment symboliquement, par activités physiques « régionales » ou *patrimonialisées*, ou par la participation de tous, une communauté qui se reconnaît dans des pratiques physiques. Dans le cas du Pays basque les fêtes jouent un grand rôle dans le processus communautaire dans des expressions modernes qui incitent à une participation de tous comme les fêtes de Bayonne[3] ou des fêtes liées aux *carnavals* ou *pastorales* mettant en scène des pratiquants experts pour une exhibition codifiée. Les informations sur le nombre de spectateurs et de participants à ces « événements » mais aussi sur l'identification des pratiques elles-mêmes contribuent aussi à caractériser la dimension saillante de la *frontière*.

Enfin, cette « saillance » se lit aussi via les symboles utilisés et fixés, les techniques et matériels eux-mêmes emblématiques d'un *agir* situé et différencié tout comme les espaces singuliers que représentent à la fois les territoires auxquels la communauté se réfère et dans lesquels se situe mais aussi les espaces restreints des

[1] La *coutume* se définit à ce stade comme une habitude collective d'agir et le *rite* comme un ensemble de pratiques codifiées à caractère symbolique.

[2] Le *rite* dans ce cas se définit plus précisément comme « un ensemble d'actes répétitifs et codifiés fondés sur la croyance en la force agissante de puissances supérieures avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré. » Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick, éds., *Dictionnaire des sciences humaines*, 2006, *op. cit.,* p. 1025.

[3] Les fêtes de Bayonne d'inspiration espagnole et créées en 1932 rassemblent pendant la période estivale nombre d'activités dansées et jouées dites traditionnelles avec la mise en avant d'attributs symboliques basques mais qui se destinent à un public hexagonal voire international.

terrains, comme « lieux autres »[1] dans lesquels s'expriment les cultures physiques « altérisées »[2].

2.3. **L'attraction de la *frontière***

Chaque communauté ou groupe humain cherchant à rassembler, faire adhérer et perpétuer une identité par des formes d'appartenance et de distinction met en œuvre des stratégies pour conserver ou accroitre le périmètre pratique et symbolique de la communauté. Ces stratégies peuvent s'identifier par les actions menées en direction des jeunes générations mais aussi à l'attention de toute la communauté. Elles peuvent prendre la forme de propositions de pratiques traditionnelles au sein des associations qui représentent une alternative ou une complémentarité à des pratiques sportives modernes. Dans ce cas trois « offres » peuvent être distinguées pour discerner les stratégies d'adhésion communautaire à destination des plus jeunes par exemple. Le premier se rapporte au rejet de sports consubstantiellement liés à une nécessité de performance dans laquelle prévaut la discrimination par le résultat. Ici des pratiques traditionnelles sont mises en avant pour offrir un modèle alternatif moins discriminant que celui dicté par la compétition et valorisant la participation et l'affiliation. Le second renvoie au contraire aux stratégies d'affiliation qui consiste à « sportiviser » les pratiques traditionnelles c'est à dire en leur donnant certains des attributs des sports modernes notamment par des formes compétitives et spectaculaires. Cette stratégie permet aussi une ouverture[3] en s'adressant à des pratiquants qui n'appartiennent pas obligatoirement au giron communautaire. La présentation d'un spectacle ou la participation à des initiations dans

[1] En référence aux concepts d'*hétérotopies* de Michel Foucault et aux *alter-lieux* et *contre-lieux* de Michel Lussault. Foucault, Michel, *Des espaces autres, hétérotopies* dans Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954-1988.* […]1994, *op. cit.*, pp. 752-762. Lussault, Michel, « Logiques de l'alter-lieu » et « Des lieux « contre », des contre lieux » dans *Hyper-lieux* : *les nouvelles géographies de la mondialisation*, La Couleur des idées, Paris : Éditions du Seuil, 2017, pp. 220- 233, 159-193.

[2] Par exemple les Frontons et Trinquets de pelote basque ou les aménagements matériels provisoires permettant une pratique « délocalisée ».

[3] Max Weber parle de relations sociales « ouvertes » et « fermées ». Weber, Max, « relations sociales ouvertes et fermées », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* pp. 82-86.

un cadre scolaire ou par le biais des associations culturelles peuvent être classées dans cette catégorie.

Le troisième aspect concerne la mobilisation de la *mémoire*[1] pour faire adhérer à des associations qui préservent et cherchent à faire perdurer un patrimoine ethnomoteur par la recherche d'une continuité entre passé et présent mais aussi par une mythification des espaces, des acteurs ou des pratiques ayant préexisté à des pratiques physiques plus contemporaines et à ce titre, dignes d'être sauvées et perpétuées. Dans ce cadre et outre les processus de *publicisation* par des mises en visibilité conscientes et organisées, le recours à des grandes figures locales pourront être identifiées ainsi que des événements se répétant dans le temps ayant acquis une valeur de symbole ou l'énonciation en « valeurs » d'un engagement qui s'inscrirait dans la sauvegarde d'un héritage.

Cette nature de *l'attraction* et la mobilisation de la *mémoire* met en jeu une caractéristique supplémentaire de la *frontière* relative au sens que donnent les acteurs à leurs engagements *:* son *épaisseur*.

2.4. ***L'épaisseur*, orientation et signification de la *frontière*.**

La *frontière* peut s'identifier, se caractériser et s'énoncer par la signification des actions des acteurs dans des contextes collectifs qui lui attribuent des orientations, une densité et une distance avec un « autre » ou des « autres » [2] dans leur réalité ou leurs représentations. L'appui de la sociologie historique de Max Weber et précisément sa typologie des actions sociales[3] permet de qualifier et de préciser les caractéristiques et les déterminants de ces orientations à partir de la diversité des usages que font les hommes

[1] La *mémoire* renvoie ici à la subjectivité communautaire de *l'histoire*, c'est à dire ce que les acteurs d'une communauté sélectionnent et se réfèrent dans l'histoire de leur communauté pour nourrir un sentiment d'appartenance collectif et un référentiel commun.

[2] Ces « autres » englobent aussi par exemple la représentation que les acteurs se font d'une domination culturelle, politique ou sociale sans nécessairement des interactions ou « contact » avec des individus d'une autre communauté.

[3] Weber, Max, « Déterminants de l'activité sociale », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* pp. 55-57.

de leur culture matérielle qui renseignent sur l'expression et la signification de la *frontière*.

2.4.1. Épaisseur et usages en *valeur*.

Peuvent être repérés les usages rationnels[1] en *valeur* des pratiquants, dirigeants ou spectateurs qui inscrivent leurs actions dans des logiques performatives de l'altérité. Ici, l'individu, devenu acteur, s'engage en toute conscience dans « l'altérisation » d'un patrimoine ethnomoteur par des formes de militantisme visant sa préservation, son développement et son rayonnement. Les cultures physiques identifiées comme appartenant à l'histoire de sa communauté et participant à la délimitation de son périmètre communautaire rendent nécessaires voire obligatoires des actions de sauvegarde et de diffusion pour le « maintien » ou la renaissance d'une identité que Max Weber exprime en termes d'appartenance et de différence dans une communauté de coutumes[2].

2.4.2. Épaisseur et usages en *coutume*.

L'orientation de la *frontière* s'énonce aussi par les usages en *coutume*[3] des individus, actions sociales principalement mues en fonction d'un héritage collectif et d'un attachement aux coutumes. Il s'agit d'actions d'individus dont la principale matrice se situe dans l'imitation, la conformité ou dans l'imposition. Nous entendons par imposition des usages de pratiques par une transmission « éducative » parentale ou au cours d'une socialisation secondaire par le biais de l'école et précisément dans les programmations physiques scolaires dans lesquels ici les sujets les plus jeunes sont concernés. Mais ces usages en coutume peuvent s'appliquer aussi à des sujets adolescents et adultes pour qui l'engagement dans des pratiques physiques relèvent plus d'une incitation par les pairs, de

[1] Donc qui provient d'un raisonnement logique et d'un haut degré de conscience et de volonté.

[2] Weber, Max, « Types de régularités dans l'activité sociale : l'usage, la coutume, l'intérêt mutuel », *ibid.,* pp. 61-64.

[3] Weber, Max, « Les relations sociales », *ibid.,* pp. 58- 61. Même si Max Weber emploie le terme de tradition au sens de coutume tel que nous l'entendons.

l'imitation ou à une conformité à ces mêmes pairs. La densité d'un certain type de pratiques dans un espace géographique donné, leur intégration aux coutumes transmises au sein de cellules familiales, la présence importante d'organisations sportives et culturelles communautaires, leur mise en visibilité et leur influence dans et sur la communauté constituent des vecteurs et des supports d'usages en coutume. Ces usages en coutume ne comportent pas ou de façon occasionnelle une dimension rationnelle et militante comme ceux déterminés par des motifs en *valeur*.

2.4.3. Épaisseur et usages en *finalités*[1].

L'étude de l'orientation de la *frontière* et de la distance qu'elle impose aux extra-communautaires ou « out-group » par le type d'usages que les hommes font de leur culture physique ne peut évacuer la seule expression culturelle dans laquelle la seule participation à la pratique est recherchée. Elle relève des actions rationnelles en *finalité* conditionnées par des motifs et des moyens sélectionnés en fonction de leur seule « efficacité » par un ratio coûts/avantages. Ces actions en *finalité* se traduisent principalement par une participation à des activités transformant l'individu en « agent » qui s'inscrit seulement dans le giron communautaire par la seule pratique et donc éloignées de relations sociales militantes visant la perpétuation ethnoculturelle ou la pratique entre personnes ayant une origine commune réelle ou supposée. Cet engagement contribue néanmoins à donner une consistance à la *frontière* par l'intermédiaire de reflets extérieurs des différences d'habitude de vies acquises[2] et porteuses de coutume commune[3].

Ce déterminant de l'action sociale ne doit pas être négligé dans l'analyse historique des transformations des activités sociales et des processus qui les traversent. En effet si ces pratiques en *sociation*, donc très rationnelles et basées sur un compromis

---

[1] *Ibid.,* p. 57.

[2] Weber, Max, « Les relations communautaires ethniques », *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* p. 127.

[3] *Ibid.,* p.128.

d'intérêt[1], participent à leur niveau à une présence de la *frontière*, elles peuvent contradictoirement jouer un rôle dans son affaissement en contribuant à l'abandon du sentiment d'appartenance ethnique dans le groupe considéré. En effet, elles peuvent favoriser des logiques qui réduisent le poids de la coutume originelle dans ces pratiques en accompagnant par des « délocalisations » ou un détournement de leurs fonctions rituelles au profit de leur seule fonction sportive performative ou de loisir[2] ce qui les place dans la catégorie de pratique sociale liée à la *modernité*. D'autre part, même si l'individu dès lors considéré comme « agent » plus « qu'acteur » se place dans des pratiques collectives, il participe aussi par un usage en *finalité* à des formes d'atomisation de la société voire d'individualisation, marque du processus de *modernité*[3]. Ainsi, même si ces pratiques restent collectives, elles dévoilent toute la complexité de l'habitus social, pris comme tout ce que partage un individu avec les autres membres de sa société[4], dans sa multistratification[5] et son réseau d'interdépendances[6]. L'étude des variations de la *frontière* et précisément de son affaissement par une prévalence de logiques individuelles doit être corrélée à l'avènement de la *modernité* et du sujet indépendant[7] qui place « l'identité du je » [8] dans une position prédominante sur « l'identité du nous », en l'occurrence le nous « ethnique «.

Ainsi, les significations que donnent les individus à leurs pratiques et la nature des sentiments d'appartenance au groupe déterminent la densité et la non-unicité qualitative de la *frontière* située entre communauté de pratique, communauté de coutume et communauté ethnique. La distinction des activités sociales par les usages des acteurs confirme cette variation de la *frontière* précisément par des relations en *communalisation*

---

[1] Weber, Max, « Communalisation et sociation », *Économie et société*, tome premier, 1995, *op. cit.,* p 79.

[2] Nous considérons ici le *loisir* dans ses formes de « délassement » et de « divertissement » comme l'a conceptualisé Joffre Dumazedier. Dumazedier, Joffre, *Vers une civilisation du loisir* ? ,1989, *op. cit.,* pp. 26-28.

[3] Elias, Norbert, *La société des individus*, 2016, *op. cit.* p. 237.

[4] *Ibid.,* p.12.

[5] *Ibid.,* p. 262.

[6] *Ibid.,* p.17.

[7] Comme l'explique Roger Chartier à propos de l'analyse des transformations des sociétés occidentales de Norbert Elias. Chartier, Roger, « Conscience de soi et lien social », *ibid.,* p. 23.

[8] *Ibid.,* pp. 234-236.

et en *sociation*[1] mais aussi par leur entrecroisement au sein même de chaque groupe étudié, comme le souligne Max Weber[2].

2.4.4. *Épaisseur* et actions « affectives »

La dimension affective[3] constitue également un motif dans l'engagement des femmes et des hommes au regard du plaisir et du désir en faveur d'une personne, d'un groupe, d'une pratique ainsi que dans l'émotion procurée par le sentiment « d'appartenir », de partager, ou de s'affilier. Ce motif d'action renvoie donc aux « passions » qui animent l'homme et qui dans le cadre d'une communauté ethnique renforcent aussi les aspects distinctifs et unificateurs de la *frontière* par des actions situées et mues par le désir de partager spécifiquement et de s'affilier typiquement. Toutefois, la prise en compte des actions « affectives » détermine aussi la variété et la complexité de *l'épaisseur* de la *frontière* car elles peuvent se confondre avec des actions rationnelles en valeurs ou en finalité. Par exemple, lorsqu'elles sont suffisamment conscientisées[4] et donc le fruit d'une démarche volontaire, ces actions affectives peuvent se définir aussi par une dimension en finalité dans le cas des sports, des danses ou des jeux investis pour les sensations que ces pratiques peuvent procurer en termes de dépense physique, d'excitation dans le défi, tout en se rapprochant en cela des actions en *valeur* par le désir de s'engager au-delà des activités physiques et sportives sans tenir compte du résultat ou de ses conséquences futures mais simplement pour « la nature déterminée de l'activité » [5].

---

[1] Pour rappel, la *communalisation* est une relation sociale basée sur un sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté. La *sociation* se définit aussi comme une relation sociale fondée sur un compromis d'intérêt motivé sur un calcul rationnel couts/avantages. Ces deux notions ont été développés par Max Weber : « Les concepts fondamentaux de la sociologie », *Économie et société,* tome premier*,*1995, *op. cit.* pp. 78-82.

[2] *Ibid.,* p. 79.

[3] Notons que la question des « émotions » en histoire contemporaine a été traitée récemment dans d'autres perspectives. Voir à ce sujet : Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques, et Vigarello, Georges, *Histoire des émotions*, L'univers historique, Paris : Éditions du Seuil, 2016.

[4] Weber, Max, *Économie et société,* tome premier*,*1995, *op. cit*., p. 56.

[5] *Ibid.*

2.5. ***Épaisseur*** **et double face de la** ***frontière***

L*'épaisseur* détermine et révèle aussi les deux faces de la *frontière*[1]*,* l'une externe et l'autre interne. La première se nourrit généralement d'actions en valeurs très militantes mues par une forte demande de communauté basées sur une différenciation voulue et affichée par rapport à un autre ou des autres. Ce positionnement se construit et s'affiche soit en situation de « contact » [2] et d'interaction entre communautés différentes, et entre « majoritaires » et « minoritaires » soit en fonction d'un sentiment collectif[3] d'appartenance à une culture « altérisée », donc ethnique au sein d'un ensemble dans lequel les oppositions et contacts ne constituent pas la matrice essentielle du processus différenciateur. L'internalité de la *frontière* se base elle principalement sur des actions en coutume à partir desquelles le groupe concerné perpétue ce que nous préférons nommer ici une singularité culturelle par héritage et sa transmission. Notons toutefois que la face interne de la *frontière* se fonde aussi sur des relations sociales en *communalisation* mais certainement moins conscientes ou militantes que dans le cas de la face externe de la *frontière*[4].

Enfin face interne et face externe ne procèdent pas indépendamment l'une de l'autre, elles se nourrissent réciproquement et forment les deux ensembles constitutifs de la *frontière*. Ainsi, à certaines périodes ou dans certains lieux les actions en *valeur* destinées à se distinguer, se séparer et sauvegarder prennent appui sur un « déjà-là », des pratiques culturelles localisées ou rendues singulières par un usage restreint et transmis, qui vont être mises au service de ces processus idéologiques et identitaires qui nourrissent une altérité culturelle. De même, les relations sociales en *communalisation* et les actions sociales en *tradition* qui relèvent de la face interne de la *frontière* dépendent aussi dans une certaine mesure des effets de l'externalité de la *frontière* qui, par mythification et

---

[1] Nous empruntons ici cette théorie des deux « faces » de la *frontière* à l'anthropologue canadienne Danielle Juteau. Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […]*,* 2016 (1999), *op. cit.,* pp.132-137.

[2] Barth, Frederick, « Les groupes ethniques et leurs frontières », 2008, *op. cit.,* p. 205.

[3] Par un « réveil mémoriel », forme de résurgence psychologique face à ce qui est vécu comme une déculturation ou une acculturation.

[4] Ainsi, la *frontière* ne s'énonce pas toujours à travers ces deux faces. Plus exactement, son versant externe peut exister sans relever d'une situation de « contact » et se traduire uniquement au sein d'un groupe d'individus par le sentiment collectif d'une position subalterne passée ou présente.

publicisation de certaines pratiques culturelles participent de l'extension de leur usage dans le giron communautaire.

2.6. **Labilité de la *frontière :* entre porosité et intensité.**

La *labilité*[1] concerne le caractère mouvant, donc non fixe ni construit[2], de la *frontière* qui permet de comprendre comment elle échappe à des conceptions trop déterministes, primordialistes ou culturalistes qui induiraient une immuabilité des significations, des usages des pratiques voire des pratiques elles-mêmes dans le temps. Or, les variations de la *frontière* découlent justement des critères précités dont on a vu qu'ils l'orientent différemment par les configurations plurielles de son *épaisseur*, des distinctions entre « agents » et « acteurs », entre relations sociales en *communalisation* et en *sociation* et entre rationalités militantes ou simple adhésion par imitation.

La *labilité* de la *frontière,* donc sa variation, se trouve aussi dans sa *porosité*, c'est à dire dans les jeux d'influences, de diffusion et de relations sociales plus ou moins ouvertes ou fermées[3]. On s'intéressera ici notamment à l'importation de modèles techniques exogènes, à l'abandon de certaines pratiques autochtones et à l'adoption de modèles culturels par des individus « extra-communautaires » dans le territoire originel ou dans des régions plus ou moins limitrophes.

La *labilité* réside aussi dans son *intensité* qui qualifie l'amplitude de la *frontière* par son rayonnement et son audience communautaire. Elle peut se mesurer dans sa dimension concrète par le volume des associations, la présence des « reflets extérieurs » d'une vie commune et coutumière comme la langue ou une culture matérielle singulière et située. Elle peut aussi s'apprécier, certainement moins facilement, par une prévalence des sentiments d'appartenance collectifs liés à une origine commune dans l'orientation des usages culturels ou encore par de vastes usages en « tradition » d'une culture. Enfin, *l'intensité* de la *frontière* peut s'évaluer par la nature et l'importance de *publicisations*

---

[1] Sabatier, Fabien, 2015, *op. cit*., p. 56.

[2] Juteau, Danielle, « L'ethnicité comme rapport social », *L'ethnicité et ses frontières* […], 2016, *op. cit*., p. 161.

[3] Weber, Max, « Relations sociales ouvertes ou fermées », Weber, Max, *Économie et société,* tome premier,1995*, op. cit*., pp. 82-86.

comprises comme des mises en visibilité d'éléments culturels ethniques ou ethnicisés, c'est à dire symbolisés et reliés à l'origine commune du groupe et des pratiquants. Cette *publicisation*, très performative peut s'évaluer dans la variété et l'importance des processus *d'attraction*, dans des volontés et des possibilités de représenter ces pratiques comme appartenant à un patrimoine ethnomoteur dans des institutions à haute visibilité ou à travers des manifestations populaires comme les fêtes rituelles, les rencontres et démonstrations ludosportives. L'*intensité* de la *frontière* donne à voir également la prédominance d'usages en valeurs des pratiquants, dirigeants politiques ou des spectateurs qui estiment consciemment que leurs actions ou leur présence contribuent à la perpétuation, à la sauvegarde ou à la renaissance d'une culture. Elle peut s'identifier par des entretiens, par l'identification de stratégies politiques au sein des associations ou encore par des actions menées dans les écoles. Notons qu'il sera toujours difficile d'évaluer une *intensité* très exactement sur un territoire complet car au sein même d'associations celle-ci pourra varier selon la nature de l'engagement des pratiquants eux-mêmes.

L*'intensité* regroupe dans les autres critères ce qui confère à la *frontière* une puissance, une présence, un rayonnement et une audience dans ou en dehors de la communauté révélant aussi des *dominantes.* La *frontière* sera considérée comme plus « active », donc plus intense lorsque l'altérité, c'est à dire le caractère de ce qui est différent et de ce qui est perçu comme différent, prendra un caractère militant avec une « tradition » mobilisée devenant objet de revendication par des acteurs ayant une forte conscience du sens qu'ils donnent à leurs actions. La *frontière* se révélera aussi plus intense dans son caractère « induit » par l'expression majoritaire d'une singularité culturelle rapportée à sa seule reproduction et à l'héritage. Enfin, elle pourra perdre en *intensité* lorsqu'elle ne se manifestera que par la seule participation à des activités singulières dans laquelle prévaut des usages en *finalité* à travers le fonctionnalisme de loisir ou agonistique sportif. Cette diminution de *l'intensité* donne alors à la *frontière* une *dominante* en neutralité.

Enfin, la *labilité* permet de regrouper et d'identifier les centres de gravité de la *frontière* et de ses expressions par le « système » que représente l'ensemble de ses critères et le jeu de relations qui les unit. Le critère de la *labilité* rapporte l'analyse dans une perspective temporelle par l'évolution à travers les époques et les contextes qui influencent et déterminent les configurations de la *frontière*. Les mouvements de

population, les productions, circulations et réception culturelles, les mutations sociétales, les orientations politiques, religieuses et économiques agissent sur « l'expansion, la stabilisation ou la réduction de l'espace délimité par la *frontière* [1].

Ainsi, la précision et la critérisation donnent à la *frontière* sa fonction heuristique à l'analyse des variations dans le temps d'une communauté par le biais de ses usages culturels, permettant aussi de la définir.

3. Définition de la *frontière.*

La définition de la *frontière* intègre nécessairement la précision et la plasticité de ses critères qui lui confèrent son opérativité et sa possible application à des contextes socio-historiques pluriels. Nous retenons la définition que lui donne Fabien Sabatier[2] tout en proposant une extension afin d'amplifier sa portée à une diversité plus large de communautés d'histoire et de culture, notamment les communautés régionales.

Frontière *:* **Construit psychosocial de partition et d'hétérogénéisation du monde par usages d'une culture territorialisée et/ou patrimonialisée révélatrice de similitudes et dissimilitudes individuelles et collectives historiquement constituées. Elle est soumise à des contextes d'interactions spécifiques ou à des processus contraires visant à son affaissement ou à sa subsumption.**

La *frontière* prend forme dans une matérialité, signification dans une épaisseur, homogénéité par son attraction, métamorphose par sa labilité, rayonnement par son intensité et contextualisation par son indexicalité.

[1] Sabatier, Fabien, 2015, *op. cit*., p. 50.

[2] *Ibid.,* p. 57.

Chapitre 4 :
Choix épistémologique et territorial, méthode et problématique.

1. Problématisation et méthodologie.

1.1. **Problématique générale et enjeu méthodologique.**

Ce que nous proposons à ce stade relève d'une histoire socioculturelle, histoire sociale des représentations[1] pour rendre compte des fonctions des activités physiques ayant valeur de patrimoine culturel et identitaire pour la « communauté » Basque. Notre projet historiographique se base sur les usages communautaires des pratiques physiques pour mettre à jour les dynamiques identitaires qui se jouent au Pays basque Nord appréhendé en tant que communauté, région et nation. Plus globalement, notre tentons de contribuer à une réflexion qui croise les problématiques *d'identité* et de *modernité* dans le monde contemporain et consiste à étudier dans le temps le processus antagoniste d'homogénéisation, d'hybridation et d'hétérogénéisation à l'œuvre en Iparralde*.

Le processus historique d'unification politique, culturel et industriel porté par une *modernité* et un état-nation vigoureux et dominant se traduit dans le champ des cultures physiques par leur « *sportification* » et leur usage en *finalité* mais aussi par leurs fonctions de « résistance ». L'enjeu dans cette société des loisirs consiste à étudier la place d'un champ ludosportif alternatif qui détient un pouvoir symbolique au cœur d'interactions directes ou indirectes mêlant facteurs ethniques, culturels, sociaux et politiques. À la fois patrimoniale par son lien avec la culture de la communauté, projective par des besoins de reconnaissance et vécue[2] par les expériences au sein de la communauté, l'identité basque se décline et nécessite une approche sensible au plus près des individus pris comme « acteurs » de l'histoire eux-mêmes perméables aux évolutions socio-culturelles. L'identité, dans sa dynamique, se situe à travers le sens donné aux cultures physiques « patrimonialisées », les mobilisations de mémoire et les représentations collectives qui

[1] Ory, Pascal, « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », 1987, *op.cit.,* p. 68.

[2] Nous nous basons ici sur la déclinaison de l'identité de Violaine Ripoll : « Identités régionales en Europe : Références au passé pour une identité nouvelle « mythe-imaginaire-société », consulté le 22 juin 2018, URL : http : //www.mythe-imaginaire-societe.fr/ ? p=4755.

relèvent d'un processus complexe de construction de conscience et de demande de communauté.

Notre objectif historiographique repose sur une articulation entre modèle déductif et inductif avec un cadre théorique complété et ajusté par une « entrée » par les pratiques physiques traditionnelles et les acteurs qui regroupent à la fois les pratiquants, les événements, les réseaux affinitaires ou encore les structures fédérales. Matériaux d'une histoire « par le bas » [1], ces pratiques et ces acteurs doivent être saisis dans leurs contextes socio-historiques puis replacés dans une analyse globale de fabrication générale de la *frontière* au Pays basque nord. Dès lors, la question de la mémoire par l'expérience vécue des événements, de la culture ici physique et sportive et du sens donné aux engagements collectifs se place au centre de notre dessein historiographique qui s'inscrit au Pays basque nord par des appartenances collectives identifiées et territorialisées.

1.2. La *frontière* comme « partage » : entre processus dynamique et catégorisation sociale.

Interroger la *frontière* c'est investir des problématiques sur les évolutions des espaces habités, linguistiques et culturels pris dans le mouvement général de globalisation et d'urbanisation et questionner aussi « l'identité » reconsidérée par la multiplication des appartenances culturelles, sociales et linguistiques[2]. D'autre part, il s'agit de comprendre comment la *frontière* est produite, reproduite et configurée concrètement dans et à travers les cultures physiques par les individus-acteurs par leur demande de communauté et de reconnaissance.

La *frontière* comme objet d'histoire se définit comme un construit autour d'une valence objective et une valence subjective. La première rend compte de la dimension concrète, visible de la *frontière* par des territoires et leur souveraineté, l'usage d'idiomes et des pratiques vernaculaires et leurs singularités. La seconde porte sur les représentations associées à ces pratiques et au sentiment d'altérité et d'appartenance. Ces deux valences imbriquées par les usages des pratiques et leur sens déterminent toute la

[1] En référence à l'expression utilisée par Edward Palmer Thompson. Thompson, Edward, Palmer, « History from Below », *Times Literary Supplement*, 1966, n° 3345, pp. 279-280.

[2] Auzanneau, Michelle et Greco, Luca, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.,* p. 8.

dynamique et la labilité de la *frontière* qui la transforme en processus, la *frontièrisation*[1]. Cette combinaison fait considérer les pratiques comme catégories identitaires et son évolution dans le temps en constitue un processus historique.

Notre démarche consiste dès lors à repérer l'identité culturelle donc la nature de la *frontière* par deux procédés *:* le premier qui consiste à recueillir les « marqueurs » que sont les signes distinctifs, les aspects objectifs et le second autour des sentiments d'appartenance, des représentations collectives et de l'expérience des acteurs. La *frontière* « vécue » et « perçue » peut ainsi se repérer à travers sa double modalité[2], une matérialité (signifiant) et son sens métaphorique (signifié).

Mais la *frontière* se repère et s'énonce également à travers une face externe et interne[3] qui éclairent les rapports entre catégorisation et identification ethnique. Il s'agit de déterminer dans la face interne les rapports que la communauté ou les hommes entretiennent avec leur propre histoire permettant une identification au groupe, elle se caractérise par des éléments matériels et idéels historiquement produits par des individus qui en sont les porteurs[4] et s'énonce à travers des lieux de rassemblements, des structures institutionnelles et de façon plus générale sur la façon dont les individus vivent leur historicité. La face externe de la *frontière* qui agit comme une catégorisation sociale, permettra de constater et mettre en perspective ce qui se rapporte au positionnement face ou par rapport à un « autre » (français, basques du sud/nord, habitants d'une autre province ou village…) et à un contexte sociohistorique résultant d'une domination[5]. Toute la dynamique de la *frontière* se situe dans les rapports entre les deux faces qui restent indissociables et qui s'influent mutuellement. La face externe commande la mobilisation de la face interne en convertissant au processus d'ethnicité ce qui relève

[1] *Ibid.,* p 13. Nous pouvons la définir aussi comme une suite continue de manières d'agir ethnique présentant une certaine unité ou régularité en vue d'un résultat sous-tendu par des usages en *finalités*, *tradition* ou en *valeur*.

[2] *Ibid.,* pp.13-14.

[3] Cette distinction a été théorisée par l'anthropologue canadienne Danielle Juteau. Juteau, Danielle, « Une frontière à deux faces », *L'ethnicité et ses frontières* […], 2016, *op. cit.,* pp. 89-91.

[4] *Ibid.,* p.103.

[5] En contexte colonial par exemple ou dans le cas des régions face à un état-nation constitué.

d'une spécificité culturelle dès lors entendue comme une « ethnicité en latence » [1] et l'externalité de la *frontière* se définissant en retour à partir des éléments de la face interne.

1.3. **Choix d'une histoire ouverte[2].**

Nous faisons le choix d'une histoire « ouverte » sur d'autres sciences humaines et sociales qui engage une réflexion générale sur les variations contemporaines des appartenances et de leurs fondements à partir des acteurs et des usages concrets et symboliques d'activités physiques et sportives. Cette réflexion sur la *modernité* et les formes culturelles alternatives ou complémentaires participe d'une histoire de type « macro » pour éviter la juxtaposition mais qui s'appuie et part des pratiques, au plus près des individus pour combiner le descriptif à la signification. Deux écueils doivent être évités *:* le manque de précision d'une histoire trop englobante ou panoramique et l'absence d'une perspective compréhensive[3] dans une monographie par trop descriptive. La *frontière* constitue un objet suffisamment opératoire et heuristique pour répondre à cette exigence de précision combinée à une démarche plus globale, et ce dans une analyse multiscalaire définissant donc plusieurs niveaux d'observation.

Notre projet historiographique situe donc notre sujet à l'échelon régional et tente d'établir une méthodologie et une épistémologie pour investir pleinement cet échelon mais en l'articulant à des perspectives plus globales. Le choix d'un cadre « limité » n'est pas affaire de commodité ou de possibilité mais tente d'ajuster l'échelle de l'observation à la nature même des faits de la vie sociale pour engager un raisonnement sur les relations entre expérience, action et culture.

---

[1] *Ibid.,* p. 106. Notons que cette approche permet de relativiser la seule portée volontariste, consciente voire idéologique de l'ethnicité car comme le rappelle encore Danielle Juteau ce qui est mobilisé par la communalisation ethnique, donc les traits distinctifs, peut bel et bien exister en dehors de la relation de domination. Voir aussi p. 160.

[2] L'historien français Paul Veyne caractérise une histoire ouverte comme une histoire qui ne refuse pas un découpage par items et dans laquelle le recours à des disciplines nouvelles ne se substitue pas à elle mais s'y ajoute pour une histoire *complète*. Pour Paul Veyne, « l'intrigue » doit occuper une place centrale et les concepts toujours reliés à la matière historique : les individus et leurs usages culturels. Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2015 (1971), *op.cit*., pp. 372-374.

[3] Cette démarche compréhensive associe récit et explication, *ibid.,* p. 123.

Tenter une histoire par « le bas », dans et par les pratiques, induit nécessairement de considérer les femmes et les hommes comme « acteurs » historiques précisément dans leur demande de reconnaissance et de communauté. Les individus agissant dans un ensemble de réseaux associatifs ou informels, de fédérations, d'événements fêtés et sportifs leur donnent vie et mémoire et produisent directement ou indirectement une altérité, une distance par des identifications et des affiliations. Considérer la capacité d'action (ou *agency*[1]) des hommes en fonction des sens et des usages qu'ils donnent à leur culture matérielle permet de réfléchir à la façon dont les *frontières* sont produites, repérées et conçues par les acteurs sociaux en interaction. Prendre aussi l'individu comme acteur et moteur de l'histoire c'est investir la recherche sur la dynamique constructiviste et circulaire entre représentations et conduites dans les interactions sociales à travers les pratiques physiques.

Le courant de la « micro-histoire » initiée en Italie définit l'histoire comme science du vécu[2] à partir du sens que donnent les individus à leurs pratiques, elles-mêmes prises dans un ensemble très large, du quotidien singulier à l'événement collectif. Dans une démarche ouverte de recherche autour des conditions concrètes, vécues et signifiantes de l'expérience sociale le deuxième impératif consiste à saisir les représentations collectives et individuelles qui président, accompagnent ou complètent les activités physiques traditionnelles. Le choix de personnes ainsi que des réseaux à audience limitée ou des pratiques populaires pourront être considérés comme des éléments constitutifs et représentatifs d'histoires dans l'histoire. La notion de *borderwork*[3] en tant que *frontières* créées par des activités quotidiennes de personnes ordinaires rejoint aussi pour nous celle *d'ethnoscape* définie par l'anthropologue Arjun Appadurai[4] comme le croisement entre pratiques quotidiennes et constitution d'un paysage mental collectif et communautaire à travers la multiplicité de leurs usages et les interactions qu'elles engendrent. Prendre en compte les représentations et l'associer à une dimension pratique et expérientielle, c'est

---

[1] Boutier, Jean et Virmani, Arundhati, « Les mots puissants d'EP Thompson » dans *Les usages de la coutume* […], 2015, pp. 24-27.

[2] Ginzburg, Carlo et Poni, Carlo, « La micro-histoire », *Le Débat*, vol. 17, nº 10, 1981, pp. 133-136.

[3] Perkins, Chris et Rumford, Chris, « The Politics of (Un)Fixity and the Vernacularisation of Borders », *Global Society*, vol.27, 2013, pp. 267-282, cité par Auzanneau, Michelle, et Greco Luca, éds., 2018, *op. cit*., p. 11.

[4] Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme* […], 2015, *op. cit*, pp. 91-115.

aussi percevoir les émotions et passions pour situer le niveau d'engagement des acteurs et donc *l'intensité* de la *frontière*. Les représentations se rapportent à l'image que les individus se font collectivement de quelque chose, voire de l'activité qu'ils déploient en termes d'imaginaires[1] et ces représentations créent des conduites et du réel autant que les conduites favorisent, dans une réciprocité, un imaginaire collectif. Dans le cas des activités physiques on pourra avancer les termes de *borderplay* ou *ludoscape* à partir desquels la *frontière* s'énonce dans la multiplicité des spatialités et des pratiques physiques communautaires.

En reprenant la déclinaison de Roger Chartier[2], les représentations collectives articulent trois modalités du rapport au monde social. La première par un travail de « classement » sur la réalité construite par des groupes humains différents, la deuxième par des pratiques qui visent une identité sociale c'est à dire une manière propre d'être au monde et enfin des formes institutionnalisées et objectivées grâce auxquelles se marque de façon visible et perpétuée l'existence d'une communauté. Ainsi, ces trois modalités ouvrent deux perspectives qui articulent dimension pratique et dimension idéelle dans les réflexions sur l'identité ethnoculturelle d'un groupe humain, basque en l'occurrence. Elles contribuent à montrer comment les identités se construisent autour de représentations sur le groupe ou que le groupe produit sur lui-même et sa capacité à faire reconnaître son existence à travers des « exhibitions d'unité ».

1.4. ***Frontière*** **et interdisciplinarité.**

L'utilisation de la *frontière* dans le cadre d'une histoire « ouverte » et « élargie »[3] sur les acteurs et les pratiques physiques investit et puise ses références dans des perspectives pluri- et interdisciplinaires. L'interdisciplinarité relève d'un regroupement de disciplines ou de certaines de leurs méthodes et productions scientifiques autour d'un

---

[1] Voir la contribution de Michel Vovelle dans l'ouvrage collectif *L'histoire aujourd'hui* qui retrace l'utilisation des « représentations » dans le champ de l'histoire universitaire. Vovelle, Michel, « Histoire et représentations » dans Ruano-Borbalan, Jean-Claude, éd., *L'histoire aujourd'hui* : *nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre : Éd. Sciences Humaines, 1999, pp. 45-50.

[2] Chartier, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, vol. 44, n°6, 1989, pp. 1505-1520.

[3] Le Goff Jacques, « Préface » dans Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2004(1949*), op. cit.,* p.12.

sujet commun[1] qui dans notre cas a trait aux usages identitaires d'une culture matérielle au Pays basque. L'interdisciplinarité reprend cette mise en commun mais à travers un canevas général et conceptuel qui agrège et joue le rôle d'opérateur entre les disciplines[2] comme nous proposons de le faire avec l'objet *frontière.* Sa nature opératoire réside dans une caractérisation fonctionnelle associée à des perspectives sociologiques et anthropologiques. Cette dimension donne à la *frontière* une capacité à s'adapter à des contextes sociohistoriques très différents en se situant à la fois dans une dimension « macro », panoramique et dans une dimension au plus près des usages concrets et signifiés des hommes dans lesquels l'apport de l'anthropologie et de la sociologie deviennent incontournables. Le premier à travers des méthodes de compréhension des usages de la culture et le second par des outils d'observation et de compréhension du jeu social à l'œuvre dans des groupes humains localisés interagissant entre eux et face à des mutations économiques et politiques à grande échelle. La *frontière* permet un dialogue entre les disciplines en ce qu'elle traverse et « met en commun »[3] l'histoire, l'anthropologie, la sociologie voire la géographie culturelle et humaine[4]. Par le « logos » de ce dialogue nous tentons d'entreprendre une histoire qui trouve aussi une intelligibilité, une direction par une interdisciplinarité qu'incarne et illustre la *frontière.*

Dans notre cas, l'histoire[5] reste toutefois « dominante » en introduisant le *temps* et en soumettant une analyse dans un cadre temporel précis qui convoque les autres disciplines. Cette interdisciplinarité par le biais de la *frontière* n'exclut pas la monographie ou des perspectives très locales et détaillées mais aspire en même temps à une synthèse générale qui cherche à éviter la juxtaposition des éléments en ouvrant au dialogue des disciplines[6] sur les effets de *frontières* dans le temps au Pays basque « nord ». Cette interdisciplinarité par le truchement de la *frontière* se concrétise autour d'un découpage basé sur des critères constitutifs dans lequel le *temps* met en perspective les

---

[1] Kleinpeter, Édouard, « Taxinomie critique de l'interdisciplinarité », *Hermès, La Revue*, vol.67, n°3, 2013, *op. cit.,* pp. 123-129, p.127

[2] *Ibid.,* pp.125-126.

[3] Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, […], 2016, *op. cit*., p. 85.

[4] Auzanneau, Michelle, et Greco, Luca, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.,* p. 13.

[5] Un peu oubliée dans l'ouvrage collectif dirigé par Auzanneau Michelle et Greco, *ibid.*

[6] Paul Veyne plaide pour une interdisciplinarité afin de passer de la monographie à une « histoire totale » sans juxtaposition : Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2015 (1971), *op. cit.,* p. 67.

variations de la *frontière* notamment dans l'analyse de sa *labilité.* Dans une contribution récente, nous avons tenté de montrer[1] comment ces démarches s'intègrent dans une perspective méthodologique à la fois pour consolider l'outillage épistémologique mais aussi pour adopter une approche permettant de fournir différentes perspectives explicatives autour d'objets singuliers ou analysés différemment. Ces emprunts disciplinaires permettent de réinvestir d'autres méthodes de terrain et d'obtenir des sources différentes pour compléter le récit historique.

Michelle Auzanneau et Luca Greco[2] plaident pour une approche résolument praxéologique de la *frontière* dans la mesure où elle se définit et se fonde sur les pratiques d'individus rendant compte d'une historicité et d'une dimension située, incarnée et matérielle. À travers cette perspective, le sens que donne les acteurs d'un même groupe ou communauté à *leurs* pratiques devient essentiel et impose le recours à la sociologie Wébérienne[3]. La sociologie historique de Max Weber offre des perspectives méthodologiques et analytiques autour de la question des relations sociales et de vie en commun « ethnique » à partir du concept de communauté, de communalisation et de communauté abstraite et imaginée associant dimensions concrètes et psychologiques. Les relations sociales de *communalisation* reposent précisément sur des fondements subjectifs et objectifs ; objectifs par le fait d'avoir en commun des attributs culturels - « gemeinsamkeit » -, subjectifs par la conscience d'avoir quelque chose en commun - « gemeinsamkeitsgefühl » - et enfin « orientées » par des actions sociales dirigées en fonction de cette conscience - « vergemeinschaftung »[4] - qui constituent les trois

[1] de la Croix, Loïc, « Histoire contemporaine des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles par les basques en France depuis la fin du XIXe siècle : entre interdisciplinarité et essai d'approche transdisciplinaire » dans Déléant Laura, Filet Jérémy, Jeanson Lisa, *Questionner la recherche. Contribution des jeunes chercheurs aux systèmes complexes,* Nancy : P.U.N, 2018, pp. 135-169.

[2] Auzanneau, Michelle et Greco, Luca, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.,* p. 16.

[3] Max Weber rappelle qu'une démarche « empirico-sociologique » doit toujours commencer par la connaissance des motifs qui déterminent ou ont déterminés les acteurs de la communauté à adopter un comportement capable de la faire durer. Weber, Max, « Notion de la sociologie et du sens de l'activité sociale », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 46.

4 *Ibid*., pp. 78-81.

dimensions d'une relation sociale de *communalisation*[1]. Associée à sa typologie des *déterminants des activités sociales*[2] elle permet de qualifier *l'agir ethnique* basque.

Nous pensons toutefois que des attributs culturels partagés et/ou la conscience d'avoir quelque chose en commun sans une orientation formelle des actions sociales en fonction de l'origine commune participe néanmoins au processus de frontièrisation, voire de « frontièrisation culturelle » [3] dès lors que celle-ci est « indexicalisée », c'est à dire située et signifiée. Les traits culturels partagés dans des expériences individuelles et collectives vécues à partir d'un patrimoine « territorialisé » favorise et développe un effet psychologique suffisamment conséquent pour que se développe chez les individus un sentiment d'appartenance[4] que l'on peut qualifier d*'ethnique.* Le groupe régional peut donc se qualifier en *groupe ethnique* dans la mesure où il se définit selon Geneviève Vinsonneau[5] par un rassemblement d'individus qui partagent un sentiment d'origine commune, se réclament d'une histoire et d'un destin communs et distinctifs et qui possèdent une ou plusieurs caractéristiques spécifiques dont ils font usage pour se différencier. La « culture » à ce stade se confond avec un système de significations partagées[6] et les acteurs qui en sont porteurs peuvent se reconnaître à travers des pratiques par conséquent « altérisées «.

Notre étude convoque également les autres disciplines par une « entrée » par les pratiques ou les « choses » [7] qui met en rapport les hommes entre eux dans le temps et

---

[1] La *communalisation* définie par Max Weber comme une relation sociale fondée sur le sentiment subjectif (en tradition ou affectif) des individus d'appartenir à une même communauté, rejoint celle du sociologue Rogers Brubaker à propos de *l'identité* lorsqu'il évoque le partage d'un attribut en commun associé aux interactions entre les personnes qui fondent le sentiment d'appartenance à un groupe particulier. Brubaker, Rogers, « Au-delà de l'identité », 2001, *op.cit.,* pp. 66-85.

[2] Usage en *finalité, valeur* et *tradition.* Weber, Max, « Déterminants de l'activité sociale », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 55.

[3] Auzanneau, Michelle et Greco, Luca, éds., *Dessiner les frontières*, 2018, *op. cit.,* p. 15.

[4] Marc Bloch insiste sur l'importance de la dimension psychologique dans l'analyse historique en affirmant que les faits historiques sont par essence des faits psychologiques. Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2004(1949), *op. cit.,* p. 156.

[5] Vinsonneau, Geneviève, « Culture et ethnicité, des ressources pour l'identification des acteurs », *Mondialisation et identité culturelle*, Bruxelles : De Boeck, 2012, pp. 75-88.

[6] *Ibid.*

[7] Le Goff, Jacques « Préface » dans Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2004, (1949), *op. cit.,* p.13.

l'espace. Ces pratiques jouent donc le rôle de médiation entre les hommes à la base d'une sociologie compréhensive qui s'intéresse à la réalité de l'activité et aux sens que donnent les acteurs dans leurs usages d'une culture matérielle[1]. Définies toutes deux comme pratiques culturelles par leurs usages, l'histoire a recours à l'anthropologie surtout, précise Marc Augé[2], lorsqu'elle investit des espaces déterminés par le sens social, les significations instituées et symboliques et les consciences collectives qui sont précisément l'objet de notre thèse. La Pelote, les Danses traditionnelles et les jeux de Force basque dans leurs espaces symbolisés cherchent à rendre visible et lisible tous ceux qui fréquentent cet espace en tant que pratiquants, spectateurs ou organisateurs. L'anthropologie[3] et la sociologie aident à déterminer en quoi ces pratiques dans leur écologie psychologique, sociale et matérielle obéissent à des usages collectifs variés qui déterminent le périmètre communautaire, l'*intensité* de la *frontière* et les rapports continus ou disruptifs entre sociétés du passé et sociétés actuelles.

1.5. **L'éclairage des théories anthropologiques et sociologiques de l'ethnicité.**

Dans une étude qui porte sur la combinaison entre usages communautaires des pratiques physiques et processus de frontièrisation, le domaine de recherche grandissant en anthropologie et en sociologie sur l'ethnicité offre des perspectives heuristiques qui ne peuvent être écartées.

En se rapportant aux travaux de l'anthropologue canadienne Danielle Juteau[4], les théories de l'ethnicité appliquées au champ de l'histoire des cultures physiques apportent

---

[1] Max Weber rappelait l'importance pour l'Histoire de l'utilisation des concepts de la sociologie alliée à la réalité des activités : Weber, Max, « Fondements méthodologiques », *Économie et société,* tome premier,1995*, op. cit.,* p. 49.

[2] Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs Essais 373, Paris *:* Flammarion, 2010, pp.10, 22, et 35.

[3] Sébastien Darbon plaide pour un rapprochement entre Histoire et Anthropologie dans le domaine du sport notamment dans l'étude des transformations en termes de continuité et de rupture entre sociétés : Darbon, Sébastien, « Introduction. La diffusion des sports : confrontations disciplinaires et enjeux méthodologiques », *Ethnologie française*, vol. 41, n°4, 2011, p. 591.

[4] Selon Danielle Juteau un *groupe ethnique* se caractérise dans les relations entre culture, mémoire historique, croyance subjective en une communauté d'origine et des relations sociales en *communalisation*. Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […]*,* 2016, *op. cit.,* p. 92.

un éclairage sur les formations des altérités contemporaines. Elles peuvent s'appliquer au cas « régional » dans la mesure où les groupes régionaux peuvent être considérés comme *groupe ethnique* en tant que groupe de tradition culturelle dans lesquels les individus affirment et vivent leur différence dans un même univers matériel et symbolique et partagent le sentiment réel ou putatif d'une origine commune. Certains anthropologues nord-américains, peu nombreux, ont rapproché ethnicité et pratiques sportives à travers un écheveau complexe qui mêlent les mobilisations culturelles et les demandes de reconnaissance communautaire avec le sentiment de l'origine commune. Éloignée de l'ethnie, l*'ethnicité* renvoie à un mode de différenciation sociale fondée sur le sentiment d'appartenance à une communauté en partageant une origine commune, réelle ou supposée. Comme catégorie analytique, *l'ethnicité* vise à repérer un processus dynamique communautaire d'identification et d'altérisation par mobilisation de symboles ou d'éléments culturels. Les premiers ouvrages collectifs associant cultures physiques et ethnicité se centraient principalement sur les rapports entre jeux et leurs contextes socio-culturel[1] et bien évidemment dans une dimension anthropologique sur les liens entre rituel et jeu[2]. Plus récemment en Angleterre, Jeremy Mac Lancy dans un ouvrage qu'il a coordonné[3] propose de façon plus précise une déclinaison du concept « d'identité » autour de celui « d'ethnicité » en insistant sur le caractère dynamique, évolutif et construit des ethnicités nationales et régionales. Positionnement identitaire de groupes minoritaires au sein d'états-nations[4], mobilisation culturelle de groupes territorialisés au Pakistan, Irlande ou en Italie, ces contributions explorent le rôle que peut jouer le sport mais aussi les cultures physiques en général dans le monde contemporain lorsqu'il se conjugue au sentiment d'appartenance à une localité et à une origine commune. La question de la *modernité* traverse ces travaux et reste omniprésente par la généralisation de

[1] Notamment à travers l'association américaine Association for the Anthropological Study of Play. Alyce Taylor Cheska, éd., *Play as context* : *1979 proceedings of the Association for the Anthropological Study of Play*, West Point, N.Y : Leisure Press, 1981, pp. 61-106.

[2] *Ibid.,* pp. 26-36.

[3] Mac Clancy, Jeremy, éd., *Sport, identity, and ethnicity,* Ethnic Identities series, Oxford, UK , Herndon, VA : Berg, 1996.

[4] *Ibid.,* pp. 9-14.

polyidentités[1], des formes d'hybridation des usages et des pratiques et par la tension entre globalisation culturelle et résistances locales[2].

L'ethnicité, qui ne dépend nullement d'une définition de l'ethnie, se construit[3] autour de processus variables et jamais finis par lesquels les groupes humains s'identifient ou sont identifiés par les autres sur la base de dichotomisations « Nous/Eux » établies à partir de traits culturels dérivés d'une origine commune, réelle ou supposée et mis en relief dans les interactions sociales. Mise en œuvre dans de nombreux cas d'étude[4], elle s'intéresse à l'orientation des conduites des individus en fonction d'attributs culturels en commun et du sentiment réel ou putatif d'une origine commune. Elle permet de qualifier les relations sociales à travers les usages d'une culture déterminés par le sentiment, conscient ou non, mis en avant ou non, des appartenances ethniques.

Notre proposition consiste à convoquer les théories de « l'ethnicité » [5] dans le jeu de fabrique de *frontières* à travers une perspective historique et interdisciplinaire. Celui-ci se révélant par une combinaison des traits extérieurs ou *saillance*, la mobilisation de l'origine commune, la fixation de symboles identitaires et *l'intensité* des attributions catégorielles externes ou internes. Ainsi, notre ambition méthodologique à ce niveau consiste à affiner les grands critères de la *frontière* par l'utilisation de ces points-clés[6] qui se retrouvent dans toutes les formes d'approche de *l'ethnicité*, transformés en marqueurs ou en déterminants de « l'agir ethnique ». Ainsi, mis en rapport avec *l'indexicalité* de la *frontière,* le domaine de « l'attribution catégorielle » est investi sur la façon dont un

---

[1] *Ibid.,* p. 14.

[2] *Ibid.,* p. 17.

[3] Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, 2012 (1995), *op. cit.,* p.154. Barth, Frederick, « Les groupes ethniques et leurs frontières », *ibid.,* pp. 205-248.

[4] Voir notamment : Crenn, Chantal et Kotobi, Laurence, éds., *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Paris : Armand Colin, 2012. Juteau, Danielle, L'ethnicité et ses frontières […], 2016, *op. cit*. Lorcerie, Françoise, « Le paradigme de l'ethnicité », *L'école et le défi ethnique*, Paris : ESF, 2003, pp.17-98. Dans le champ du sport : Sabatier, Fabien et Bruneaud, Jean-François (coord.), « Le sport un trait d'union ? », *Diversité*, n°171, 2013, pp. 58-64. Sabatier Fabien et Bruneaud Jean-François, « L'ethnicité du sport » dans Bernard Andrieu, éd., *L'Ethique du sport*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2013.

[5] Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, « Les domaines de recherche de l'ethnicité » dans *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op. cit.,* pp. 154-182.

[6] *Ibid.,* pp. 154-189.

groupe se désigne parfois de façon différente[1] et se trouve désigné par les autres, alimentant la dynamique endogène/exogène du groupe ethnique. Il s'agit de repérer comment cette « attribution catégorielle » se retrouve à propos ou dans les pratiques notamment en l'associant à la façon dont un groupe fixe et perpétue des symboles identitaires qui fondent et renforcent la croyance en « l'origine commune » et le sentiment d'appartenance à ce même « groupe[2] ». La *matérialité* et *l'intensité* de la *frontière* peuvent être perçues également par la variété et la singularité des interactions sociales et des reflets extérieurs[3] de la vie communautaire dans les mises en œuvre de sa propre identité ethnique dans un processus de *publicisation*, marques de la « saillance » dans le vocabulaire des théories de l'ethnicité.

1.6. **Opérativité générale de la *frontière***

Le cadre de définition suffisamment large de la *frontière* permet une agrégation et une orientation de critères qui rend possible son extension et son adaptation à des contextes socio-historiques très différents. Toute la critérisation de la *frontière* repose, comme on l'a vu, sur sa double dimension constitutive *:* concrète d'une part et psychologique, idéelle et symbolique d'autre part.

Déjà précisés, nous résumons ici ces critères et leur emboîtement.

Le premier travail de repérage de la *frontière* passe par son *indexicalité*, c'est à dire par sa situation dans le temps, le lieu et les acteurs impliqués. Dans une histoire fondée sur des pratiques et les acteurs, le deuxième temps consiste à identifier la

---

[1] Ainsi, le terme générique « basque » peut renfermer un grand nombre de distinctions et de positionnement identitaire. Par exemple les « basques » par rapport aux Béarnais ou aux « Français », les Basques ou par provinces : souletins par rapport aux labourdins ou entre villes : Luziens par rapport aux Saints-Jeannais ou « garatzars ».

[2] Le « groupe » est entendu ici au sens large et renvoie autant à « communauté » que « groupe ethnique » ou « nation ».

[3] Weber, Max, « Origine de la croyance à la communauté ethnique. Communauté de langue et de culte. », *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* p.133. Danielle Juteau parle de « production de l'ethnicité ». Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […], 2016 (1999), *op. cit.,* pp. 63-89.

matérialité de la *frontière* autour de la nature des pratiques, le volume associatif et leur spatialité géographique.

Qualifier la *frontière,* c'est aussi apprécier la variété des usages des pratiques culturelles qui lui donne toute son *épaisseur*[1] par ses significations. Suivant la typologie Wébérienne des déterminants de l'action sociale[2], *l'épaisseur* se décline en usages *affectifs*, en *valeurs*, en *finalité* et en *tradition*. Les usages en *valeurs* se rapportent aux engagements militants dans un projet communautaire qui doivent être distingués des usages en *tradition* qui relèvent eux de l'imitation et de la conformité à un héritage collectif. Les usages en *finalités* renvoient majoritairement à la seule expression culturelle motivée par un calcul rationnel éloigné de la dimension communautaire et qui se traduit dans le cas des pratiques physiques par des logiques liées au plaisir d'agir et de « performer », à la préservation de la santé ou à la transmission de méta-valeurs comme la citoyenneté.

La *frontière* se qualifie également par sa *labilité* dans le temps et son *intensité* c'est à dire son audience dans la communauté et son rayonnement en dehors de celle-ci selon la nature de l'engagement des acteurs. Nous pensons que les usages *affectifs*[3] des pratiques traversent tous les autres par l'intermédiaire des émotions, des passions et indiquent aussi sur le niveau de mobilisation des Basques dans leurs pratiques. Ajoutons que les usages en *tradition* peuvent se rapprocher des usages en *valeur* par un attachement aux coutumes mais ils peuvent aussi s'en éloigner en étant mus par la seule expression culturelle qu'ils s'accordent dès lors aux usages en *finalités*.

1.7. **Repérage des marqueurs d'un usage communautaire d'une culture.**

Le travail de déchiffrage des sources nécessite également la recherche de « marqueurs » qui permettent d'évaluer la présence, l'évolution ou l'affaissement d'une vie

---

[1] Sabatier, Fabien, *Les cultures physiques et leurs frontières* […] 2015, *op. cit*., p. 54.

[2] Weber, Max, « Les déterminants de l'activité sociale », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* pp. 55-58.

[3] *Ibid.,* p 56.

communautaire. La langue[1] est bien évidemment un élément essentiel dans cette démarche, en fonction de la façon dont elle est utilisée, par militantisme ou par tradition par exemple. D'autres marqueurs assurent une fonction identitaire et symbolique comme l'usage de drapeaux ou d'hymnes d'une part et l'emploi de techniques « remarquables » dans des pratiques physiques singulières. Ces pratiques physiques par leur survivance, leur réinvention et leur présence au sein d'événements agissent aussi comme marqueurs à la fois pour la communauté basque et pour des personnes allochtones qui désignent voire assignent une identité ou une origine à d'autres individus. Dans une certaine mesure, les techniques et les objets[2] à travers des mises en scène ou des utilisations dans le cadre festif et ludique peuvent jouer un rôle d'identification à une communauté et agissent dès lors comme *mémoire*. Déjà évoquée, la fonction d'identification de ces marqueurs détermine le statut accordé à la *tradition* et la fonction de patrimonialisation des « lieux de mémoire » de ce même groupe. Enfin, la *frontière* s'énonce par des pratiques dans lesquelles s'intègrent les discours qui révèlent le lien à un sentiment d'appartenance ethnoculturel et à la communauté. Ces discours englobent des traces écrites ayant trait aux pratiques elles-mêmes à différentes périodes dans les villages, les provinces et portant sur leurs fonctions rituelles, techniques ou idéologiques permettant de saisir la *frontière* comme un processus pluriel, dynamique et historiquement situé.

[1] Précisément « Euskara » au Pays Basque.

[2] Le philosophe Bernard Stiegler avance le concept de mémoire *épiphylogénétique* qui existe par le biais de la « technique » par mémorisation de l'expérience et qui se trouve par conséquent au cœur de processus de transmission et d'héritage. Il rejoint ainsi les perspectives de Gilbert Simondon dont les analyses rapprochent technique et culture par le sens et les valeurs attribuées par les hommes aux objets et aux techniques. En participant à une mémoire communautaire et à une histoire de la mémoire d'une communauté, la technique et les objets entretiennent des relations dynamiques avec les processus d'identification et de différenciation au cœur des histoires des communautés. À titre d'exemple, l'usage des chistéras en Pelote basque et son instrumentation en générale font office aussi bien de symboles que d'outils nécessaires à la pratique de certaines spécialités qui participent de l'identité culturelle basque. Voir notamment : Stiegler, Bernard, « Leroi-Gourhan : l'inorganique organisé », *Les cahiers de médiologie*, n° 6, 1998. Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, L'invention philosophique, Paris : Aubier, 1989.

1.8. **Le nécessaire découpage par items.**

Faire une histoire socioculturelle des activités physiques, c'est tenter de passer d'une histoire des sports à celle des pratiquants et des spectateurs, d'une histoire descriptive des techniques à celle des fonctions ethniques et symboliques qui rendent compte des écarts culturels. Une histoire qui doit préciser les « propositions d'agir » dans une communauté, territorialisée ou non, à travers les spécialités, les formats de rencontre et les événements en général qui en découlent.

Notre parti-pris méthodologique consiste dès lors à ne pas organiser notre réflexion sur la base d'un découpage temporel sur la période considérée mais d'établir une division à partir des critères de la *frontière*. Si le *temps* reste fondamental dans notre analyse historique, nous le concevons plutôt comme l'allié d'un récit, d'une intrigue et de l'explication qui encourage un découpage en « items » qu'appelaient de leurs vœux Paul Veyne, Marc Bloch ou Jacques Le Goff[1]. Nous envisageons cette histoire des usages communautaires des cultures physiques au Pays basque sans périodisation formelle mais articulée autour des critères constitutifs de la *frontière* dans lesquels la temporalité est introduite pour mesurer la nature et les variations des asymétries culturelles et communautaires.

La temporalité, loin d'être absente, se situe donc dans chaque critère constitutif de la *frontière* eux-mêmes subdivisés et orientés par les « marqueurs » et les problèmes clés de *l'ethnicité* pour dévoiler les expressions et les formes d'énonciation de la *frontière* dans un ensemble chrono-thématique. Dès lors, notre thèse ne se base pas sur une partition temporelle formelle mais sur la mobilisation du *temps* dans toute la période considérée pour nourrir une réflexion sur le processus de *frontièrisation* à l'œuvre dans chaque critère constitutif. Toutefois, l'enjeu majeur consiste, dans une perspective panoramique, à appréhender la dynamique générale du processus de *frontièrisation* en consacrant un dernier volet au critère de la *labilité* s'appuyant sur tous les autres critères constitutifs de la *frontière* pour qualifier *l'intensité* du processus et offrir une vue explicative sur la façon

[1] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 20015 (1971), pp. 92, 95,123, 369. Le Goff, Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?* Paris : Seuil, 2014. Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2004 (1949), *op. cit*., p. 26.

dont se construit et évolue le différentiel ethnoculturel Basque depuis la fin du XIXe siècle en France.

2. Identité culturelle et indexicalité régionale de la *frontière*. Le choix du Pays basque et des cultures physiques traditionnelles.

2.1. **Pays Basque, Iparralde et Euskal-Herria**[1]

Le choix d'une région-aire comme le Pays basque dans la problématique générale de notre thèse qui se traduit par la façon dont des acteurs dans un territoire agissent, se conforment ou se mobilisent dans et face à un processus global d'homogénéisation et de sentiment de perte « d'identité ». Les Basques et le Pays basque traduisent et incarnent la façon dont un territoire et des individus sont soumis à un double phénomène *:* celui de la singularité culturelle et ethnique et la nécessaire dépendance au mouvement global de *modernité*[2]. L'histoire régionale prise dans un mouvement planétaire qui acculture et uniformise crée aussi de l'altérité par un contre-courant, alternatif ou hybride qui se traduit dans une forme de « glocalisation[3] » entre mobilisation culturelle et « minorités »[4].

Le Pays basque dans ses configurations nationaliste, régionaliste et ses subdivisions en provinces d'origine forme un ensemble complexe d'appartenances qui s'exprime par un ensemble non moins complexe d'usages culturels. Il incarne pleinement la « région » au sens métaphorique selon la définition qui lui donne le géographe Armand

[1] Qui peut se traduire comme la région dans laquelle on parle la langue basque ou « l'euskara » et par extension comme le Pays Basque en tant qu'aire culturelle.

[2] Rappelons que dans une perspective historique la *modernité* est consubstantiellement liée aux mutations industrielle et économique et se caractérise par une rationalisation et bureaucratisation du monde social, une sécularisation, le primat de l'individu et des spécialisations notamment dans le processus de division sociale.

[3] Chaubet, François, *La mondialisation culturelle*, Que sais-je ? Paris : Presses Universitaires de France, 2013, pp. 97-104.

[4] De Certeau, Michel, *La culture au pluriel*, 2005, *op.cit.,* pp. 125-132. Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, 2010, *op.cit.,* p. 26.

Frémont[1] qui associe « lieux vécus » et « espaces sociaux » en une cohérence et une spécificité qui en font une combinaison ayant une structure propre et une fonction distinctive par les représentations que s'en font les Basques mais aussi les « non-Basques ». Le Basque par conséquent n'est plus étranger ni à lui-même, ni à son espace et ni aux autres[2] et le sentiment d'appartenance à une communauté « basque » s'ajoute à une saillance dans des aspects concrets et variés qui rapproche la communauté régionale Basque de la définition du *groupe ethnique*[3].

L'intérêt du Pays basque se situe également dans les dimensions territoriale et culturelle qui génèrent des espaces d'interactions, eux-mêmes entrelacés, d'acteurs individuels dans des activités pratiques et collectives. Cette *régionalisation*[4] se définit par une différenciation spatio-temporelle à l'intérieur de lieux ou entre eux par la présence d'artefacts qui permettent aux acteurs de se rassembler et qui rendent compte de la dynamique des sociétés. Il s'agit de tenter de comprendre comment les acteurs sociaux basques identifient, interprètent et délimitent des espaces en produisant par leurs pratiques sociales et activités des lignes de *partages*. Ainsi, la *régionalisation* qui n'est pas rattachée au seul cadre géographique régional prouve que la « frontièrisation culturelle » ne résulte pas non plus des seuls positionnements entre « majoritaire/minoritaire » en générant des espaces d'interactions voire de confrontations qui permettent de repenser les dichotomies « interne/externe ».

---

[1] Frémont, Armand, *La région, espace vécu,* Paris : Flammarion, 1999 (1976), p. 12.

[2] C'est ce que démontre dans des perspectives très différentes et plus globales le géographe Armand Frémont lorsque les habitants d'une région s'approprient ce qu'ils considèrent « leurs » espaces sur la base d'un héritage historique, culturel ou familial. Marc Augé évoque lui aussi ce processus et la façon dont les hommes et femmes définissent et « reconstruisent » individuellement, collectivement et de manière continuelle dans l'histoire de nouveaux « mondes » à travers lesquels coexistent « appartenance » et « différence », *ibid.,* pp.189, 249-286. Voir aussi Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, 2010, *op. cit.,* pp. 127-132.

[3] En rapport avec la définition que lui donne Max Weber « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur et des mœurs » : Weber, Max, « Origine de la croyance à la communauté ethnique », *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* p. 130.

[4] Giddens, Anthony, *La constitution de la société* […], 2012, *op. cit*., pp. 163-194.

2.2. **Choix et fonction des cultures physiques basques.**

2.2.1. Cultures physiques « traditionnelles » et lien ethnoculturel basque.

Le choix du Pays basque se justifie aussi par la présence d'un riche patrimoine ethnomoteur, mobilisé activement et diversement par ses acteurs. Les usages des cultures jouées et dansées basques révèlent un double positionnement *:* une subalternité régionale « classique » face et dans un état-nation et une altérité composite fruits d'appartenances et de positionnements contemporains multiples par l'enchevêtrement du « local » (villages, villes, provinces) et du « global » (pays, aire, état-nation).

La culture, ici physique et sportive, représente un lieu privilégié pour observer le fonctionnement du pouvoir symbolique[1]. Elle agit comme autant de configurations reliant les acteurs (sportifs, spectateurs, habitants…) qui cherchent à capter les faveurs d'un public[2]. Toute explication historique est concrète[3] et refuser l'histoire des jeux et des sports écrit Paul Veyne[4], c'est passer à côté de ce lien *sublunaire*[5], du concret communautaire, qui permet d'apporter un écot à une histoire qu'il envisage précisément comme une recension du réel, du vécu[6]. À travers une mise en jeu des corps dans les danses et les jeux ce sont des réseaux de pratiques[7] qui doivent être mis à jour avec « leur inscription dans un espace et un rapport à soi et à l'autre » [8] permettant de caractériser des manières d'agir significatives propres à une communauté.

Notre choix résolu sur les activités physiques estampillées « traditionnelles » réside dans leur portée communautaire qu'elles revêtent et qui les démarque des sports modernes, désormais universels, et dont l'usage reste principalement orienté en *finalité*. La dimension symbolique, affective et ritualisée des activités physiques traditionnelles

---

[1] Noiriel, Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Repères, Paris : La Découverte, 2008, p.88.

[2] *Ibid.*

[3] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2015 (1971), *op. cit.,* p. 44.

[4] *Ibid.,* p.151.

[5] *Ibid.,* p.114.

[6] *Ibid.,* p. 297.

[7] Chartier, Roger, « Le monde comme représentation », 1989, *op. cit.,* p. 1512.

[8] *Ibid.*

entretient le lien ethnoculturel entre Basques, par les Basques et sur les Basques. Ces formes objectives d'appartenance, leur perpétuation dans le temps et le statut patrimonial acquis donnent à ce lien une historicité qui traduit les relations rapprochant les générations entres elles.

2.2.2. Choix et fonctions des cultures physiques basques : Force basque, Danses traditionnelles et Pelote basque.

Pour Max Weber il est important de saisir et de comprendre le fonctionnement des activités analysées du point de vue de la conservation surtout celle de la singularité culturelle, avant d'analyser les motifs qui la conditionnent[1]. Pour étudier les trajectoires et les configurations des usages communautaires des pratiques physiques basques il faut opérer une sélection sur le type de celles qui illustrent au mieux cette fonction médiatrice et symbolique entre les Basques et qui incarnent toute une symbolique dans le sentiment collectif d'appartenance. Il existe nombre de ces pratiques rattachées territorialement et mentalement au Pays basque mais nous avons souhaité prendre en compte celles ayant une représentativité et une audience significative en termes d'appartenance « ethnorégionale «.

Avec ces vingt-deux spécialités la Pelote issue du Jeu de Paume et devenue « basque » reste incontournable par la réunion de trois caractéristiques *:* symbole d'une région pour le « non-basque », exposition au processus de *sportification*, et utilisation comme un héritage à préserver. Néanmoins, aussi conséquent soit-elle, la pratique de la Pelote par l'importance croissante de sa transformation en sport requiert la prise en compte d'autres pratiques pour élargir, compléter ou affiner l'analyse des usages des pratiques physiques « basques «.

Ainsi, les Jeux de force, auxquels l'adjectif patronyme « basque » a été accolé, illustrent sur un terrain différent et à une échelle bien plus mesurée les caractéristiques précitées de la Pelote. L'intérêt de la « Force basque » se trouve aussi dans la dissymétrie

[1] Weber, Max, « Fondements méthodologiques », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 46.

entre une *matérialité* très modeste et une résonance qui déborde largement les frontières de la région. Elle facilite aussi l'examen des logiques locales/globales à l'œuvre dans les pratiques physiques territorialisées.

Enfin, à mesure que nos enquêtes sur le « terrain » progressaient et que l'étude de sources écrites s'amplifiait, les Danses traditionnelles sont elles aussi apparues incontournables par l'importance qu'elles revêtent au Pays basque et les « effets de *frontière*s » qu'elles génèrent à la fois dans les pratiques interactionnelles et le jeu des dénominations. Véritable « champ », les danses traditionnelles « basques », par leur variété, leur singularité et leur distribution spatiale, représentent des terrains de « partage » intenses avec d'importantes variations. Leur prise en compte permet de repérer le différentiel culturel au sein même des provinces basques et d'appréhender, sous d'autres formes, des expressions du fait ethnique ou nationaliste.

3. Présentation des sources et mise en perspective.

3.1. **Circonscription et démarche générale d'utilisation des sources.**

Dans le cadre d'une histoire « ouverte » et culturelle qui se fonde sur les usages d'une culture matérielle et les représentations en termes de sentiment collectif d'appartenance[1], le spectre des sources s'élargit inévitablement notamment autour de ce que ce que Marc Bloch nomme les sources narratives[2] pour envisager de circonscrire ces usages dans leurs spécificités. Si les « sources » constituent le matériau de l'historien à partir desquelles il peut étayer ses hypothèses et ses développements, la complexité des actions sociales impose de les diversifier et d'avoir recours à des éclairages scientifiques[3] variés.

Plus précisément notre recherche se fonde sur des sources de première main (courriers, entretiens, presse spécialisée, reportages audiovisuels ou photographiques...) et des sources de deuxième main qui constituent un « rassemblement du savoir » autour

[1] Ory, Pascal, « L'histoire culturelle de la France […] », 1987, *op. cit.,* pp. 67-82.

[2] Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2011 (1949), *op. cit*., p. 74.

[3] Le Goff, Jacques, « Préface », *ibid.,* pp. 21-22.

de notre objet *:* ouvrages généraux sur le Pays basque, sur la Danse, Pelote et Force basque, ouvrages scientifiques de grande portée sur l'histoire de France et sur l'anthropologie et sociologie « classique » et contemporaine. Notre démarche sans être une étude descriptive et exhaustive sur la dimension technique des activités physiques ne doit pas non plus omettre les caractéristiques de chaque pratique physique pour les replacer ensuite dans une problématique plus large concernant leurs fonctions et usages. Par conséquent, la consultation des archives fédérales et associatives mais aussi d'ouvrages spécialisés sur les expressions et la nature de la Pelote basque, des Danses et de la Force basque a fourni une des matières à notre sujet.

L'élargissement des sources, du nombre d'activités physiques étudiées et des provinces basques a pour principal objectif de situer les activités physiques et sportives, définies en cultures physiques, afin de comprendre le lien qui les unit physiquement et psychologiquement à un territoire, en l'occurrence le Pays basque. Il s'agit par là de rapprocher *histoire* et *mémoire*, c'est à dire l'objectif et le subjectif[1] dans les logiques d'appartenance. En effet, le déclin de la mémoire génère aussi son besoin[2] et mobilise à ce titre une *tradition.* Celle-ci s'invente, se réinvente et s'interroge dans des représentations individuelles et collectives ou des mouvements idéologiques plus ou moins affirmés comme mémoires subsidiaires[3] ou disruptives qui se détachent voire coexistent avec des expressions politiques de grande échelle comme la Nation française. La *tradition* œuvre ainsi comme mémoire collective « officielle » ou « légitime » par des mythes fondateurs et des symboles sacrés[4]. Ce besoin de (re)créer un lien avec le passé conduit à la constitution de « lieux-mémoire » [5] définis par une dimension symbolique, matérielle et par des usages à travers lesquels est recherchée l'adhésion par le récit, le

[1] Sand, Shlomo, *Crépuscule de l'histoire*, 2017, *op. cit*., p. 147.

[2] À propos du « besoin de mémoire », Gérard Noiriel explique que l'Allemagne au tournant du XVIIIème et XIXe siècle a cherché à réunir dans une nation des compatriotes dispersés dans un grand nombre d'état et de principautés notamment à partir du recueil de traditions populaires et d'une codification de la langue pour se distinguer. Noiriel, Gérard, *Qu'est-ce qu'une nation ? le « vivre ensemble » à la française : réflexions d'un historien*, Montrouge : Bayard, 2015, pp.16-17.

[3] Mona Ozouf à travers son parcours de vie et le cas régional montre que la France se définit précisément à la fois par son unité et sa diversité. Ozouf, Mona, *Composition française* […], 2010, *op. cit.*

[4] Sand, Shlomo, *Crépuscule de l'histoire*, 2017, *op. cit*., p. 149.

[5] Nora, Pierre, « Les lieux de mémoire, une autre histoire » dans « Entre Mémoire et Histoire », Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 1, 2004, *op. cit.,* pp. 37- 42.

monument ou le rituel. Dans le cas de la Nation française, Pierre Nora théorise une cinquième mémoire, une mémoire « patrimoine » [1] qui se manifeste par une revitalisation du sentiment d'appartenance à la Nation et une solidification de l'état national dans une tradition historique, une historiographie, des paysages ou encore des monuments[2]. Elle cherche à faire revivre le passé, individuel ou collectif[3] et se rapproche de *traditions*[4] et de patrimoines comme éléments culturels sélectionnés et transmis qui font de la Nation une « communauté imaginée » [5]. De nombreux historiens[6] dans des perspectives séparées évaluent les mutations des usages des mémoires à travers des éléments concrets de transmission et de mises en visibilité. La mémoire communautaire portée par des « vivants » et donc en évolution constante s'inscrit dans cette dynamique *:* elle reste multiple et ouverte à la dialectique du souvenir ou de l'amnésie. Elle est à la fois « mémoire histoire » par cet usage identitaire et conscientisée et « mémoire vraie » [7]car réfugiée dans le geste et l'habitude, par exemple[8] les métiers où se transmettent les savoirs du corps par exemple.

---

[1] Nora, Pierre, « La nation-mémoire » dans Nora, Pierre, éd., « La Nation », *Les lieux de mémoire,* tome 2, *op. cit.,* pp. 2207-2916.

[2] *Ibid.,* p. 2214

[3] Martin, Jean-Clément. « Histoire, mémoire et oubli pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne & contemporaine,* vol. 47, nº 4, 2000, pp.783-804.

[4] Hobsbawm, Éric, « Inventer des traditions », 2012, *op. cit.,* pp. 27-42. Voir aussi pour le Cas de l'Inde et de la danse comme tradition et patrimoine : Louiset, Odette, « Danse et lieux de la Nation en Inde. La campagne anti-nauch, vers l'invention d'une tradition », *L'Information géographique*, vol.80, n°2, 2016, pp. 56-92.

[5] « communauté politique imaginaire et imaginée intrinsèquement limitée et souveraine ». Cette définition de la nation de Benedict Anderson repose sur l'idée que des individus peuvent s'unir dans le cadre national à travers des éléments culturels en commun sans se connaître généralement. Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* : […], 2002, *op. cit.*, p. 19.

[6] Pierre Nora bien sûr mais aussi Eugen Weber, Benedict Anderson, Anne-Marie Thiesse ou Gérard Noiriel. Anderson, Benedict, *Ibid.* Weber, Eugen Joseph, *La fin des terroirs* […], 2011*, op. cit.* Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […], 2001, *op. cit.*, Noiriel, Gérard, *Qu'est-ce qu'une nation* ? […], 2015, *op. cit.* Hobsbawm, Éric, *Nations et nationalisme depuis 1780* : *programme, mythe, réalité*. Folio Histoire, Paris : Gallimard, 2002 (1992).

[7] Nora, Pierre, « Les lieux de mémoire, une autre histoire », tome 1, *op. cit.,* p.30.

[8] *Ibid.* Rappelons que nous opérons à ce stade une distinction entre *tradition* et *coutume*, la *coutume* étant un ensemble de savoirs et savoir-faire transmis et hérités et la *tradition* comme l'usage identitaire, idéologique et militant de la *coutume* à partir d'une sélection et publicisation d'éléments de culture à des fins de distinction et d'homogénéisation communautaire. À ce sujet la confection des instruments pour les jeux appartient à la fois à une coutume et à une *tradition*.

L'intégration de la mémoire à l'histoire impose donc le recours à des sources suffisamment diversifiées notamment des entretiens pour mesurer la perception des individus de leur propre rôle dans la communauté et celle qu'ils ont de sa singularité et de ses évolutions. La mémoire collective passe aussi par l'examen des rassemblements, événements et des usages des symboles à travers la demande de communauté qu'engendre souvent le sentiment d'une perte de la mémoire d'un pays et de coutumes.

Enfin, entreprendre une analyse sur l'ensemble des trois provinces que composent les trois provinces du Pays basque nord ou « français » ou Iparralde exige de prendre la mesure des trajectoires politiques, économiques et sociales de cette région par des ouvrages généraux et scientifiques qui lui sont consacrées. Dans cette même démarche, l'étude de monographies demeure évidemment indispensable de même que des travaux en sciences humaines et sociales sur les traditions et leurs fonctions notamment à travers les fêtes et événements sportifs.

Ces grands domaines qui délimitent notre « terrain » déterminent aussi l'amplitude des sources qui en découlent directement et détaillées en trois champs *:* les sources écrites, orales et numériques elles-mêmes divisées en sources de « première » ou de « deuxième » main.

3.2. **Détails des sources exploitées.**

Investir l'objet *frontière* dans son écologie psychologique, matérielle et sociale nécessite un panel de sources élargi et suffisamment varié pour le qualifier et identifier ses permanences, ses revivalismes ou son affaissement dans le temps. Notre première ambition est de situer la *frontière* et donc de l'indexer à un groupe humain dans ses déterminants historiques, sociaux et en déterminant les divisions et subdivisions ainsi que les polarisations géographiques, culturelles et politico-administratives. Pour cela nous avons entrepris de rassembler et de nous appuyer sur le corpus général portant sur l'histoire et la culture du Pays basque dans son ensemble et sur Iparralde* en particulier. Le fonds patrimonial du Musée Basque de Bayonne[1] et le fonds régional de la

[1] Bibliothèque et centre de documentation du Musée basque et de l'histoire de Bayonne.

Médiathèque de Bayonne[1] regroupent à la fois une littérature générale sur le Pays basque mais aussi spécialisée et scientifique. Nous avons pu consulter notamment les bulletins du Musée Basque, des revues anciennes sur les Pyrénées ou sur le Pays basque[2] et des périodiques[3]. Les ouvrages généraux sur l'histoire et la géographie sociale et culturelle du Pays basque ont permis de construire cette première *indexicalité* à l'image des grandes études de Jean Haritschelhar, Jean Louis Davant, Pierre Laborde, Eugène Goyheneche, ou Jacques Allières[4]. Ils furent complétés par des études[5] plus ciblées sur le fait politique, ethnique et culturel au Pays basque dans ses rapports avec la France et l'Espagne mais aussi dans une dimension anthropologique et sociale qui le caractérise. Les travaux de Pierre Bidart, Manex Goyheneche, Xavier Itçaina, Pierre Letamendia, Peio Etcheverry-Ainchart[6] notamment furent indispensables pour situer et éclairer la *frontière* basque. Les ouvrages généraux entre le début et le milieu du XXème siècle et le milieu sur le Pays

[1] Et notamment le Fonds « Lafitte » et « Hérelle ».

[2] Gure Herria, Ekaina, Revue des Pyrénées, Bulletin de la Société des sciences, et arts de Bayonne.

[3] Notamment Enbata, Le Journal du Pays basque, Le Courrier de Bayonne, Sud-Ouest.

[4] Goyheneche, Eugène, *Notre terre basque,* Pau : Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1979 (1961). Davant, Jean-Louis. *Histoire du peuple basque*, Bayonne : Elkar, 2007, (1970). Haritschelhar, Jean, éd., *Être basque*, Toulouse : Privat, 1983. Allières, Jacques, *Les Basques,* P.U.F, 2003. Laborde, Pierre, *Le Pays Basque d'hier et d'aujourd'hui*, Donostia : Elkar, 1983. Goyhenetche, Manex, dir., *Histoire générale du Pays Basque. T. 5* : *La XIXe siècle* : *1804 - 1914*. Donostia : Elkar, 2005. Notons que nous nous sommes appuyés également sur des monographies historiques dans lesquelles nous avons repéré les passages traitant des Jeux et des Danses. À titre d'exemple : Abbé Michelena Michel, *Hendaye. Son histoire,* Anglet : Les Éd. Du Mondarrain, 1997 (1987). H. Lamant-Duhart (dir.), *Arbonne,* Bayonne : Ekaina, 1988. Fourcade, Jean, *Trois cents ans d'histoire au Pays basque. Urrugne, Socoa, Béhobie, Hendaye, Biriatou.,* Toulouse : Y. Bouvier, 1967.

[5] Le site internet de la Bibliothèque nationale de France « Gallica » nous a permis d'avoir accès à des ouvrages et revues introuvables dans le commerce ou dans les bibliothèques.

[6] Goyhenetche Manex, *Histoire de la colonisation française au Pays basque. Les origines du problème basque,* Bayonne : Elkar, 1975. Letamendia, Pierre, *Nationalismes Au Pays basque*. Collection de La Maison Des Pays Ibériques, Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1987. Etcheverry, Peio, et Peio Etcheverry-Ainchart. *Pourquoi nous sommes abertzale* : *55 clés pour comprendre le mouvement basque*, Urrugne : Arteaz, 2017. Itçaina, Xabier, *Euskaldun fededun* : *religion et politique en Pays basque sous la IIIe République*, 2015. Bidart, Pierre. *La singularité basque* : *généalogie et usages*, Collection « Ethnologies ». Paris : P.U.F, 2001. Letamendia, Francisco. *Les Basques* : *un peuple contre les états*. Paris : Éditions de Seuil, 1977. Goyhenetche, Jean, *L'oppression culturelle française au Pays basque,* Elkar, 1974.

basque se sont également avérés indispensables pour comprendre comment une *frontière* s'établit par un regard allochtone[1].

La *matérialité* de la *frontière* au Pays basque repose sur des pratiques comprises en tant que savoir, savoir-faire et savoir-être. Elle nécessite une description du spécifique[2] c'est à dire compréhensible et visible de la singularité *pratique* de la *frontière* précisément ici des Danses, Pelote et ses spécialités et Jeux coutumiers. Pour cela nous avons entièrement consulté l'ensemble des numéros de la Revue officielle de la Fédération de Pelote basque - *Pilota* - depuis sa création en 1970[3] ainsi que celle de la Fédération de Danse traditionnelle I.D.B - « Dantzari » puis « Dantzariak » - depuis 1966 ainsi que des ouvrages dédiés aux Jeux de Pelote basque, aux Jeux de Force basque et aux Danses traditionnelles. Même si un grand nombre de ces publications restent très vulgarisée leur parution depuis le début du XXème siècle constitue autant de traces pour caractériser le *milieu technique* Basque[4].

Bien sûr, des travaux universitaires[5] de nature sociologique et anthropologique ont été indispensables dans notre démarche visant à saisir la nature des relations que les Basques entretiennent avec leurs pratiques. Nous nous sommes appuyés également sur des travaux de scientifiques non-basques français et étrangers depuis la fin du XIXème

---

[1] Francisque Michel, *Le Pays Basque. Sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*. Bayonne : Elkar, 1983 (1857). Bernoville Gaetan, *Le pays des basques,* Paris : J.de Gigord, 1930.Visages du Pays basque. Gaëtan Bernoville, Michel Etcheverry, Jean Ithurriague, Phillipe Veyrin, éds., *Visages du Pays Basque*. Paris : Horizons de France, 1946. Harispe Pierre, *Le Pays basque. Histoire, langue, civilisation,* Paris : Payot, 1929. Veyrin, Philippe, *Les Basques* : *de Labourd, de Soule et de Basse-Navarre* : *leur histoire et leurs traditions*, Pau : Éd. Cairn, 2012 (1943).

[2] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2005 (1971), *op. cit*., p 81.

[3] Voir annexe 1, p. 5.

[4] À titre d'exemple : Bombín Fernández, Luis, et Rodolfo Bozas-Urrutia. *El gran libro de la pelota* : *deporte universal*. Madrid : s.n., 1976. Louis Etcheto « Chipitey ». *Ils étaient les meilleurs*, Anglet : Porché S.A, 1985. Collectif. *La danse basque*. Bidart : Lauburu, 1981. Zintzo-Garmendia, Beñat, et Thierry Truffaut. *Carnavals basques*, Terres du Sud 50, Portet-sur-Garonne : Loubatières, 1988. Zintzo-Garmendia, Beñat. *Jeux et sports basques*, Biarritz : J & D Ed., 1997.

[5] Voir notamment : Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse en Béarn et Pays basque français*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1984. Actes du colloque international d'Études Basques « Euskal Herria 1789-1850 ». Institut d'Études ibériques et ibéro-Américaines et Académie de langue Basque, 1978. *Actes du congrès international Antoine d'Abbadie 1897-1997, Hendaye, Sare,* 1997, Sociedad de Estudios Vascos, éd., Donostia, 1998.

siècle pour identifier le regard extérieur porté sur les Basques et leurs cultures et leur *coutume*[1].

Saisir les usages en *finalité*, en *coutume* et en *valeur* des cultures physiques basques a nécessité l'exploitation des archives fédérales[2] et associatives pour déterminer l'empreinte socioculturelle dans le processus de frontièrisation. Les archives de la Fédération française de Pelote basque (1910-1991) conservée aux Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques du pôle de Bayonne constitue une source essentielle pour comprendre le processus de *sportification*[3] mais aussi le désir des

[1] À titre d'exemple : Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes : calendrier du folklore pyrénéen coutumes et magie théâtre, musique et danse*, Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2004 (1937). Webster, Webston, *Les loisirs d'un étranger au Pays basque*, Chalon-sur-Saône : impr. de E. Bertrand, 1901. Gallop Rodney, *A book of Basques*, Reno Nevada : University of Nevada Press, 1971, (1930)

[2] Complétées par l'utilisation des données du Ministère de l'Éducation nationale sur la nature et le taux des pratiques physiques programmées au sein des établissements scolaires ou des directives concernant l'EPS dans l'enseignement secondaire et primaire.

[3] Processus dans lequel cette pratique se rationnalise de plus en plus et assoit un contrôle sur les formes de pratiques pour servir des objectifs compétitifs et de spectacularisation induisant une neutralité de la pratique. La question de la *sportification* de la Pelote peut s'étudier au regard de l'évolution des règlements et de types de spécialités classées « Jeux de Pelote » (Cote : 83 J 37), dans les rapports qu'entretient la Pelote avec le mouvement olympique[3] et précisément avec le Comité national olympique et sportif français (Cote : 83 J 53) ou sur l'organisation et la participation aux Jeux Olympiques eux-mêmes. Par une internationalisation exponentielle qui cherche aussi à « marquer » les différences à travers des réglementations officielles et l'universalisation des principes de paix et de « méta valeurs » qui doivent transcender les particularismes locaux et nationaux. Dans la rubrique « Manifestation sportive » de ce fonds se trouvent des éléments concernant les Jeux Olympiques et précisément (Cote : 83 J 64) avec procès-verbaux, liste des spécialités retenues, délégations et correspondances. Cette *sportification* de la Pelote peut aussi être étudiée au regard de l'évolution et l'uniformisation des infrastructures (Cotes : 83 J 58-63 et 83 J 58-59) ou sur l'organisation et la participation aux Championnats du monde (Cote : 83 J 65-71), l'organisation du Championnat de France et de la Coupe de France (Cote : 83 J 91-92) qui informent aussi sur ce processus de rationalisation et d'ouverture de la pratique. Enfin, certaines archives de la Fédération internationale de Pelote basque sont disponibles (Cote : 83 J 110-120) et témoignent de la volonté d'expansion du Jeu à l'échelle mondiale. Des documents concernant l'exportation de la Pelote hors de ses bases constituent également un éclairage sur le processus de diffusion d'une pratique qui oscille entre pratique universelle et ouverte et jeu *traditionnel* à l'attention des Basques exilés. Par exemple : archives sur le tournoi organisé à Paris dans le cadre de l'exposition internationale de Paris en 1938 (Cote 83 J 100) ; rencontres nationales ou internationales qui échappent à la logique des championnats regroupées dans les rubriques « rencontres amicales » (Cote 83 J 99-102) et « manifestations sportives » (Cote : 83 J 105-108).

dirigeants fédéraux de conserver les spécialités coutumières[1]. Ainsi, ce fond d'archives présente de nombreux documents concernant le fonctionnement fédéral mais aussi des pièces plus personnelles comme des courriers et des procès-verbaux qui permettent de mettre à jour les logiques qui prévalent dans les politiques fédérales et précisément celles concernant la préservation ou l'abandon du caractère « basque » de la Pelote.

Nous nous sommes appuyés également sur les archives du Comité territorial de Pelote Basque (anciennement dénommée « Ligue ») non déposées aux Archives départementales et conservées au siège[2] dans la commune d'Hasparren. Celles-ci, non exploitées à ce jour, contribuent à dévoiler les stratégies mises en place par les Basques pour conserver la singularité de leur Jeu y compris vis à vis du Pays basque espagnol. Concernant les Danses traditionnelles nous avons pu exploiter un fonds d'archive important et inédit de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde (I.D.B*) qui regroupe aussi quelques pièces de la Fédération concurrente aujourd'hui dissoute (Dantzari*). Nous avons pu avoir accès à la totalité de ces archives grâce à l'autorisation du directeur de l'Institut culturel basque et des dirigeants d'I.D.B*.

Nous avons complété nos sources en recherchant des associations à l'audience importance dans la communauté basque, suffisamment anciennes et disposant d'archives non exploitées. Nous avons ainsi pu consulter intégralement les archives très conséquentes et elles aussi inexploitées à ce jour de deux importantes associations, l'une

[1] Les rubriques « secrétariat de direction » relatives aux correspondances et allocutions des différents présidents (Cote : 83 J 8), les procès-verbaux d'assemblées générales (Cote : 83 J 4-7), le positionnement de la Ligue du Pays basque (Cotes : 83 J 17-22 et 83 J 46) apportent des éléments sur les volontés de perpétuation d'un lien ethnique à la Pelote. Ont été exploitées également les documents concernant la création et l'évolution de la « Grande semaine » (Cotes : 83 j 93-98) créée en 1922 regroupant les finales de toutes les spécialités de Pelote jouées en Place libre au mois d'Aout, est l'occasion de mettre en avant les attributs d'une société basque attachée à ses *traditions* et coutumes.

[2] Archives non cotées et classées dans deux grands classeurs depuis 1998, le reste des archives ayant malheureusement disparu. Comité territorial de Pelote Basque : 7, Place du Jeu de Paume à Hasparren.

de Pelote et l'autre de Danse dont les premiers éléments remontent à 1925[1]. Toutefois, nous avons été confrontés à un manque de source concernant certaines périodes ou certaines pratiques mais aussi à des « manques » sur les significations que donnent les Basques à leurs engagements dans les pratiques physiques traditionnelles. En effet, celles-ci ne transparaissent pas systématiquement à travers les archives écrites et l'usage très identitaire semble avoir été, consciemment ou non, expurgé ou atténué. C'est pourquoi nous avons entrepris de croiser ces sources écrites avec des entretiens[2] auprès de dirigeants fédéraux et associatifs auprès de dirigeants, joueurs, danseurs et chorégraphes[3] engagés dans les mouvements associatifs basques pour obtenir une analyse plus fine des usages identitaires des cultures physiques. Nous avons recueilli également d'autres témoignages par l'intermédiaire de récentes enquêtes menées par l'Institut culturel

[1] Principalement : les archives du Club de Pelote « Luzean » à Saint Jean de Luz ; documents divers non cotés et archivés dans des classeurs. Archives contenant des éléments depuis sa création en 1925 et concernant l'implantation et l'évolution de la Cesta Punta à Saint-Jean et de la spécialité du Rebot. Procès-verbaux sur les actions menées par le club pour assurer une diffusion large auprès des écoles, de la municipalité et des championnats organisés par le Comité et la Fédération. Archives de l'association culturelle « Begilareak», une des plus anciennes associations culturelles du Pays Basque Nord créée en 1935 et qui comprend des activités et des recherches ethno folkloristes allant de la Danse traditionnelle à la gastronomie en passant par l'étude de l'Euskara. Très nombreux documents non dactylographiés depuis 1953 (créée en 1935) sur les activités importantes et variées menées au sein de cette association pour la sauvegarde et la promotion d'un patrimoine dansé et parlé Basque. Archives de « L'Union basque » : ancien patronage devenu association multisportive affiliée à la Fédération sportive et culturelle de France (F.S.C.F) avec une section de Pelote. Documents intéressants sur l'influence cléricale dans les pratiques physiques basques.

[2] Nous avons mené quarante entretiens directs dont la durée variait entre une heure et demi et trois heures (enregistrés et entièrement retranscrites). Nous avons pu également exploiter quinze entretiens menés dans le cadre d'une mission dans le cadre du Ministère de la Culture en 1982 par le sociologue François Fourquet. Ces témoignages ont été retranscris intégralement à la main et regroupés dans un document de 297 pages. Ce document unique a été réalisé par les membres d'une association souletine Association Su Azïa créée en 1979 et dont l'objectif consiste à récolter et préserver tous les éléments de la culture souletine et en particulier la Danse. Voir annexe 87, p. 180 « Résumés entretiens ».

[3] Ces entretiens ont été menés auprès de dirigeants fédéraux actuels et anciens dans les Fédérations de Danse, Force basque et Pelote. Nous avons recueilli également des témoignages de responsables de Commission, dirigeants politiques, présidents de clubs, chorégraphes et Maîtres de Danse (notamment Basques Espagnols exerçant en France), joueur de haut-niveau et curé. Ces contacts m'ont permis d'avoir accès également à des archives personnelles (Photos, courriers, coupure de presse). Notons que concernant les Jeux de Force basque il n'existe aucune archive écrite fédérale.

basque[1] ou le programme de collecte de mémoire orale[2] ou directement auprès de chercheurs ou écrivains ayant travaillé sur le Pays basque[3].

Les sites internet de l'Institut national de l'audiovisuel « I.N.A » et « YouTube » ont été utilisés notamment à travers des documentaires ou des témoignages sur les pratiques dansées et jouées basques4 ainsi que les sites des associations5, Fédérations6, du Musée basque7 et de l'Institut culturel basque[8].

3.3. **Classement et utilisation des sources et du corpus.**

L'histoire ne peut se réduire à des abstractions, elle se rattache à la description du spécifique[9] c'est à dire compréhensible et visible dans les événements humains. Mais ce concret, cette « sublunéarité » et l'expérience vécue des acteurs et les sources multiples

---

[1] Qui comprend des témoignages de nombreux acteurs du monde de la Danse basque. Voir notamment le site très riche site internet d' I.C.B* et particulièrement le portail de mémoire orale « Mintzoak » : (https : //www.mintzoak.eus/fr/)ou celui de l'exposition SOKA. : (https : //www.eke.eus/fr.)

[2] Conservées notamment aux Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques au pôle de Bayonne.

[3] Pierre Sabalo (écrivain et ancien membre de la fédération française de pelote Basque), Jean-Paul Callède (Sociologue, chargé de recherche au C.N.R.S. GEMAS/Sorbonne), Renée Evelyne Capelier (Docteur diplomée de l'Université Bordeaux Montaigne), Alain Viaut (Linguiste, Directeur de recherche au CNRS, Université Bordeaux Montaigne, Laboratoire IKER).

[4] Trop nombreux pour tous être cités nous donnerons juste quelques exemples : témoignages et vidéos de la Pastorale Souletine « Sauguis » en 2015

: https : //www.youtube.com/channel/UCoYhi2ccCBTzWRCB9oRkeLQ) ; petit documentaire « privé » sur l'univers des « parieurs » dans un Trinquet à Saint-Jean Pied de Port (https : //www.youtube.com/watch ? v=VyfMKkuwccA) ; documentaire du réalisateur Orson Welles en 1955 sur le Pays basque avec des passages sur les Danses et la Pelote (https : //www.youtube.com/watch ? v=w07C6AZ1OAg).

[5] À titre d'exemple Site de l'association des joueurs de pelote à Main nue « ESKU PILOTA » (http : //eskupilota.org)

[6] http : //www.ffpb.net et https : //comite-pelote-basque.eus

[7]Collection iconographique du Musée Basque de Bayonne (http : //www.musee-basque.com/collections/les-collections/)

[8] L'Institut culturel basque (I.C.B.), *Euskal kultur erakundea* en basque. Château Lota - BP 6 - 64480 Ustaritz. L'I.C.B. a été créé en 1990 sous l'impulsion des associations œuvrant dans les domaines de la langue et de la culture basques, de l'État, du Conseil Régional d'Aquitaine, du Département des Pyrénées-Atlantiques et du Syndicat Intercommunal pour le soutien à la culture basque regroupant les communes du Pays Basque.

[9] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2015 (1971), *op. cit*., p. 81.

doivent se retrouver dans une démarche générale qui lui imprime une « direction » [1]. Ainsi, nous souhaitons éviter la description ou l'énumération de faits mais obtenir un classement rationnel voire une « progressive intelligibilité »[2] qui fait cheminer la diversité des faits à l'unité de compréhension ou de « conscience ».

Le classement et l'interprétation des éléments recueillis découlent directement du cadre opératoire choisi et défini autour de la *frontière.* Outre la *labilité* déjà évoquée, le premier travail consiste dans le cadre de l'*indexicalité* de la *frontière* à « situer » le Pays basque. Il s'agit ici de déterminer les subdivisions et les polarisations géographiques, culturelles et politico-administratives. Mais à ce premier temps il faut y ajouter celui consacré à leur situation dans le temps, la contextualisation des lieux et des acteurs qui ont servi de base à notre recherche au Pays basque et en dehors de celui-ci. Les ouvrages généraux et scientifiques sur l'histoire du Pays basque édités sur toute la période étudiée comme « rassemblement du savoir » permettront de constituer le premier temps tandis que le second sera considéré à partir d'archives personnelles complétées par des cartes thématiques.

Très proche, la *matérialité* de la *frontière* sera appréhendée grâce au repérage de la nature singulière des pratiques « basques », du volume associatif et de son évolution mais aussi par la présence des réseaux et des événements fêtés et dansés. Pour cela, le recueil des données auprès du registre national des associations ou celui plus compliqué de « traces » autour de récits individuels sur l'existence de pratiques plus informelles deviennent essentielles dans leur complémentarité. La singularité culturelle des pratiques traditionnelles Basques et leur variété seront analysées à partir de la presse spécialisée, de documents techniques fédéraux et articles scientifiques, eux aussi édités depuis la fin du XIX siècle.

L'*épaisseur* de la *frontière* conceptualisée autour de ses trois valences *:* usages en « valeurs », en « finalités » et en « tradition » se dévoilera principalement par le recueil de témoignages individuels écrits et oraux. Ils seront complétés par l'analyse de

[1] Le Goff, Jacques, « Préface » dans Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, p. 21 ; *op. cit*., p. 77.

[2] *Ibid.,* p. 41.

l'engagement des acteurs par des discours et des écrits à propos ou lors de manifestations dans lesquels les cultures physiques basques sont mobilisées pour leur portée identitaire ou la seule expression « sportive » ou spectaculaire. Les différentes missions des fédérations et/ou des politiques directrices des associations décelables dans les archives fédérales et associatives complèteront l'étude des usages en « finalités » des cultures physiques à dominante sportive. Les travaux en anthropologie, sociologie et histoire réalisés par des chercheurs basques ou « non-basques » permettent de découvrir les usages en « tradition » des pratiques physiques dans leur lien avec l'héritage collectif perpétué. Les usages en *valeur* de la *frontière* qui marquent les mobilisations conscientes, idéologiques et militantes des acteurs s'appréhendent dans des actions en faveur d'événements ayant valeur de symboles, de réseaux affinitaires ou de sociabilités en *communalisation.*

L'*épaisseur* de la *frontière* sera affinée par les moyens mis en place par la « communauté » à différentes échelles pour conserver une dynamique participative auprès des jeunes basques ou encourager ceux qui avaient délaissé les pratiques à les réinvestir en les associant à un sentiment d'appartenance collectif. Ce processus d'*attraction* sera complété par celui de *publicisation* qui consiste à mettre en visibilité des événements, des actions de toute nature qui associent la dimension purement fonctionnelle de l'événement à celle plus identitaire, voire idéologique qui relie la pratique au giron communautaire.

3.4. **Limites et avertissements.**

Au final nous avons donc opté pour un triple choix *:* les Basques de France principalement dans les trois provinces du Pays basque Nord et de trois cultures physiques traditionnelles comme « terrain » et sujet, d'une méthode historique basé sur un recueil élargi de sources et enfin d'une classification à partir d'un objet *frontière* appliquée au cas ethnorégional.

Les premières limites concernent le choix des cultures physiques comme prismes pour construire cette histoire des usages communautaires par les Basques. Même si elles jouent un rôle conséquent voire majeur il ne faut pas les survaloriser dans le fait différentiel basque et les replacer dans un contexte qui associe plusieurs facteurs à l'œuvre dans la problématique identitaire au Pays basque, notamment politique et sociale. Le deuxième avertissement porte sur notre sujet lui-même qui ne s'inscrit pas dans une

démarche qui consisterait dans une forme de réductionnisme à figer les cultures ou à indexer l'identité Basque, dans une perspective essentialiste ou culturaliste, au seul patrimoine culturel. Toutefois, pour saisir les expressions de la différence basque au travers des cultures physiques il ne faut pas occulter par exemple les manifestations qui font référence à la race[1] ou au primordialisme qui fixe l'attachement des basques aux traditions ou à la « terre ». Notre recherche résolument constructiviste [2] imbriquant des aspects structurels et idéels tente de montrer toute la dynamique d'une culture et de ses usages par les actions multiples des acteurs et la fluidité des appartenances.

Notre « historiographie » implique une interdisciplinarité qui ne doit pas masquer les limites de tels emprunts ou de l'usage d'un tel objet transverse. En effet notre travail présentera certainement toujours des insuffisances dans les champs scientifiques investis, d'une part car ils ne respecteront jamais in extenso les codes de chaque discipline concernée par la dimension interdisciplinaire[3] de la *frontière* qui obéit à ses propres logiques. D'autre part, notre démarche repose sur un découpage analytique qui ne suit pas une continuité temporelle laquelle favorise une certaine lisibilité, mais qui à notre sens peut desservir voire fausser la portée explicative et interprétative. Toujours du point de vue de la méthode, notre démarche interdisciplinaire nécessite des lectures variées dans de nombreux champs scientifiques en histoire, mais aussi en sociologie ou en anthropologie[4]. Dans le cas précis d'une communauté régionale comme le Pays basque il peut s'agir d'ouvrages en histoire sur sa population et ses cultures[5], de travaux en anthropologie sur sa *singularité*[6] ou encore de monographies dans le champ sportif et

[1] Voir par exemple les écrits et discours de Sabino Arana, homme politique basque-espagnol (1865-1903) initiateur d'une première forme de nationalisme politique au Pays basque.

[2] Le « constructivisme » est ici entendu au sens où les acteurs dans leurs relations sociales, par leurs interactions et l'usage d'une culture matérielle fabriquent et nourrissent la *frontière.* Voir à ce propos Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières* […]*,* 2016 (1999), *op. cit.,* p. 14.

[3] Et sa vocation transdisciplinaire.

[4] Dans une perspective méthodologique ouverte par Marc Bloch qui fait le lien entre histoire et sciences sociales dans une perspective globale, empruntée ensuite par Fernand Braudel, Jacques Le Goff ou Lucien Febvre.

[5] Michel, Francisque, *Le Pays basque, sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique*, 1983 (1857), *op. cit*.

[6] Bidart, Pierre, *La singularité Basque*, 2001, *op. cit*.

culturel régional[1]. Ces lectures plurielles ne doivent pas obérer le nécessaire effort de synthèse pour la cohérence des travaux obtenus par le lien avec l'objet d'étude et une réflexion problématisée, ici les reconfigurations et production d'une identité basque. Ce lien avec l'objet d'étude associé à l'emploi du cadre épistémologique et méthodologique facilite la mobilisation de notions et concepts issus de domaines scientifiques pluriels.

Les sources étendues par la grande diversité des témoignages rendent toujours difficile la signification des usages car tous les individus adoptent des conduites qui évoluent avec le temps, se modifient suivant les contextes voire n'ont pas conscience de la portée identitaire de leurs pratiques. Ainsi, la limite peut s'avérer ténue entre le statut « d'agent » et « d'acteur » des individus de même qu'entre une activité significative et un comportement réactionnel éphémère[2]. Cette variation fait de l'*agir ethnique* le résultat de relations sociales en *communalisation* et en *sociation* et de la communauté un « concept relatif » [3].

Le choix du Pays Basque lui-même peut représenter certaines limites et difficultés. Sa taille dans un premier temps rend impossible la constitution d'une unité communautaire mais favorise des jeux d'appartenances hétérogènes à partir des villages, villes, provinces, enclaves diasporiques voire Pays Basque sud et Nord. Cette hétérogénéité identitaire se complexifie aussi par l'influence de l'état-nation français qui se traduit chez les Basques par des sentiments très hétérogènes en termes de double-appartenance, appartenance forcée, appartenance « déséquilibrée » avec une valence majoritaire et une autre minoritaire. Max Weber relevait cette difficulté par l'usage sémantique très flou qui sert à désigner un groupe humain[4] (peuplades, tribus, peuples, communauté…) et emploie le terme de coutume ethnique entendue comme une façon « d'agir ethnique » conditionnée à la fois par la parenté et l'idée de communauté politique ou de langue. Une autre difficulté porte aussi sur l'expression d'une Nation basque, principalement sur la base d'une idée ou couplée avec une façon de vivre en commun «

---

[1] Par exemple : Chipitey, *Ils étaient les meilleurs,* 1985, *op.cit.* ou encore Truffaut, Thierry, *Joaldun et Kaskarot. Des carnavals en Pays basque,* 2005, *op.cit.*

[2] Weber, Max, « Notion de la sociologie et du sens de l'activité sociale », *Économie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 30.

[3] « Communalisation et sociation », *ibid.* p. 80.

[4] *Ibid.,* p.135.

nationale » et dont le sentiment nous dit Max Weber rapproche communauté ethnique, activité communautaire[1] et nation.

Enfin, notre choix s'est voulu le plus large possible à la fois temporellement, spatialement et culturellement. En effet, notre étude s'étend sur l'ensemble du Pays basque dans l'espace français sur des enclaves ou des diasporas basques au Béarn, dans les Landes ou à Bordeaux voire outre-atlantique mais aussi sur les influences basques « espagnoles » ou « sud » sur les usages des cultures physiques traditionnelles basques qui représentent chacune des champs vastes et très hétérogènes. Ainsi, la large surface du terrain d'étude, mais aussi la grande variété des activités physiques traditionnelles impose des temps de recherche conséquents à la fois dans les différentes provinces et par la diversité des sources utiles à une démarche qui se veut diachronique et synchronique, c'est-à-dire au plus près des faits. Toutefois, cet ensemble sur une longue durée constitue un large éventail dont il est impossible de saisir toutes les configurations et singularités.

[1] *Ibid.,* p.139.

DEUXIEME PARTIE

CAS D'ETUDE SUR LES USAGES IDENTITAIRES DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES AU PAYS BASQUE DANS L'ESPACE FRANÇAIS DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE.

Chapitre 1 :
Indexicalité basque de la *frontière* dans l'espace français

1. Localisation, divisions et rattachements du Pays basque.

Le Pays basque se réfère avant tout à un espace géographique dont les configurations, délimitations et souverainetés constituent des repères pour une première identification. Pris dans la globalité de ses sept provinces[1] et localisé dans le sud-ouest de la France et le nord-est de l'Espagne, le Pays basque s'étend donc de part et d'autre de deux états-nations[2] constitués mais à travers des formalisations géopolitiques différentes. Il occupe une superficie de vingt mille sept cent quarante-deux Km^2 et comprend un peu moins de trois millions d'habitants dont 91 % vivent sur le territoire espagnol et 10% en France (environ trois cent mille habitants actuellement).

Quatre provinces se situent en Espagne sous le nom d'Hegoalde* *:* la Navarre dans la communauté espagnole du même nom, l'Álava, la Biscaye et le Guipúzcoa. Ces trois dernières forment la communauté autonome d'Euskadi* depuis le 18 Juillet 1979 à la faveur d'élections devenues possibles après la mort du général Francisco Franco en 1975. La Navarre jouit, elle aussi, d'une autonomie politique et juridique vis à vis de l'état espagnol confirmée par un nouveau statut floral datant de 1982. Toutes ces provinces possèdent des capitales *:* Bilbao pour la Biscaye, San Sébastien pour le Guipúzcoa, Pampelune pour la Navarre et Vitoria-Gazteits pour l'Álava. En France, trois entités constituent la partie la plus septentrionale du Pays basque ou Iparralde* *:* le Labourd, la Basse-Navarre et la Soule qui se partagent avec le Béarn le département des Pyrénées-Atlantiques. En tant que « provinces » elles ont aussi leurs capitales *:* Bayonne pour le Labourd, Saint-Jean-Pied-de-Port pour la Basse-Navarre et Mauléon pour la Soule. Ces provinces ont conservé une réalité culturelle et identitaire[3] pour les Basques

[1] La division du Pays basque entre le royaume de France et d'Espagne date du XVIème siècle. Voir Davant, Jean-Louis, *Histoire du peuple basque*, Bayonne : Elkar, 2007 (1970), p. 214.

[2] Depuis 1789 pour la France et 1978 pour l'Espagne même si pour cette dernière l'annexion des provinces basques à l'ensemble républicain ou monarchique eut lieu dans les trois premiers quarts du XIXème siècle. Ces périodes correspondent à la disparition des anciennes structures sociales et politiques appelées « Fors » ou « Fueros ». Voir notamment Allières, Jacques, *Les Basques*, Paris : P.U.F, 2004 (1977), p. 38 ou Haritschelhar, Jean, éd., *Être basque*, Toulouse : Privat, 1983, pp.7-18.

[3] Dendaletche, Claude, « La complexité basque » dans *L'archipel basque* : *À la recherche d'une identité moderne*, Bibliothèque historique Privat, Toulouse : Editions Privat, 2005, pp.153-165. Voir aussi Gabastou, André, éd., *Nations basques* : *peuple mythique, aventure universelle*, 1994, *op.cit.,* p. 228.

et se rattachent à des communes qui ont succédé aux anciennes paroisses en 1789 mais ne se confondent pas avec la division administrative républicaine.

Ces sept provinces « historiques » datant de l'ancien régime constituent le Pays basque en tant qu'aire culturelle définie par une zone géographique et par le partage d'un ensemble d'éléments culturels et de traits d'organisation sociale[1].

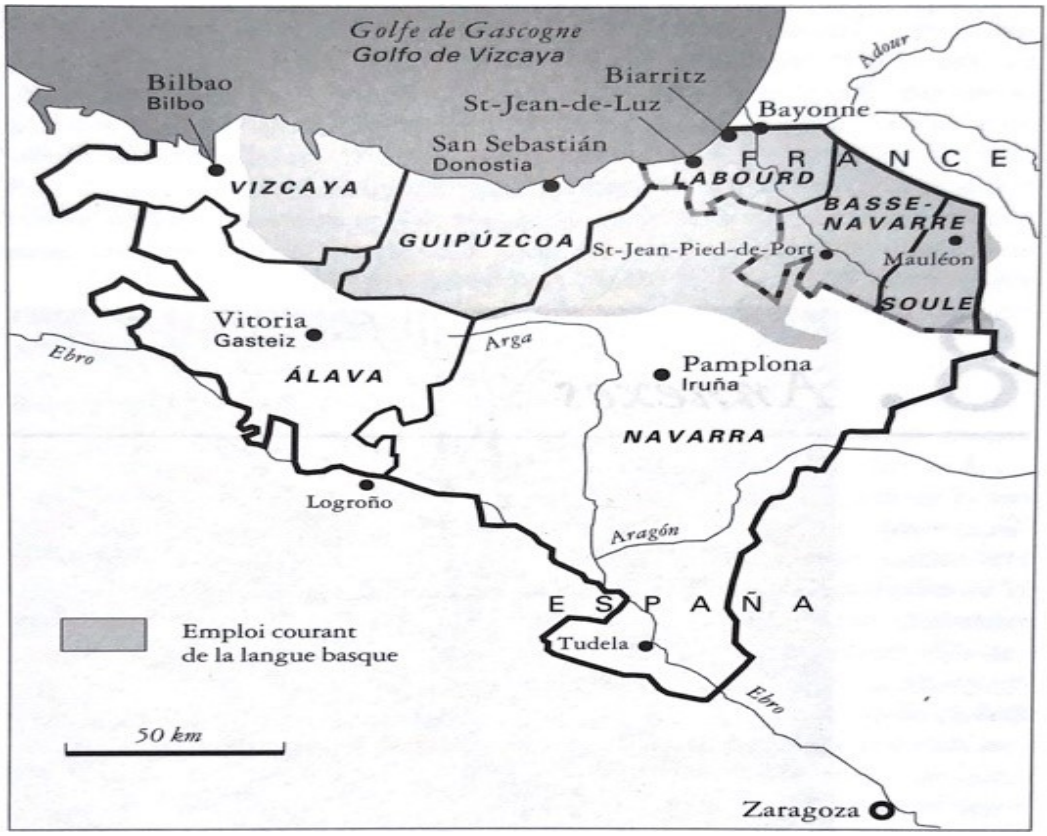

Figure* 1 *: Carte extraite de l'ouvrage collectif dirigé par André Gabastou. Gabastou, André, ed. Nations basques : peuple mythique, aventure universelle, Autrement Série monde, H.s., 75. Paris : Éd. Autrement, 1994, P. 228.

Outre le département des Pyrénées Atlantiques, le Pays basque en France s'intègre aussi au système de découpage administratif en relevant de l'ensemble régional de la Nouvelle-Aquitaine après l'application de la loi NOTRe du 16 janvier 2015. Cette

[1] Conte, E, « Aire culturelle » dans Bonte, Pierre, et Michel Izard, éds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 4. éd., Quadrige / Dicos poche, Paris : PUF, 2013.

appartenance régionale induit une non-reconnaissance institutionnelle du Pays basque dans la mesure où les trois provinces situées dans l'hexagone sont rattachées administrativement à un Département dont fait partie le Béarn, qui malgré d'indéniables parentés, se distingue pourtant historiquement et culturellement du Pays basque. La recomposition départementale fut à ce propos l'objet de nombreuses controverses dès sa naissance en 1790 par d'immédiates contestations menées par des Basques ayant le sentiment d'une perte de leur singularité culturelle *:*

« La différence de langue est une barrière infranchissable. L'union que vous proposez est physiquement et moralement impossible »[1].

Depuis 1790 la question culturelle et politique basque au sein de la puissance publique française a toujours perduré et se manifeste notamment lors des élections présidentielles[2] ou à l'occasion des réorganisations économiques et territoriales des communes comme en 2015 avec la création des établissements publics de coopération intercommunale -E.P.C.I - qui accordent une forme de reconnaissance indirecte au Pays basque dans l'espace français.

[1] Intervention du député basque Garat à l'assemblée nationale en 1790. Cité par Sacx, Maurice, *Bayonne et le Pays basque témoins de l'histoire*, Bayonne : IKAS, Musée basque, 1968, p. 109.

[2] La création d'un département du Pays basque était la 54ème proposition pour la France du candidat François Mitterrand à la présidence de la République en 1981.

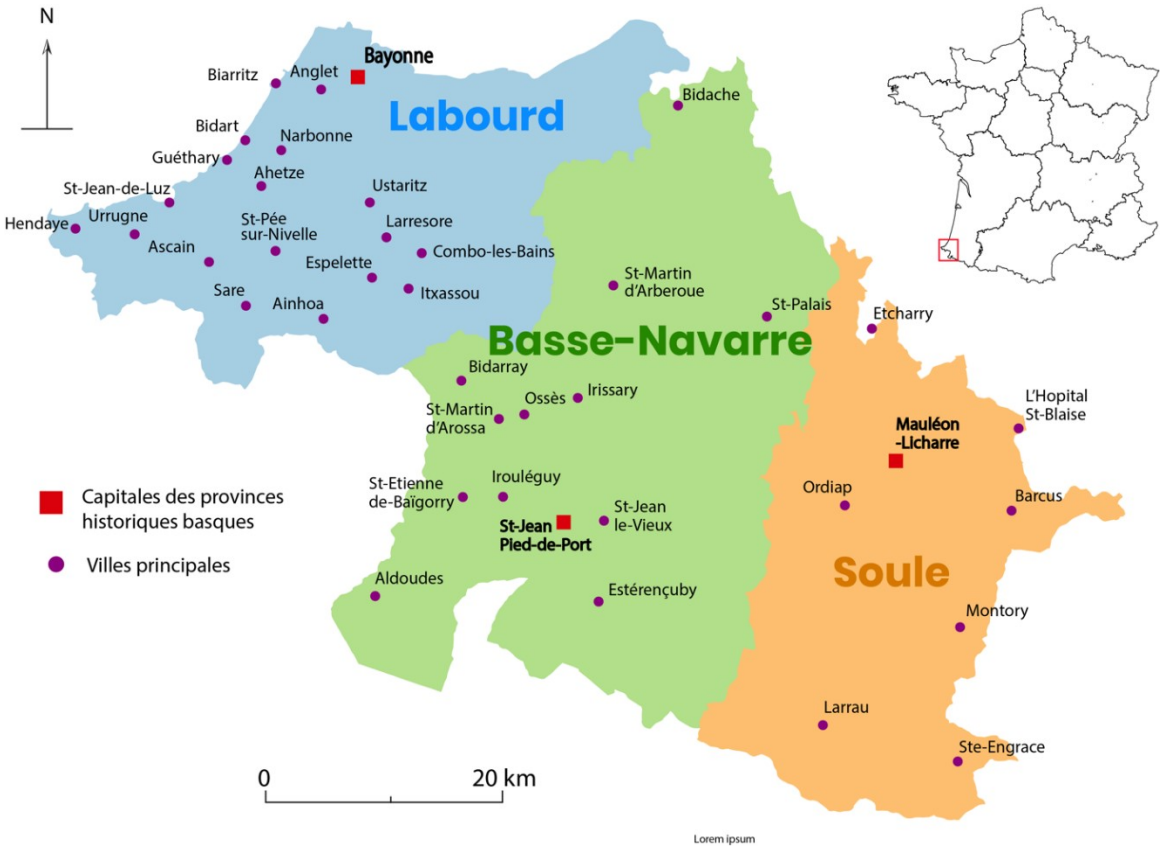

Figure 2 : Localisation des trois provinces basques ou « Iparralde » dans l'espace français

1.1. **Une construction ancienne et progressive de *frontière*s et de juridictions composites.**

En remontant dans le temps on voit que les provinces basques et précisément celles situées en France représentent le fruit d'une juxtaposition de « pays » ainsi que le rappelle le géographe Pierre Laborde et furent longtemps distinctes sur le plan politique en jouissant d'un statut de « pays-d'états »[1]. Certaines villes elles-mêmes représentaient des espaces singuliers à l'identité propre à l'instar de la ville de Bayonne qui au XVIIème et XVIIIème siècle se démarquait par exemple sur le plan du droit par rapport aux autres coutumes juridiques pyrénéennes[2]. Les provinces souvent indexées aux paroisses de l'ancien régime présentent aussi une singularité par la division administrativo-religieuse notamment en 1100 lorsque le Labourd dépendait de l'évêché de Bayonne et la Soule de celui d'Oloron. Notons que les évêchés concernent les pays - pagí - et que l'on doit aux romains le découpage par provinces qui les considéraient comme des sous-circonscriptions[3] dans leur maillage institutionnel.

À l'époque romaine, de 58 avant Jésus Christ à 486 après Jésus Christ, les Romains distinguent les Aquitains des Gaulois car plus proches des Ibères et les divisions ecclésiastiques font de l'Aquitaine un territoire qui englobe le Pays basque nord[4] qui est déjà au cœur d'une revendication d'autonomie[5]précisément par la création d'une province indépendante dite novempopulanie. De façon générale, du principat de Vasconie - Vasconia - pendant cinq siècles de l'an 500 à l'an 1000 naîtrons deux groupes *:* les Gascons et les Vascons ancêtres des Basques d'aujourd'hui[6]. Une succession d'événements en France jalonnent par la suite l'affirmation progressive des entités basques notamment avec l'entrée en conflit avec les Francs, la défaite en 636 de Dagobert

---

[1] Qui avaient la faculté de répartir les contributions entre les habitants. Laborde, Pierre, *Le Pays basque d'hier et d'aujourd'hui*, Donostia : Elkar, 1983, p. 26.

[2] *Ibid.*

[3] Duvert, Michel, *Eugène Goyeneche* : *libre propos sur l'histoire du Pays basque*, Baiona ; Donostia : Lauburu, Elkar, 2010, p.58.

[4] *Ibid.,* p. 43.

[5] *Ibid.,* p. 43.

[6] Davant, Jean-Louis, *Le problème basque en 20 questions*, Bayonne : Elkar, 2012, p. 13.

en Soule ou en 778 avec la bataille de Roncevaux à partir de laquelle on pourra distinguer les Vascons et les Navarrais.

Le Pays basque se caractérise aussi par l'apparition[1] au Moyen-Âge entre les XI^e^ et XII^e^ siècles d'un système de solidarité et d'institutions populaires garanties par les « fors » ou « fueros », structures politiques progressivement rédigées pour chaque province qui établissent un maillage juridique à l'intérieur d'assemblées paroissiales et provinciales qui perdureront jusqu'en 1789 comme les « Biltzar » en Labourd ou les « Silviet » en Soule. Les structures juridiques et administratives des provinces basques en Espagne dépendaient aussi de ces « fueros » fondés sur des chartes qui fixaient leurs privilèges et furent progressivement intégrés à l'organisation politique espagnole jusqu'en 1833 date à laquelle éclate la première guerre carliste[2] qui préfigurera le nationalisme basque.

L'écheveau complexe des juridictions et des localités caractérise également la singularité historique du Pays basque à l'image des provinces de Basse-Navarre dans le royaume de Navarre (824-1224) constituées en une fédération de « pays » qui possédaient chacun leur organisation propre comme ceux d'Irissary, de Mixe ou de Cize[3]. Chaque pays adoptait également des régimes communautaires d'exploitation de la terre ainsi que des maisons-souches « etxalde » dont le fonctionnement et le renouvellement se fondaient sur un droit coutumier et singulier de leur transmission[4].

1.2. **Lutte d'influence franco-espagnole et premières identifications.**

L'indexation de la *frontière* basque doit être mise en relation avec la mosaïque de rattachements historiques auxquels fut soumis le Pays basque qui se constitue progressivement autour et face à de grands pôles d'attraction que sont la France,

---

[1] Etcheverry-Ainchart, Peio, *Initiation à l'histoire du Pays basque : des origines à nos jours*, Donostia : Elkar, 2013, p. 35.

[2] Letamendia, Pierre, *Nationalismes Au Pays basque*, Collection de La Maison Des Pays Ibériques (GS 35) 27. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1987, p.16.

[3] Goyheneche, Eugène, *Notre terre basque,* Pau : Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1979 (1961), p. 28.

[4] Au seul aîné.

l'Espagne voire l'Angleterre[1]. Le passage par exemple de la Soule et du Labourd dans le giron du royaume français en 1449 et 1450 impose une dynamique unificatrice avec la création d'une administration centralisée[2] bien appuyée par l'Eglise qui ne reconnaît guère les spécificités identitaires, organisationnelles et culturelles régionales et donc basques.

La représentation d'une unité et d'une objectivité culturelle du Pays basque débutent au XVIème siècle notamment par la production de cartes le décrivant et avec la parution en 1545 du premier livre imprimé en Euskara[3]. C'est à partir du XVI^{ème} siècle que la frontière entre le royaume de France et d'Espagne divise le Pays basque[4] qui n'a plus cessé de dépendre depuis cette époque de deux états différents ; cette double appartenance « officielle » entre la France et l'Espagne qui en fait sa caractéristique jusqu'à nos jours.

Toutefois, pendant tout l'ancien régime le Pays basque français ne jouit pas d'une centralisation administrative et continue à se définir comme une pluralité de petits pays parcellisés avec un contrôle administratif épars. Il faudra attendre les dernières années de l'Ancien Régime[5] pour que se constitue une certaine homogénéité administrative des provinces du Pays basque et surtout un sentiment d'appartenance qui dépasse l'échelle du village que le moment révolutionnaire amplifiera en incluant Pays basque et Béarn dans le département des Basses-Pyrénées le 14 mars 1790 marquant ainsi la fin des anciens systèmes juridiques sur lesquels reposaient la société basque.

Ainsi, l'indexation de la *frontière* basque se situe dans un positionnement géographique mais aussi dans des configurations administratives et des appartenances « nationales » qui posent les bases d'une première identification. Le Pays basque se

---

[1] Durant tout le Moyen-Âge les trois provinces du Nord ont été un des enjeux des luttes entre les royaumes français et anglais.

[2] Letamendía, Francisco, « Euskadi nord », *Les Basques* : *un peuple contre les États,* Paris : Seuil, 1977, pp. 277-278.

[3] Linguae vasconum primitae de Bernard d'Etchepar

[4] Duvert, Michel, *Eugène Goyénèche : libre propos* […], 2010, *op. cit*., p. 33.

[5] Goyhenetche, Manex, *Les Basques et Leur Histoire* : *Mythes et Réalités*, Donostia : Elkar, 1993, pp. 20-21.

présente et se représente donc comme un ensemble composite, héritage de constructions qui fixent une différence notamment par la constitution d'une diaspora qui se définit non plus en termes « d'habitants de » mais en termes « d'originaires de » ou ayant un lien héréditaire avec le Pays basque. En effet, les premières émigrations basques qui ont lieu au XVIème siècle par la conquête des mers et des terres à Terre-neuve, en Labrador ou aux Amériques seront les prémisses d'une émigration beaucoup plus massive entre le début du XIXème siècle et le milieu du XXème siècle à la fois vers les Amériques et dans les autres régions françaises.

Malgré les multiples appartenances, les divisions administratives et l'obstacle physique que représente la chaîne montagneuse pyrénéenne, les différentes provinces ont gardé une proximité qu'elles doivent au partage et à l'usage d'attributs culturels faisant du Pays basque une *aire culturelle*.

2. La fixation « nationale » d'une altérité à partir de la fin du XIXème siècle.

2.1. ***Modernité*** **et expressions nationalistes de la** ***frontière*** **basque.**

La fin du XIXème siècle marque la naissance des grands mouvements nationalistes en Europe qui substituent le modèle d'ancien régime fondé sur la monarchie à celui des états-nations[1]. En France, la puissante action unificatrice de la Troisième République par l'imposition de la langue, la scolarisation obligatoire, la mise en place du service militaire mais aussi la circonscription dans les conflits de 1870 et 1914 cimentent le projet centralisateur républicain. Parallèlement, l'avènement de la révolution industrielle et de l'économie capitaliste transforment radicalement le paysage français par une croissance démographique et économique, une foi dans un progrès technique et scientifique qui caractérisent en partie la *modernité* comme processus historique[2].

[1] Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […],2001, *op. cit*.

[2] Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, 1996, *op. cit*., pp. 14-15.

Paradoxalement et même si le XIXème siècle cristallise les divisions du Pays basque plus que toutes les guerres médiévales et modernes[1] c'est aussi à cette période que le Pays basque se revendique politiquement comme une aire culturelle suffisamment homogène pour se constituer lui-aussi en tant que Nation. Le nationalisme basque accompagne donc les autres nationalismes européens et prend naissance en Espagne au cœur de la région de Biscaye en pleine mutation économique et sociale par une industrialisation galopante et une immigration économique et allochtone[2]. Ces transformations suscitent le désir d'affirmation nationaliste et réactionnaire du biscayen Sabino Arana qui va théoriser le nationalisme basque et lui donner une assise culturelle et symbolique. Ce nationalisme basé sur un déterminisme culturel et racial exalte l'identité culturelle basque brandie contre l'implantation des ouvriers « espagnols » ou « Maketos » qui incarnent des différences à quatre niveaux *:* politique, linguistique, économique et religieux. En effet, non basques, ces ouvriers parlant castillan, symbolisent les nouveaux modes de production économique, importent le syndicalisme et une sensibilité à la cause socialiste et se désintéressent de la religion catholique. Leur présence participe, par « contact », au processus de frontièrisation par une prise de conscience « défensive » des Basques sur leur propre identité collective et contribuera à fonder des associations et des revues ouvertement nationalistes[3].

Sabino Arana revendique la défense des « fueros » basques, héritages des institutions basques espagnoles de l'ancien régime[4] menacés par l'étatisme espagnol et réussit à combiner appareil politique et conscience identitaire à partir d'une doctrine politique axée sur la préservation de la race, la langue et les coutumes culturelles. Il crée le parti national basque -P.N.V[5] - en 1895 avec pour devise « Dieu et les vieilles lois » [6] et invente le concept « Euzkadi* » pour désigner la patrie basque qui rejoint celui de «

---

[1] Davant, Jean-Louis, *Le problème basque* […], 2012, *op. cit*., p. 22.

[2] Collins Rogers, *Des basques dans l'histoire. Récurrences et fractures* dans Abeberry, Jakes, and Denis Laborde, éds., *La Question Basque*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 83.

[3] Comme l'association Euskara et la revue *Union vasgongada* fondées en 1878.

[4] Abeberry, Jakes, et Denis Laborde, éds., *La question basque*, 1998, *op. cit.,* p. 106

[5] Partido Nationalista Vasco. Il créa auparavant une société récréative nationaliste Basque à Bilbao en 1893 : « Eskeldun Batzokija »

[6] « Jaungoikoa eta Lege Zaharrak » en Euskara.

Zazpiak bat » [1] signifiant les « sept en un », soit les sept provinces réunies en une seule. Ce projet unifiant repose contradictoirement sur le maintien des provinces dans leurs statuts et singularités culturelles qui « *garderont la même indépendance traditionnelle* » [2]. Avec « l'Euzkadi », Sabino Arana souhaite créer une Nation en tant que confédération incluant toutes les provinces basques autour d'un projet national qui intégrerait la diaspora et dépasserait donc la conception très géographique des provinces en identifiant une communauté « euskarienne » *:*

« *Nous les Euskariens, nous devons savoir que la patrie se mesure par la race, l'histoire, les lois, les coutumes, le caractère et la langue, et que cette Euskeria, pourrait être autant l'Euskeria, qu'elle soit située sur les contreforts des Pyrénées et dans le golfe de Biscaye, ou qu'elle soit transférée dans une île du pacifique ou sur les côtes des grands lacs africains.* »[3]

Outre la publication d'ouvrages politiques[4], l'affirmation nationaliste aranienne donne une place centrale à la culture et à la fixation de symboles identitaires. Ainsi, pour justifier l'existence d'une nation basque Sabino Arana veut faire de la langue - qu'il a apprise très tard - un marqueur au service de la cause nationaliste et un facteur de singularité ethnique *:*

« Le Basque patriote qui ne sait pas l'Euskara l'apprend ; celui qui le sait sans être patriote, l'oublie. »[5]

---

[1] Dont la paternité reste floue. Voir notamment Larronde Jean- Claude, *Le pré-nationalisme basque* dans Goyhenetche, Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5* : *La XIXe siècle* : *1804 – 1914*, 2005, *op. cit.,* p. 299.

[2] Goyheneche, Eugène, *Le Pays basque* : *Soule, Labourd, Basse-Navarre*. Pau : Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusions, 1979, p. 515

[3] *Ibid.,* p. 512

[4] Notamment *Biskaya por su independencia* publié en 1892 considéré comme l'ouvrage fondateur du nationalisme basque.

[5] Goyheneche, Eugène, *Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, 1979, *op. cit*., p. 514.

D’autre part, son entreprise de catégorisation ethnique passe par la construction du drapeau basque « l’Ikurriña » dessinée par son frère avec un fond rouge désignant le sang basque et la superposition de deux croix. La première, blanche, symbolise la foi chrétienne et la seconde, celle de Saint André, rappelle la victoire des biscayens sur les castillans et sa couleur verte le chêne de Gernika et les institutions biscayennes. La présence de symboles évoquant la chrétienté prouve également toute l’importance du facteur religieux dans cette première formalisation politique du fait différentiel basque.

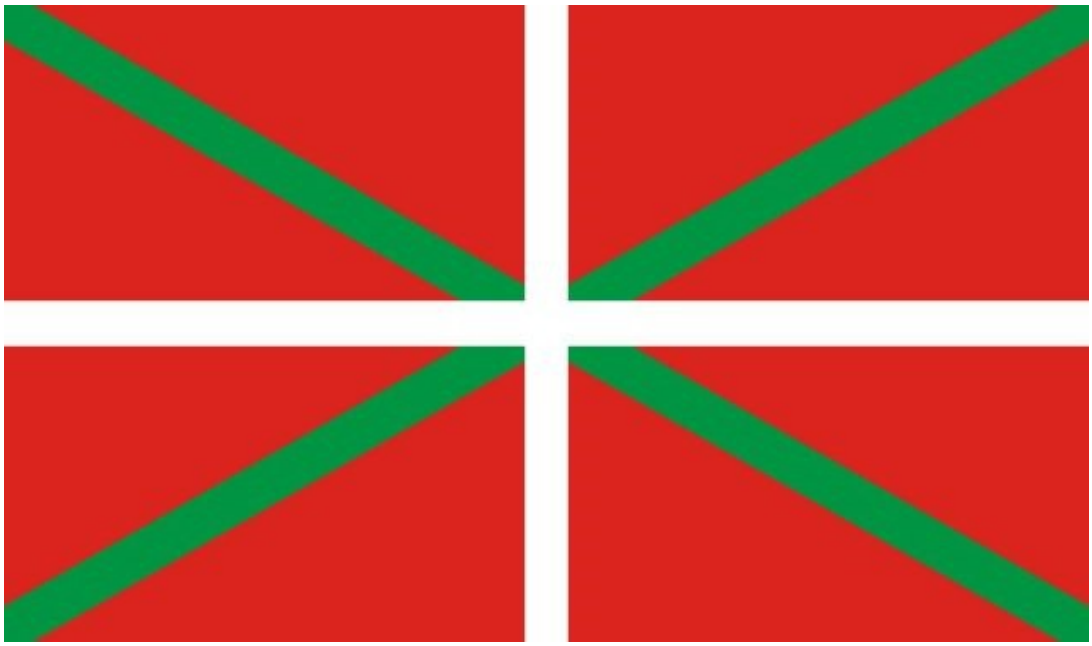

Figure** 3 **: Le drapeau basque, l' « Ikurriña » créé par Sabino Arana Goiri et son frère Luis en 1894.

Figure 4 ***: Symbolisation de la réunification des 7 provinces.***
Figure extraite de l'ouvrage d'Eugène Goyheneche : Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre. Pau : Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusions, 1979.

Sabino Arana est un homme de son temps comme le prouve son engagement politique en s'inscrivant dans le grand mouvement de la création des nations et des doctrines nationalistes mais aussi en s'emparant de la question coloniale de la fin du XIXème siècle. En effet, il prend position en faveur des peuples colonisés en apportant sa voix aux positions anticolonialistes[1] et particulièrement sur le rôle de l'état espagnol vis à vis de pays qu'elle colonise en faisant un parallèle explicite avec la situation du Pays basque.

« *Nous voudrions bien savoir en vertu de quel droit l'Espagne occupe en Océanie les iles qu'elle y possède L'assassinat et le vol, c'est ainsi, sont les deux colonnes sur lesquelles les nations élèvent leur puissance : sur l'assassinat elles fondent leur domination ; sur le vol, leur colonies* »[2].

La figure de Sabino Arana marque la genèse d'une conscience objective et collective de la singularité basque, sa formulation politique et les symboles mobilisés n'ont cessé d'être repris ensuite et font de lui le père du nationalisme moderne basque. Cependant, même si l'action de Sabino Arana demeure la plus achevée, certaines formes de nationalisme l'ont précédée comme celle du père jésuite Manuel Larramendi (1690-1776) qui avança l'idée d'une province unie des Pyrénées ou celle de Dominique Garat (1735-1799), député basque à la Constituante en 1809, qui milita auprès de Napoléon pour un Pays basque réunissant des parties espagnoles et françaises. Enfin, le souletin, poète et écrivain Augustin Chaho (1811-1858) défendit lui aussi l'idée d'une unité entre les Pays basques sud et nord en appelant notamment à une prise de conscience de la singularité basque dans les guerres carlistes[3] - qui remettaient en cause le statut des juridictions basques en Espagne - dans son ouvrage le plus connu *Voyage en Navarre*

[1] Et que l'on appellera plus tard tiers-mondistes.

[2] Cité par Eugène Goyheneche, *Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, 1979, *op. cit.*, p. 520

[3] De 1833 à 1840, de 1846 à 1849 et enfin de 1872 à 1876.

pendant l'insurrection des Basques 1834-1835[1]. Considéré comme le précurseur intellectuel du nationalisme basque[2] il mobilisa la langue et le patrimoine culturel en publiant un ouvrage à destination des touristes en 1855 intitulé *Biarritz entre les Pyrénées et l'Océan*[3] et fut un des premiers avec Antoine d'Abbadie à fixer la grammaire basque en 1936 dans *Études grammaticales sur la langue euskarienne*[4].

2.2. **Internationalisation et densification de la cause politique et nationaliste basque à partir des années trente.**

La revendication politique pour un Pays basque indépendant fut portée et défendue par le gouvernement basque créé le 7 octobre 1936 à Gernika en Espagne et dont le premier président, José Antonio de Aguirre prêta serment devant le chêne symbole des libertés basques. En exil après la défaite de la République face au général Francisco Franco - appuyé par les troupes allemandes de la légion Condor - Aguirre met tout en œuvre pour faire connaître la cause basque dans le monde entier[5]. Il installe de nombreuses délégations en France et se sert de la presse mais aussi de la Danse basque avec le groupe Eresoinka pour mettre en visibilité et entretenir l'idée d'une nation basque dans sa singularité ethnique et culturelle. La guerre froide qui s'installe après le second conflit mondial contribue à maintenir au pouvoir le général Franco et même à le faire reconnaître par les instances internationales comme l'U.N.E.S.C.O. en 1952 et l'O.N.U. en 1955[6]. Sa main de fer impose des lois restrictives largement défavorables aux minorités qui conduiront les basques à mener un combat clandestin à l'origine du second nationalisme basque. Celui-ci prendra la forme d'une organisation politique nationaliste et clandestine, E.T.A*, qui nait en 1952 au Pays basque espagnol et qui s'engagera dans

---

[1] Consulté sur Gallica : https : //gallica.bnf.fr/ark : /12148/bpt6k6209777f ? rk=85837 ; 2.

[2] Jean-Louis Davant, « Le pré-nationalisme basque dans Goyhenetche », dans Goyhenetche Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque* […], 2005, *op. cit*., pp. 295-301.

[3] Chaho, Augustin, Biarritz : *Entre les Pyrénées et les océans*, Bayonne : A. Andréossy, 1855. Consulté sur Gallica : https : //gallica.bnf.fr/ark : /12148/bpt6k65170248 ? rk=21459 ; 2

[4] Chaho, Augustin*, Études grammaticales sur la langue euskarienne,* Paris : A. Bertrand, 1836. Consulté sur Gallica : https : //gallica.bnf.fr/ark : /12148/bpt6k96578403.r=augustin%20chaho ? rk=64378 ; 0

[5] Davant, Jean-Louis, *Histoire du peuple basque*, 2007, *op. cit.,* pp.79-81.

[6] Fontaine, André, *La guerre froide, 1917 – 1991*, Points Histoire 353, Paris : Éd. de la Martinière, 2006.

la lutte armée dix ans plus tard[1]. Ces nouvelles perspectives nationalistes qui éludent la référence à la religion et s'inspirent des thèses marxistes-léninistes[2], se diffuseront en Iparralde par l'intermédiaire d'organisations politiques parallèles comme « Enbata » en 1963. Parmi les réfugiés espagnols en France suite à la guerre civile nombre de Basques participeront activement au maintien de leur cause nationaliste basque en s'engageant politiquement ou en mobilisant des symboles lors de rassemblements tels que les « jours de la patrie basque » [3]. La mort du « Caudillo » [4] le 20 Novembre 1975 ouvre la voie à la reconnaissance en 1979 de la communauté autonome basque ou « Euskadi » et la pérennisation d'institutions basques ce qui n'endiguera pas toutefois le mouvement nationaliste, ni sa lutte armée.

La formalisation politique et nationaliste se construit donc en réaction à la structuration des États-nations français et espagnols et fabrique une *frontière* par l'éveil des consciences basques et non-basques sur la volonté de reconnaissance de la minorité basque. D'autre part, l'expression nationaliste basque fixe des symboles identitaires et contribue à faire de la culture un élément saillant de mobilisation pour revendiquer une unité et le droit à une singularité.

2.3. **La prégnance du *culturel* dans l'expression en *valeur* du processus de frontièrisation au Pays basque français.**

À la fin de l'année 1914 et en plus de quarante ans, la Troisième République française a fini d'achever la cohésion nationale en forgeant un sentiment collectif d'appartenance désormais largement partagé par l'ensemble des français. Cette entreprise d'unification repose également sur l'usage de symboles pour créer et maintenir une mémoire nationale comme le « 14 juillet » jour anniversaire de la Nation, dont la célébration débute en 1880 ou la « Marseillaise » érigée en hymne en 1879 pour créer et entretenir une mémoire nationale. Ce centralisme étatique et national ne laisse que peu de

---

[1] Jauréguiberry, Francis, *Question nationale et mouvements sociaux en pays basque*, Questions contemporaines, Paris : L'Harmattan, 2007, pp.175-252.

[2] Pour E.T.A principalement dont le drapeau ne fait plus référence ni à l'Ikurriña ni à la religion catholique.

[3] Aberri Eguna en Basque

[4] Surnom donné à Francisco Franco.

place aux minorités régionales et met en place un processus d'acculturation auquel les Basques n'échappent pas[1]. Pour autant, la Troisième République ouvre des espaces de liberté inédits[2] comme le droit d'association et la liberté de la presse, respectivement en 1881 et 1901, qui vont permettre et favoriser l'expression culturelle et politique basque. Ainsi, des associations comme « Eskualzaleen Biltzarra » [3] créée en 1902 regroupe des sections d'étudiants basques avec des antennes à Paris, en Pays basque nord et sud et diffuse un projet de sauvegarde de la langue basque. Même si sa ligne politique reste très partagée[4] et se détachera du nationalisme formel d'Arana, « Eskualzaleen » Biltzarra symbolise les mobilisations culturelles à des fins identitaires. Les connexions entre le sud et le nord se feront également dans les années quarante mais aussi après-guerre, nous l'avons évoqué, par le truchement des réfugiés basques espagnols qui s'appuieront sur la promotion de la langue mais aussi des Danses traditionnelles[5] pour défendre, maintenir et diffuser l'identité basque. Leur influence sera très visible également au sein d' « Eskualdun Gazteen Batasuna » [6] qui fédèrera des groupes de Danses traditionnelles ou d'autres associations de défense de la langue et contribueront à leur tour à relier Pays basque sud et nord[7].

Le Pays basque en tant qu'aire culturelle se définit et se désigne aussi bien sûr par l'usage d'une langue commune, l'Euskara, bien que celle-ci soit composée de plusieurs variantes et dialectes locaux. Élément consubstantiel de la basquité, la revendication basque autonomiste ou séparatiste fait le lien entre *frontière* linguistique et *frontière*

---

[1] Peio Etcheverry Ainchart, « Le Pays basque et les tentatives de construction nationale » dans Goyhenetche, Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque* […], 2005, *op. cit*., p. 281.

[2] Mayeur, Jean Marie, *La vie politique sous la Troisième République* : *1870-1940*, Points. Histoire H73, Paris : Éditions du Seuil, 1984.

[3] Voir aussi Eugène Goyheneche, *Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, 1979, *op. cit*., p. 553

[4] Selon Jean Goyheneche, l'association se situe entre revendication provincialiste française et pensée basquisante. « Les origines sociales et historiques de l'association Eskualzaleen Biltzarra, 1893-1913 », *Bulletin du musée basque*, n°135, 1993, pp. 1-68, p. 34.

[5] Comme le groupe Elaï Elaï du chorégraphe Segundo Olaeta. Nous y reviendrons.

[6] Fédération de la jeunesse basque

[7] Larronde Jean-Claude, *La culture basque sous l'occupation*, Bayonne : Ikaskuntza Faculté Pluridisciplinaire, 1997, pp. 221-229.

politico-administrative[1] qui s'est heurtée à la politique unificatrice républicaine par l'imposition du français sur tout le territoire « national ».

Dominé par la situation de diglossie et du français comme langue « nationale », une politique contre l'euskara a installé dans les écoles de la République au Pays basque des formes de stigmatisation envers les élèves surpris en train de parler le Basque comme de tenir un bout de bois dans la main ou une craie dans la bouche, pratiques qui perdureront jusque dans les années cinquante[2]. Il faudra attendre 1969 pour que soit créé le premier « Ikastola » - établissement scolaire en langue basque - et 1982 pour le début des conventions avec l'éducation nationale. Cette timide reconnaissance de l'état français accompagne les efforts entrepris par des associations dispensant des cours pour des adultes comme « A.E.K » * depuis le milieu des années soixante.

La *frontière* s'indexe donc au Pays basque par sa situation géographique et la configuration d'ilots ethnoculturels et politiques soumis à des luttes d'influences. La fin du XIXème siècle marque le début de l'identification du Pays basque comme une réalité culturelle et politique objective par les Espagnols et les Français mais également par les Basques eux-mêmes. La naissance d'un sentiment d'appartenance collective basque dépasse l'échelle des provinces par le marquage symbolique d'un patrimoine culturel doublé d'une affirmation nationaliste ayant débuté à la fin du XIXème siècle et qui se renouvellera au début des années cinquante. Respectant la dynamique de tout processus nationaliste, ceux-ci installent des *limites*[3] précises au Pays basque qui ne représentait alors qu'une mosaïque de « pays «.

Conjointement, la France se construit véritablement et durablement comme Nation à partir de 1870[4] sur la base d'un centralisme républicain qui s'impose face aux

---

[1] Viaut, Alain, « La frontière linguistique de la ligne à l'espace : éléments pour une schématisation », *Glottopol*, n° 4, 2004, pp.6-22, p.19.

[2] Peio Etcheverry Ainchart, « Le Pays basque et les tentatives de construction nationale » dans Goyhenetche, Manex, dir., *Histoire générale du Pays Basque* […], 2005, *op. cit.,* pp. 275-287.

[3] Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002 (1983), *op. cit.,* p.21.

[4] Pour l'historien américain Eugen Weber, le concept de nation n'est pas applicable à la France de 1870. Weber, Eugen Joseph, *La fin des terroirs* […], 2011(1976), *op. cit.,* p. 575.

solidarités et allégeances régionales par le constant rappel à la mémoire révolutionnaire[1]. De plus, la construction des identités nationales repose sur une mobilisation culturelle qui « illustre la nation » [2] et favorise son horizontalité la définissant en communauté politique imaginée[3]. Les régions sont désormais considérées comme des entités infra-étatiques et nourrissant une bigarrure nationale ; elles vont paradoxalement acquérir une visibilité voire une reconnaissance par le regard « étranger » porté sur elles et notamment celle de leur culture *exotique* largement mis en avant par le mouvement littéraire et artistique romantique[4].

3. Fabrication d'une exomémoire. Le Pays basque inventé et catégorisé par les « autres » depuis la fin du XIXe siècle.

3.1. L'exotisme régional ou le rôle du tourisme dans la diffusion d'une altérité culturelle et ethnique.

La *frontière* s'énonce et s'instruit à travers des situations de « contact » [5] par la mise en présence d'une communauté autochtone et allochtone mais aussi entre une communauté et un regard exogène porté sur elle soit par des individus hors du Pays basque ou installés provisoirement ou durablement. Ces contacts et cette vision construisent le différentiel basque et favorisent la naissance, la perpétuation de rapports sociaux ethniques et une altérité, en l'occurrence basque.

---

[1] Ford, Caroline C. *Creating the Nation in Provincial France*: *Religion and Political Identity in Brittany*. Princeton, N.J : Princeton University Press, 1993 cité par Xavier Itzaina, « Les politisations plurielles de la société basque à la fin du XIXème siècle » Goyhenetche, Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5* […], 2005, *op. cit.,* pp.223-239, p. 228.

[2] Voir à ce sujet les développements d'Anne Marie Thiesse. « La nation illustrée », *La création des identités nationales* […], 2001, *op. cit.,* pp. 189-237

[3] Notamment par la presse et le roman. Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002 (1983), *op. cit.,* p. 37.

[4] Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds*., Histoire culturelle de la France.* […], 2005, *op. cit*., pp.100-104.

[5] Les théories interactionnistes de l'ethnicité démontrent l'articulation des affinités intra-ethniques aux oppositions symboliques et sociales entre les groupes, les cultures étant considérées comme des ressources pour faire « face » à un environnement ou des jugements hostiles ou incertains. Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth. *Théories de l'ethnicité* […], 2012, *op. cit.,* p. 132.

Dès lors, le Pays basque français se fait connaître et se constitue par une fixité entretenue par une mise en visibilité asymétrique d'attributs qui, sans définir la basquité dans sa complexité, participe d'une objectivation et à sa délimitation concrète.

L'attrait pour la côte basque et la vogue des plaisirs de la mer[1] vont séduire une nouvelle population principalement parisienne qui va contribuer à typifier le Pays basque mais aussi à le situer et à le délimiter dès le milieu du XIXème siècle. La renommée du Pays basque née sur la côte labourdine avec Biarritz pour épicentre annonce le tourisme de masse du XXème siècle. La ville balnéaire va servir de refuge à des aristocrates Espagnols pour des activités touristiques comme l'illustre famille Montijo qui y séjournera de 1853 à 1868 en même temps qu'une grande aristocratie européenne qui s'amplifiera lorsqu'Eugénie de Montijo deviendra impératrice des français par son mariage avec Napoléon III en 1853[2]. Cette présence aristocratique se matérialise par la construction en 1854 d'une villa somptueuse à Biarritz - dite villa Eugénie[3]. Biarritz devient donc un lieu de villégiature pour l'impératrice et donne au Pays basque une consistance et une résonnance internationale notamment par l'intermédiaire de grandes réceptions offertes aux aristocrates, hommes politiques et diplomates étrangers, à l'image d'Otto Von Bismarck en octobre 1865, futur chancelier d'Allemagne.

Cette nouvelle popularité de la côte attira aussi des personnalités célèbres de la littérature française tels que Stendhal, Théophile Gautier, Victor Hugo, Edmond Rostand, Gustave Flaubert, Ernest Renan ou encore Prosper Mérimée très proche de l'impératrice Eugénie[4]. La présence et les œuvres de romanciers dont Pierre Loti est le plus connu en son temps participent aussi d'une idéalisation du Pays basque et de la fixité de ses attributs culturels.

---

[1] Voir notamment Corbin, Alain, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris : Flammarion, 2009 (1995).

[2] Le choix de Biarritz se situe principalement dans sa situation géographique de Biarritz qui permet aussi à l'impératrice de rester en contact avec son Espagne natale comme le précise Frédéric Loliée en 1905 dans *La vie d'une impératrice Eugénie de Montijo. D'après des mémoires de cour inédits.* Paris : F. Juven, 1905, p. 179.

[3] Précisions sur la villa Eugénie

[4] Lacourt-Gayet Georges, *L'impératrice Eugénie,* Paris : éditions Albert Morancé, 1925, p.52.

3.1.1. Fonction du roman dans la diffusion d'une basquité et de l'importance donnée aux cultures physiques traditionnelles basques. Focus sur « Ramuntcho[1] » du romancier français Pierre Loti en 1897.

Le roman de Pierre Loti édité en 1897 mérite que nous nous y attardions dans la mesure où il révèle la façon dont le Pays basque se « voit » et se « catégorise » de l'extérieur. Il participe du processus de *frontièrisation* par une fixité des représentations et des attributs culturels dont on retrouve toute l'influence encore aujourd'hui comme le précise l'anthropologue Aitzpéa Leizaola[2].

Académicien, militaire et écrivain français de renom Pierre Loti mêle voyages et récits qui s'inscrivent dans un romanesque post-romantique caractérisé par l'expression du moi et des thèmes qui évoquent la mélancolie, l'amour mais aussi l'exotisme ou le « pittoresque ». Il souhaite donner à ses œuvres cette dimension romanesque par une recherche d'authenticité et un goût pour un exotisme vécu mais idéalisé dans des romans à large diffusion[3]. Pierre Loti contribua également à façonner et diffuser une image rurale voire intemporelle du Pays basque grâce au succès de Ramuntcho, du nom du jeune héros, contrebandier et joueur de Pelote. Courant littéraire et culturel, le romantisme s'oppose au rationalisme hérité des Lumières[4] prolongé par un autre courant majeur, le positivisme, qui accompagne les mutations sociales, économiques et scientifiques dans les sociétés occidentales. Dans son roman, Pierre Loti fait transparaître ses inquiétudes sur les transformations sociétales en cours *:*

« *Sur ce vaste soulèvement qui s'appelle Pyrénées, on sentait peut-être planer quelque chose qui était l'âme finissante de cette race.* »[5]

---

[1] Loti, Pierre, *Ramuntcho*, Paris : Gallimard, Collection Folio,1989 (1897).

[2] Leizaola, Aitzpea, « Le Pays basque au regard des autres », *Ethnologie française* vol. 32, nº 3, 2002, pp. 429-38, p. 429.

[3] Parmi les ouvrages les plus célèbres de Pierre Loti : *Aziyadé* (1879), *Mon frère Yves* (1883), *Pêcheurs d'Islande* (1886), *Vers Hispahan* et *Les désenchantées* (1906).

[4] Ferry, Luc, *Philosophie du progrès : le romantisme contre les Lumières*, 2013, *op. cit*.

[5] Loti, Pierre, *Ramuntcho,* 1989 (1897), *op. cit,* p. 54.

Dans ce roman, à la diffusion nationale, les cultures physiques traditionnelles tiennent une place centrale dans pas moins de trente pages pour marquer les liens qu'entretiennent les Basques en communauté avec une culture ludique, la religion et les Danses toutes présentées et définies en *héritages*.

« *Trois heures. C'est l'heure où finissent les vêpres chantées, dernier office du jour* […]. *C'est l'heure où vont commencer les jeux, les Danses, la Pelote et le fandango. Tout cela est traditionnel et immuable.* »[1]

Connu pour ses inspirations autobiographiques, Pierre Loti dans Ramuntcho n'échappe pas à cette règle et de fortes analogies existent entre le roman et ses propres expériences personnelles basques relatées dans son journal intime[2] qui révèlent toute l'importance qu'il donne aux cultures physiques. Pierre Loti n'est pas tout à fait étranger à la région puisqu'il achète une maison à Hendaye et y passe une partie de sa vie. Il va jusqu'à adopter les us et coutumes des Basques en assistant à des messes, en participant à des expéditions de contrebande, mais aussi en jouant lui-même à la Pelote.

Ce roman aura un succès fulgurant avec plus de soixante-dix éditions et deux adaptations au cinéma en 1918 et surtout en 1958 - réalisée par Pierre Schoendoerffer - assurant une double diffusion et un relais à la fonction mémorielle du livre. Mais sa valeur en tant qu'étude historique réside aussi dans sa fonction dans la construction d'un Pays basque mythifié, atemporel et rural, profondément attaché à des coutumes devenues *traditions*.

Élevée au rang de « *jeu national* »[3] et imbriquée dans le milieu culturel et coutumier tout au long du roman, la Pelote donne au Pays basque les contours d'une communauté nationale. Pas moins de neuf pages[4] célèbrent ce jeu et marquent ses

---

[1] *Ibid.,* p. 63

[2] Voir à ce sujet : Moulis André, « Genèse de Ramuntcho », *Littératures*, vol.12, n° 43, 1965, pp. 49-78.

[3] Loti, Pierre, *Ramuntcho,* 1989 (1897), *op. cit.,* pp. 53, 82.

[4] *Ibid.,* pp. 62-71.

rapports ténus entre la religion et le quotidien des communautés villageoises basques. Ainsi, un vicaire[1] se trouve totalement impliqué dans une partie de Pelote qui s'organise dans un temps dominical rythmé et immuable associant pratique religieuse et pratique physique. Cette combinaison s'incarne à travers ce personnage dépeint en tant que joueur mais qui ne se départit pas pour autant de son statut d'homme d'église en gardant sa soutane[2] lors de la partie. De plus, sa participation ne relève pas que de l'apparat et il est décrit comme « *l'un des beaux joueurs de la journée* » [3] avec « *des gestes athlétiques* » [4] soulignant encore la grande proximité entre la religion et la Pelote par la spécification de son adresse et de ses qualités physiques au service d'un jeu dont on comprend qu'il en est un habitué. Cette essentialisation des modes de vie se retrouve aussi dans la description des espaces et des lieux qui forment un ensemble homogène et animé par une ferveur collective *:*

« […] *villages basques, groupés tous autour de ces deux choses qui en sont le cœur et en symbolisent la vie : l'église et le jeu de paume* »[5]

La caractérisation du village comme milieu ethnique se conjugue et se double aussi en le présentant également en milieu technique Fort de ses analyses en tant qu'observateur et pratiquant, Pierre Loti s'attache à décrire avec force détails comment ces jeux s'organisent et se définissent toujours dans une permanence. Il évoque ainsi le jeu de Blaid*,* jeu indirect nécessitant l'usage d'un Fronton se substituant à une forme plus ancienne, le Rebot*,* jeu direct opposant deux équipes. La précision des termes concernant le règlement comme le « but », le « refil » ou le décompte spécifique des points[6] s'ajoute à celui concernant l'instrumentation. Sans la nommer, il décrit

[1] Homme d'église qui occupe la fonction de « prêtre-adjoint ».

[2] *Ibid.,* pp. 65-66.

[3] *Ibid.,* p.66.

[4] *Ibid.,* p. 66.

[5] *Ibid.,* p. 81.

[6] *Ibid.,* pp. 67, 70.

parfaitement le Chistera* mais aussi la composition des pelotes utilisées pendant la partie[1].

Cette description s'étend aussi aux relations et aux représentations collectives générées par cette partie de Pelote précisément par la mobilisation et la captation de l'ensemble de la communauté villageoise, hommes et femmes confondus. Pour autant, si la cohésion communautaire n'est jamais remise en cause, il montre bien une séparation des sexes dans la société traditionnelle basque notamment dans les Danses « officielles » à l'occasion des carnavals dansés[2]. Concernant la Pelote, les paris restent réservés aux hommes et les femmes impliquées dans ce jeu, ne le sont qu'à travers un rôle de spectatrices lors des parties « officielles » ou des entraînements[3]. Les Danses se présentent aussi comme des éléments culturels basques intangibles notamment par la pratique du Fandango* ainsi que l'usage d'objets usuels comme les espadrilles et le béret devenus des marqueurs communautaires.

Pierre Loti participe d'une essentialisation voire d'une racialisation[4] des pays et des régions qu'il explore et met en scène dans ses romans. Sensible aux transformations du monde en cours, il vante les traditions et l'authenticité des rapports humains dans des sociétés qui « résistent » aux changements. Pour cela, il caractérise, en les figeant, milieu ethnique et milieu technique mais il n'hésite pas non plus à différencier les hommes autour de la notion de « race » très en vogue à cette époque[5]. Ainsi, le Basque répondrait à des caractéristiques psychiques comme l'attachement à ses traditions et à la religion mais aussi à des caractéristiques physiques *:*

---

[1] *Ibid.,* p. 65.

[2] *Ibid.,* p. 101.

[3] *Ibid.,* p. 113.

[4] Voir à ce sujet les analyses de l'historienne Carole Reynaud-Paligot à l'occasion d'un entretien accordé à Eric Chaverou sur France culture. "*Le racialisme de Pierre Loti était partagé par les élites intellectuelles, scientifiques et politiques*" disponible sur le site de France culture : https : //www.franceculture.fr/histoire/

[5] Reynaud-Paligot, Carole, « Construction et circulation de la notion de « race » au cours du XIX[e] siècle », dans Bancel Nicolas, David Thomas, Thomas, Dominic, éds., *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, La Découverte, 2014, pp. 103-116.

« *Il avait le type basque accentué à l'excès ; des yeux trop rentrés sous l'arcade frontale ; des sourcils d'une rare longueur, dont les pointes [...] rejoignaient presque les cheveux aux tempes.* »[1]

D'autre part, homme de son temps, au cœur d'une Troisième République volontariste et construite sur des référents nationaux, Pierre Loti ne fait jamais cas d'une « nation basque » qui rapprocherait les Basques du sud et ceux du nord. Au contraire, il distingue toujours les Basques par leur localisation par rapport à la chaîne pyrénéenne et mentionne toujours la France et l'Espagne. Ainsi, le Pays basque dans *Ramuntcho*[2] reste totalement intégré à la France et le désir autonomiste par l'affirmation d'une Nation basque réunissant les sept provinces n'est jamais évoqué. Par exemple, les rencontres entre Basques du sud et Basques du nord relèvent d'un affrontement « international » entre français et espagnols[3], clairement désignés comme appartenant à des nations distinctes. Cette séparation du Pays basque se retrouve aussi lors des descriptions du paysage montagneux et de ses « *cimes françaises et espagnoles* » [4]. Pour autant et toujours à travers le biais du jeu de Pelote il dépeint les Basques comme une communauté dont le sentiment d'appartenance et le partage absolu d'attributs culturels - notamment la langue et les cultures physiques - la différencie des autres français nommés « *étrangers de France* »[5], distinction que l'on retrouve dans d'autres productions culturelles du début du XXème siècle.

[1] Loti, Pierre, *Ramuntcho,* 1989 (1897), *op. cit.,* p. 42.

[2] Voir annexe 86, p. 79.

[3] *Ibid.,* p. 128.

[4] *Ibid.,* p. 188.

[5] *Ibid.,* p. 81.

3.1.2. La bande dessinée comme représentation régionale et essentialisée du Pays basque au début du XXème siècle. La région entre subsumption et identification.

La re-découverte des régions françaises par le tourisme mais aussi par des scientifiques au début du XXème siècle contribue à fixer par un regard exogène un Pays basque comme sous-ensemble national et à l'identifier par des représentations et des attributions catégorielles externes. À cette époque la publication de revues entièrement dédiées au tourisme et aux charmes des régions témoigne de cet intérêt nouveau qui les singularisent aussi par leur folklorisation. La revue *Pyrénées et Océan* par exemple éditée de 1905 à 1932 comporte une « *chronique mondaine du baigneur et du touriste* »[1] et se présente comme « *l'organe des stations thermales et des bains de mers* » [2] en partenariat avec tous les casinos du littoral et de la chaîne pyrénéenne.

Dans un tout autre support, les *Aventures de Bécassine*, gouvernante et anti-héroïne bretonne mise en scène dans une bande dessinée à l'audience nationale lancée en 1905 par Jacqueline Rivière et dessinée par Joseph Pinchon[3] s'inscrit dans le même mouvement. La bande dessinée en général et cet épisode des aventures de Bécassine en particulier se révèlent être des indicateurs sur les représentations et les usages culturels dans la société française à cette époque[4]. Dans l'opus n° 12, le Pays basque[5] se dévoile donc lors d'un séjour collectif de cette petite gouvernante et de sa maîtresse pour des raisons médicales qui nécessitent un séjour dans une région côtière recommandée pour son soleil et son « grand air » [6]. Bécassine découvre ce « pays » caractérisé par son

[1] Voir annexe 2, p. 6.

[2] *Ibid.*

[3] Puis Maurice Languereau à partir de 1913.

[4] Pascal Ory explique que les aventures de Bécassine « *nous parlent d'aujourd'hui* » notamment sur la façon de désigner un « *autre* ». Voir notamment l'entretien accordé à l'émission « La grande table » avec Benoit Poladyles le 20 juin 2018 sur France Culture. Il rappelle également les menaces de certains nationalistes bretons contre la sortie du film tiré de la bande-dessinée en 1939.

[5] Rivière, Pascale et Pinson, Philippe, *Bécassine au Pays basque,* Gautier Langereau, 1925. Voir annexe 85, pp. 169-178 comportant plusieurs extraits des pages citées ci-après.

[6] À cette époque les cures thermales sont en vogue et le « grand air » est recommandé par les médecins notamment dans la lutte pour la tuberculose.

paysage pittoresque bien sûr mais aussi par l'accent[1] des Basques, leurs tenues vestimentaires[2], la gastronomie[3] mais surtout les cultures physiques qui occupent là aussi une place centrale dans l'ouvrage. Pelote, Danses, échasses - autant de manifestations singulières de la motricité qui « appartiennent » aux Basques et à travers lesquelles, en s'y confrontant, Bécassine prend part à la diffusion d'un Pays basque essentialisé par sa matérialité.

Les cultures physiques sont les éléments culturels les plus représentés dans la bande dessinée avec pas moins de cinq activités en démonstration ou testées par les différents personnages *:* Pelote, Corrida (appelée course landaise), Jeu de quilles, Natation de sauvetage et Echasses pour les Landes. L'auteure s'attarde le plus sur la Pelote basque à travers laquelle s'opère le rapprochement des deux personnages principaux, Bécassine et monsieur Proey-Minans, découvrant ensemble le Jeu et faisant converger deux regards différents sur une pratique partagée par toute la communauté basque[4]. En la testant, Bécassine avec toute sa candeur donne au jeu cette simplicité incarnée par des villageois basques qui s'adonnent à des pratiques authentiques par leur autochtonies. Elle fait l'expérience de la Pelote en étant tour à tour spectatrice, mise à contribution pour « *décrampir* »[5] le champion puis en pratiquant elle-même contre le mur de la mairie. La Pelote se situe au cœur des sociabilités basques et à travers elle s'agrègent d'autres scènes qui évoquent explicitement la religiosité des Basques mais aussi leur intégration dans l'organisation politique française et leur ouverture sur les autres français. En effet, la partie de Pelote est interrompue par les cloches de l'église appelant à la messe et à laquelle toute la communauté assiste avec, bien soulignée, une séparation stricte des sexes à la différence de Paris dépeinte comme une ville ayant perdu le sens des traditions[6]. L'épisode de la Pelote contribue à montrer les Basques intégrés dans la « grande patrie » lorsque Bécassine interrompt une réunion pour des élections à un conseil

---

[1] *Ibid.,* pp. 18, 23

[2] Le béret, la Cinta*, le Makhila*

[3] *Ibid.,* p. 48.

[4] *Ibid.,* pp. 38-49.

[5] L'usage de ce terme évoque des techniques connues des seuls joueurs de Main nue* et prouve également que l'ouvrage repose sur des recherches étayées sur le Pays basque.

[6] *Ibid.,* p. 40.

d'arrondissement montrant des Basques non soumis à un système juridique local[1]. La petite gouvernante s'entretient d'ailleurs à ce sujet avec le champion de Pelote à ce sujet qui répond que la politique « *ne l'intéresse guère* »[2] et qu'il votera pour le candidat qui est un bon joueur de Pelote, sous-entendant une fois de plus le « bon sens » typique des Basques ruraux. Cette authenticité et cette simplicité, preuves de qualités morales, transparaissent à travers le jeu et contrastent avec « *l'hôtel du silence* » [3] fréquenté par de riches touristes majoritairement anglais et à la mondanité excessive.

D'autre part, la description et l'identification des individus se fait selon des critères physiques et ethniques à l'instar de ceux observés dans une salle d'attente d'un cabinet de médecin *:*

« *Personne d'aspect exotique au teint basané ou cuivré* […] *c'est un docteur pour rastaquouères.* »[4]

ou d'un joueur de Pelote *:*

« […] *avait une épaisse toison crépue surmontant une figure si basanée qu'on eut pu le prendre pour un mulâtre.* »[5]

[1] *Ibid.,* p. 44.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* p. 28.

[4] *Ibid.,* p. 6.

[5] *Ibid.,* p. 38.

Les différences au Pays basque sont également mises en avant par la distinction entre Basques et Gascons[1] ou encore en confrontant les Basques à des touristes trop « *étrangers* » [2] même s'ils restent les bienvenus par les responsables politiques[3].

Toutefois, l'auteure tient à distinguer deux Pays basques, l'un touristique et international sur la côte à Saint Jean-de -Luz et un autre plus profond et authentique habité uniquement par les Basques. En effet, de nombreuses nationalités[4] se côtoient dans la station balnéaire venus gouter aux charmes de la côte basque ce qui émeut Monsieur Proey-Minans, mari de la maîtresse de Bécassine, lui qui préside « *l'académie des Pays de France* » [5] et se donne pour objet la quête d'authenticité par « *la recherche des coutumes et traditions et légendes de nos provinces* »[6]. Ce personnage haut en couleurs offre un double regard sur le Pays basque par son « exploration régionale » et par sa dénonciation indirecte du tourisme, coupable de cacher cette authenticité qu'il est bien décidé à découvrir en quittant les hôtels et la côte pour l'intérieur du Pays et ses villages[7] et dans lesquels le contact avec les Basques sera des plus chaleureux. Le Pays basque typifié se révèle donc propice aux explorations de ce scientifique dont les objets portent sur les singularités régionales *:*

« […] *quel sujet plus beau pouvez-vous trouver que le Pays basque, si riche en vieilles coutumes* […] ».[8]

---

[1] *Ibid.,* p. 35.

[2] *Ibid.,* p. 55.

[3] *Ibid.,* p. 45.

[4] Italiens, roumains, anglais, suédois, turcs.

[5] *Ibid.,* p. 11.

[6] *Ibid.,* p. 11.

[7] Notamment le village de Loratzean (peut-être Sare).

[8] *Ibid.,* p. 12.

Une histoire des stéréotypes reste encore à faire explique l'historien français Thiery Gasnier[1] et notamment des stéréotypes sur et à travers les cultures physiques qui révèlent l'ethnicité dans le cas régional serions-nous tentés d'ajouter. Le Pays basque raconté et « regardé » permet une affirmation du stéréotype[2] mais aussi la diffusion d'une logique concrète de *mise en mémoire ethnique*. En effet, l'ouvrage réalisé par Jacqueline Rivière et Joseph Pinson se termine par le désir de Bécassine de garder des traces de son séjour[3] au Pays basque et chez les Basques. Pour cela, elle utilise la médiation des objets comme supports de mémoire ou *hypomnematon* que sont ses carnets personnels mais aussi en rassemblant des objets censés rappeler à la fois son expérience et la culture basque « typifiée ». Parmi ceux-ci le Chistera, offert par le joueur basque « Kusküildua » [4], occupe une place centrale autour de laquelle « Makhila[5] », carte postale et tambour sont disposés *:*

« *J'ai accroché la chistera dans ma chambre, j'ai disposé autour les autres souvenirs* […] *tandis que je mets la dernière main à mes Mémoires* […] *en pensant à ce cher Pays basque,* […] *où je n'ai rencontré que des gens gentils et aimables.* »[6]

D'autre part, la présence du personnage du savant « Proey-Minans » évoque des travaux qui se développent à la fin du XIXème siècle, période rappelle Jacques Revel, qui redécouvre ou réinvente la puissance de la « tradition locale » [7] par une caractérologie des régions françaises. « *L'académie des pays de France* » que préside Proey-Minans témoigne bien de la façon dont sont considérées les régions *:* provinces ou petites patries

---

[1] Gasnier, Thierry, « Le local » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire* […]*, tome 3,* 2004, *op. cit*., p. 3469.

[2] Mais aussi sa « dilution », *ibid.,* p. 3443.

[3] *Ibid.,* p. 63.

[4] Littéralement le frisé. *Ibid.,* p. 38.

[5] Le Makhila est un bâton de marche qui a acquis le statut d'objets « symbole » du Pays basque avec des procédés de fabrication très codifiés et localisés.

[6] *Ibid*., p.63.

[7] Revel, Jacques, « La région » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire* […]*,* tome 3*,* 2003, *op. cit*., p. 2931

subsumées par l'entité française que rappelle la présence du drapeau tricolore sur la mairie en face du Fronton …et l'absence du drapeau basque, voire de la Croix basque[1].

En effet, de 1870 à 1914 on assiste au développement des ethnographies régionales et de sociétés historiques[2] et paradoxalement sous la Troisième République, le *local* devient un des fondements de la définition de la France et « *toute approche de la France passe par l'inventaire de son infinie diversité* » [3]. Outre la création de Sociétés savantes regroupant scientifiques et passionnés dans des champs aussi variés que l'ethnologie, les arts ou la littérature[4], sont fondées la Fédération régionaliste française par Jean Charles Brun en 1900 et la « Société des traditions populaires » par Paul Sébillot en 1885 ainsi qu'une revue éponyme. Ainsi, un large mouvement de collecte des traditions locales voit le jour avec par exemple le répertoriage de toutes les fêtes patronales au Pays basque en 1884 par le linguiste Julien Vinson dans l'Almanach des traditions populaires[5].

Dans ce même élan pluridisciplinaire, le sud-ouest de la France ne sera pas en reste avec la création en 1890 de la *Revue des Pyrénées et de la France méridionale* présentée comme l'organe de « l'Association pyrénéenne » [6] et de « l'Union des sociétés savantes du midi ». Pour éviter toute récupération mais aussi pour ne pas être accusée de servir de support ni de caution à telle ou telle revendication régionaliste, le périmètre géographique reste très large et la nature scientifique de l'association garantit un apolitisme rappelé dans le premier numéro[7] en 1889. D'autre part, en 1893, la revue met

---

[1] Dont une des lignes verticales habituellement surmontées par une croix basque se voit remplacée par un drapeau sans couleur mais à trois bandes évoquant le drapeau tricolore français et la présence dans le public d'un gendarme, enthousiaste et visiblement connaisseur par les explications qu'il semble donner sur les subtilités du jeu à la jeune bretonne. *Ibid*., p. 41.

[2] Gasnier, Thierry, « Le local » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire* […], tome 3*,* 2004, *op. cit*., p. 3456.

[3] *Ibid.,* p. 3457.

[4] Comme la *revue régionaliste des Pyrénées* créée en 1890. Voir annexe 3, p. 7.

[5] Vinson, Julien, « Egunaria eskaraz emana, Calendrier basque et indication des fêtes patronales de quelques localités », *Almanach des traditions populaires »,* Paris : Maisonneuve, 1884.

[6] Créée en 1888 par Dr Félix Garrigou et Julien Sacaze. Elle sera publiée jusqu'en 1914 à raison d'un numéro en moyenne par an.

[7] Préambule, « Association Pyrénéenne. Son but », *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, Toulouse, Privat,1889.

à l'honneur les « Fêtes basques » organisées à Ustaritz le 19 septembre 1893[1] qui reprennent le modèle des fêtes basques célébrées en Espagne et présentent dans un condensé festif tous les attributs d'une région et des Basques définis et désignés en communauté. Pour l'auteur[2], ces fêtes organisées par « l'Association Labourdine » représentent un conservatoire de pratiques culturelles toujours rattachées à une France menacée par des mutations générées par la modernisation industrielle. Ces fêtes agiraient donc comme de nécessaires *rétentions* associées à une action *protentionnelle* de sauvegarde mais dans le cadre national *:*

« […] *l'association a surtout pour but de conserver intacts, dans ce siècle où la vapeur et l'électricité opèrent de si profondes transformations, et ne pas laisser tomber dans l'oubli les coutumes, les chants populaires basques qui donnent à notre cher pays un cachet, une originalité qu'on ne trouve pas ailleurs.* »[3]

Ces fêtes donnent lieu à des concours de Danse et précisément de « saut basque » dans lesquels des Danseurs labourdins[4] de générations différentes exécutent tout un répertoire de technique de Danses jugés par un jury lui-même composé de spécialistes basques. En dépit de cette surreprésentation basque, les fêtes et l'association labourdine s'inscrivent toujours dans le périmètre français comme l'atteste la référence à la patrie ou la nation par la demande de son président le docteur Guilbaux, lui-même républicain, auprès de la section d'anthropologie de l'Association scientifique de France pour instituer des fêtes basques annuelles *:*

[1] *Ibid.,* pp. 568-573, p. 568.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] De la province du Labourd.

« […] *dont l'exécution serait de nature à ajouter une page de plus à notre histoire nationale* »[1].

« *On félicita avec effusion les organisateurs des fêtes et vraiment c'est une justice à leur rendre qu'ils avaient bien mérité de la petite et de la grande patrie.* »[2]

Ainsi, l'organisation de ces fêtes entre 1851 et le premier quart du XXème siècle place la culture basque et principalement les Danses et la Pelote au cœur d'enjeux politiques notamment entre le scientifique Antoine d'Abbadie - qui créa les « Fêtes de la tradition » - et Julien Vinson et Martin Guilbeaux[3] avec leurs propres fêtes organisées en réaction et dans des perspectives républicaines à partir de 1893 à Ustaritz. La *frontière,* dans plusieurs expressions et par usage culturel, s'énonce bien par *indexation* à la réalité politique française qui affirme la République avec vigueur notamment entre 1870 et 1940.

3.1.3. Le rôle de la télévision dans l'attribution catégorielle externe. Le cas des documentaires sur le Pays basque du cinéaste américain Orson Welles en 1955.

Le phénomène de catégorisation et d'identification ne se destine pas uniquement aux régions françaises comme le prouvent les expositions universelles dans lesquelles sont présentés des costumes, des objets usuels qui ont pour fonction de répertorier voire

[1] Courrier de Martin Guilbaux, *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, Toulouse, Privat, 1893, tome 5, p. 461.

[2] Emile Cartailhac, « Quelques notes sur les Basques », *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, 1893, pp. 58-79, p.79. Voir annexe 4, p. 8-9.

[3] Notons que selon Pierre Bidart les positions de Martin Guilbeaux nourrissait une ambigüité relevée chez ses propres compagnons républicains notamment lors de l'organisation d'un colloque dans lequel seuls des Basques devaient être présents et l'Euskara seule langue parlée. Voir Bidart, Pierre, *La singularité basque* […]*, op. cit.* pp. 203-204. Martin Guilbeaux fut aussi à l'origine de la création de l'association « Euskualzaleen Biltzarra » déjà évoquée.

de subordonner les groupes humains par leur patrimoine culturel[1]. En France, sous la Troisième République on assiste aussi à l'ouverture du Musée des arts et traditions populaires, au premier congrès de folklore et en mai 1938 à une commission des Arts et traditions populaires au Ministère de l'Éducation nationale[2]. Cette catégorisation instruit la *frontière* en formant un « nous », ici français, et en créant un « autre » par la mise en visibilité d'attributs culturels étrangers ou extra métropolitains.

Les Basques peuvent aussi être l'objet d'une attribution catégorielle externe par un regard allochtone et non-français sur leurs singularités culturelles et précisément ludosportive à travers des films et des documentaires. C'est le cas du célèbre metteur en scène américain Orson Welles qui réalisa deux documentaires à très large diffusion pour le compte de la B.B.C[3] en 1955 sur les Basques, le Pays basque et la Pelote, illustrant aussi le regard de « l'autre » qui catégorise et marque une différence ou du moins l'entretient. Déjà célèbre, Orson Welles par l'entremise de journalistes américains et amis installés au Pays basque[4] pose sa caméra dans plusieurs localités. Saisissant, ce documentaire se construit sur la superposition de son regard d'Orson Welles aux analyses d'une amie journaliste et sa mise en scène comme un ethnologue flâneur face à des scènes basques typifiées et présentées par un jeune Basco-américain de onze ans, fils de cette famille installée au Pays basque. Avec beaucoup de truculence, Orson Welles donne aux cultures physiques traditionnelles une part centrale et notamment à la Pelote qui fait l'objet d'un récit particulier et apparaît sous le regard jumelé du réalisateur flanqué de son jeune compatriote. À l'occasion de leurs échanges, le jeune américain déclare ne pas être très habile à ce jeu ce qui fera dire à Orson Welles « *qu'il faut être né basque pour*

[1] Voir à ce sujet « les musées patriotiques » et « exhibitions identitaires » dans Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales* […], 2001, *op. cit.,* pp. 204-210, 201-204.

[2] Michel, Youenn. « Des " petites patries " aux " patrimoines culturels " : un siècle de discours scolaires sur les identités régionales en France (1880-1980) », *Carrefours de l'éducation*, vol. 38, n°2, 2014, pp. 15-31.

[3] En 1955, la société anglaise Associated-Rediffusion propose à Orson Welles de diriger une série de documentaires pour la BBC. « Around the world ». Deux épisodes sont entièrement consacrés aux Basques, au Pays basque et à la Pelote.

[4] Lael Wertenbaker, journaliste de Times magazine.

devenir un bon joueur de Pelote » [1] lui assignant ainsi une représentation *naturalisée*[2]. Il montre également comment toutes les générations, masculines, s'impliquent dans ce jeu dès le plus jeune âge jusqu'à l'âge adulte, prêtres et vicaires compris. En relatant des parties informelles ou rencontres structurées, Orson Welles détaille certaines modalités du jeu de Pelote comme le Rebot, la Main nue, le jeu de Pala ou celui du Yoko Garbi, le « jeu pur ». Très renseigné, il insiste sur les objets qui permettent une identification comme le Chistera, la pelote elle-même par sa sonorité, le butoir ou encore les points chantés dans la spécialité du Rebot pour marquer une ancestralité des techniques et donc du Pays basque. Cette mise en visibilité de l'usage pluriséculaire de la Pelote se retrouve aussi par une longue évocation du joueur- héros, Perkain, dont la légende perpétuée inscrit une nouvelle fois la Pelote dans un héritage particulier, voire primordialisé. Les hommes et leurs cultures physiques traditionnelles devant faire « communauté », les joueurs de Pelote en démonstration sont montrés aussi en tant que danseurs de Fandango* dont Orson Welles rappelle l'importance pour les Basques, tout autant que le jeu de Pelote.

Le réalisateur américain souhaite également montrer les Basques et le Pays basque comme des sujets indépendants et sains par la proximité qu'ils entretiennent avec un jeu « non technologique » [3] mais aussi par leur rapport à une nature omniprésente *:* « *ils sont comme les paysages que l'on contemple* » [4]. S'interrogeant sur la moralité du progrès technologique et une vie facilitée par la machine aux États-Unis bien différente de celle des Basques à cette époque, Orson Welles justifie son choix pour les Basques qu'il décrit comme « *non civilisés* » [5] c'est à dire, pour le réalisateur, n'ayant pas de « *culture urbaine* » [6]. Ainsi, pour lui, le mode de vie des Basques mis en avant par sa simplicité et les valeurs qui s'en dégagent comme l'indépendance, la liberté mais aussi la discipline et la

[1] Welles, Orson, « Around the world », documentaire B.B.B.C, 1955, *op. cit.*

[2] Juteau, Danielle, « L'ethnicité Comme Rapport Social. », *Mots. Les Langages Du Politique*, n° 49, 1996, pp. 97-105, p. 98.

[3] À la différence des États-Unis ou de l'Angleterre dont les « divertissements assistés » comme la télévision prédit Orson Welles (avec une grande clairvoyance) entraîneront une « une crise morale » chez les jeunes américains qui perdent le contact avec la réalité et le bon sens généré par des activités non technologiques.

[4] Welles, Orson, « Around the world », documentaire B.B.B.C, 1955, *op. cit.*

[5] https : //www.ina.fr/video/AFE85004376/la-Pelote-basque-video.html

[6] *Ibid.*

« bonne éducation » [1], imposent le respect. Il les compare à des « *aborigènes* » [2], c'est à dire à un groupe humain ayant gardé une primitivité et un entre-soi par la langue et une « *fierté de leur passé* » [3] qui les protègeraient des transformations trop brutales de la société moderne *:*

« […] *ici, c'est un retour à la vie que nous aimions* […] *le basque n'appartient qu'à lui-même* »[4].

Notons que ce regard étranger et la typification du Pays basque recoupe en tous points celui de la télévision française de la même époque à travers les très sérieuses et respectées informations télévisées[5] de l'O.R.T.F* du 20 décembre 1951.

3.2. **Le regard allochtone et scientifique sur les Basques et le Pays basque.**

La production scientifique et allochtone contribue également à installer et nourrir la *frontière* notamment en identifiant et en primordialisant une singularité culturelle basque qui intègre largement les cultures physiques traditionnelles.

Wentworth Webster, prêtre anglican et anthropologue bien implanté au Pays basque[6] publie en 1901 un ouvrage[7] qui s'appuie sur un double prisme *:* les « *loisirs* » [8] et le regard « *étranger* » [9]. Membre des sociétés scientifiques et littéraires du sud-ouestil s'oppose à l'idée d'un Pays basque immuable[10] et souhaite démontrer les mutations en

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Actualités de l'ORTF. https : //www.ina.fr/video/AFE85004376/la-Pelote-basque-video.html

[6] Installé définitivement au Pays basque, il officia à Saint jean de Luz où il se lie d'amitié notamment avec Antoine d'Abbadie et Julien Vinson. Tous ses enfants parleront couramment le basque.

[7] Webster, Wentworth, *Les loisirs d'un étranger au Pays basque,* Chalon-sur-Saône : E. Bertrand, 1901.

[8] Par loisirs il entend description, observations scientifiques

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.,* p. 7.

cours par les nouveaux moyens de communication et les politiques d'unification menées par l'état pour imposer le Français[1]. Il étaye également ses affirmations en évoquant les disparitions de vieilles Danses qui ne se gardent qu'en Soule ou encore par la disruption que représente l'invention du Chistera* ou l'introduction des jeux d'argents au sein de la Pelote. Cependant, la caractériologie de Webston Webster ne se départit pas d'une essentialisation des Basques en leur attribuant des qualités physiques « supérieures » et un penchant collectif pour les pratiques physiques dansées et jouées *:*

« *A la course, à la danse ils n'ont pas de rivaux* […] *ils s'adonnent aux exercices athlétiques.* » [2]

« *(le Basque)* […] *tout passionné qu'il est pour les exercices du corps.* »[3]

De plus, son étude primordialise les cultures physiques traditionnelles par la place qu'elles occuperaient dans la société basque à travers les représentations et manifestations collectives populaires. Ainsi, la Pelote se définit comme « *l'amusement favori des Basques* »[4] et les formes singulières de spectacle comme les Mascarades* et les Pastorales*[5] impliqueraient l'ensemble de la communauté *:*

« *(la Danse)* […] *tenue en haute estime et pratiquée avec un sérieux remarquable, par les hommes surtout.* ».

---

[1] *Ibid.,* p. 20.

[2] *Ibid.,* p. 21.

[3] *Ibid.* p. 22.

[4] *Ibid.,* p. 21

[5] Les Mascarades sont respectivement des carnavals et des théâtres dansés ruraux propres à la province de Soule. Ces spectacles et carnavals sont toujours très largement cités pour décrire la singularité basque. Nous y reviendrons par la suite. Pour Wentworth Webster, ils représentent des conservatoires « *d'une musique propre et des Danses traditionnelles* », *ibid.,* p.25.

« *Ce n'est pas une simple distraction mais un exercice viril, un sujet d'orgueil* […] *villages et cantons se disputent la gloire de posséder les meilleurs Danseurs.* »[1]

Dans les années trente, d'autres ethnologues « folkloristes » britanniques comme Rodney Gallop[2] et Violet Alfort[3] se sont intéressés à la culture basque en menant des recherches ethno-folkloristes conjuguées à des immersions prolongées au Pays basque pour lequel ils diront tout leur attachement et le grand intérêt scientifique qu'il représente. De nombreuses analogies apparaissent dans les représentations des deux scientifiques anglais dont les recherches seront largement reprises et contribueront à la perpétuation, à la connaissance et à la catégorisation de la culture basque. Pour eux, les cultures physiques traditionnelles et précisément la Danse et la Pelote constituent des éléments indissociables de la psychologie collective des basques en revêtant des fonctions rituelles, symboliques et en faisant partie du quotidien récréatif des Basques.

Par leur description, ils montrent aussi comment les cultures physiques traditionnelles s'historicisent à partir d'une héroïsation de certains joueurs de Pelote. Rodney Gallop reprend ainsi la légende de Perkain[4], joueur né à la fin du XVIIIème siècle qui pour ne pas être enrôlé dans l'armée révolutionnaire refuse la conscription et se réfugie en Espagne. La légende veut que son amour pour *son* jeu lui ait imposé de relever le défi lancé par son plus grand adversaire Currutchet au Pays basque français dans la vallée des Aldudes. Non seulement il réussit à vaincre son adversaire mais il put s'enfuir sous les applaudissements de la foule en lançant une Pelote au visage du chef des soldats de la convention venus l'arrêter. Les références aux écrits de Pierre De Lancre[5] célèbre inquisiteur au XVIIème siècle ou en évoquant la fameuse phrase de Voltaire, « ces peuples qui demeurent ou plutôt qui sautent au pied des Pyrénées » soulignent également le rapport organique que les Basques entretiennent avec la Danse que Rodney Gallop

---

[1] *Ibid.,* p. 22.

[2] Gallop Rodney, *A book of Basques*, Reno Nevada : University of Nevada Press, 1971, (1930).

[3] Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes : calendrier du folklore pyrénéen coutumes et magie théâtre, musique et Danse*, Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2004, (1937).

[4] Gallop Rodney, *A book of Basques*, 1971, (1930), *op. cit.,* p. 23.

[5] De Lancre, Pierre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons,* Paris, 1613. Disponible sur le site internet de la bibliothèque nationale de France : gallica.bnf.fr.

résume en introduisant le chapitre qu'il consacre aux Danses traditionnelles[1] : « *The Basques have always been famous dancers*. »[2].

La volonté de monter la prégnance de la Danse et de la Pelote dans la vie des Basques dans un versant rituel et récréatif est un point de convergence entre les deux ethnologues anglais qui distinguent avec force détails différents contextes de production de ces deux cultures physiques et de toutes leurs variétés[3]. Ce regard scientifique étranger participe d'une essentialisation par primordialisme, c'est à dire par l'attribution de caractères « primordiaux » aux basques comme le rapport à la religion, l'usage des cultures physiques traditionnelles et l'attachement aux coutumes permettant leur reproduction.

« *L'une des caractéristiques les plus frappantes étant le conservatisme, ils sont restés une race tournée vers le passé* […] *une fois qu'ils ont acceptés les coutumes de leurs voisins, leur conservatisme les a poussés à les préserver alors qu'elles sont déjà en train de disparaître chez ceux qui les leur ont léguées. Ceci explique la richesse de leurs fonds folkloriques* […] »[4].

Rodney Galop fait aussi l'hypothèse que la perpétuation de la société traditionnelle et de la culture basque serait due à la nature de leur *caractère*, c'est à dire à la disposition psychologique plutôt qu'à un isolat déterminé par des configurations géographiques[5]. D'autre part, les deux scientifiques ont souvent recours à la notion de «

---

[1] « Folk-Dance », Gallop Rodney, *A book of Basques*, 1971, (1930), *op. cit.,* pp 178-202.

[2] *Ibid.,* p. 178

[3] De nombreuses pages sont ainsi consacrées à la province de Soule dans laquelle les Mascarades et les pastorales permettent l'expression de Danses particulières comme la *« Danse des Satans »,* Alfort, Violet *Fêtes pyrénéennes* […], p.191.

[4] Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes* […], 2004, (1937), *op. cit.,* p. 160.

[5] Gallop Rodney, *A book of Basques*, 1971, (1930), *op. cit.* p. 10.

race » pour marquer une continuité séculaire ou pluriséculaire[1] des éléments de culture basque et des Basques eux-mêmes qui lient les deux versants pyrénéens[2].

Observateurs de leur temps, Violet Alfort et Rodney Galop restent attentifs également aux évolutions[3] des sociétés et montrent comment les codes culturels[4] sont soumis aussi à une mise en tension que génère la double appartenance à la France et à l'identité Basque mais aussi par les transformations économiques et industrielles à l'œuvre en cette fin du XIXème siècle qui impactent les fidélités particulières.

« *Ces divisions nationales ont une telle influence [...] qu'elles poussent ceux qui résident au nord de la frontière [...] à parler avec mépris de ceux du sud.* »[5]

De plus, l'attachement de ces deux scientifiques aux Basques crée également un biais qui participe d'une volonté d'esthétiser une culture basque dépeinte dans une pureté originelle.

« *Un esprit mercenaire se fait sentir chez les représentants de la race la plus ancienne. Il faut maintenant payer les Basques pour qu'ils chantent et qu'ils dansent. Voilà ce que disent les organisateurs de fêtes pour touristes.* »[6]

---

[1] Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes* […], 2004, (1937), *op. cit.,* p. 159.

[2] *Ibid.,* p. 161.

[3] Les deux britanniques ont nourri leurs interprétations par une grande immersion et une éthographie de grande envergure, on peut toutefois dire que l'approche de Rodney Gallop semble beaucoup plus distanciée et qu'il porte un regard sensible sur l'esthétisme des pratiques physiques.

[4] Les codes culturels sont entendus ici comme des ensembles symboliques et significatifs permettant autant de se reconnaître que de se faire reconnaître. Voir Bonte, Pierre, et Michel Izard, éds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 2013, *op.cit.,* pp. 155-158.

[5] Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes* […], 2004, (1937), *op. cit.,* p. 19.

[6] *Ibid.,* p. 24.

« *(à propos de l'enseignement de la Danse) Ceci a au moins préservé sa survivance en ces temps si catastrophiques pour la culture régionale.* »[1]

Violet Alfort continuera à publier ses travaux jusqu'en 1957 mais les ouvrages précités de ces deux ethnologues participeront à cette catégorisation voire à une essentialisation de la culture basque notamment par leur diffusion dans des revues spécialisées sur le Pays basque comme *Gure Herria*[2] ou en étayant d'autres ouvrages de référence comme celui de Philippe Veyrin en 1947[3].

3.2.1. Les scientifiques français : l'autre regard allochtone

Les scientifiques français non-basques participent aussi à la typification des modes de vie des basques et le regard anthropologique sur les Basques associe toujours pleinement identité et cultures physiques. Francisque Michel, historien et philologue publie en 1857 un ouvrage de synthèse sur le Pays basque[4] qui fit date et reçut un accueil très positif chez les Basques[5]. Pierre Lafitte, linguiste et académicien basque de renom écrit, dans la préface de cet ouvrage réédité qu'il influença et rendit service à nombre de scientifiques[6] travaillant sur le Pays basque pour avoir ouvert des pistes fécondes dans plusieurs disciplines comme l'histoire, le folklore ou la littérature. Rares à cette époque, les détails sur les amusements, les jeux ou la place du corps tiennent une place importante[7] et révèlent les profondes attaches que l'auteur entretient avec le Pays basque.

---

[1] *Ibid.,* p. 208.

[2] *Gure Herria* paraît de 1921 à 1976.

[3] Veyrin, Philippe, *Les Basques de Labourd, de Soule et de Basse-Navarre : leur histoire et leurs traditions*, Pau : Éd. Cairn, 2012 (1947).

[4] Francisque, Michel, *Le Pays basque. Sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique*, 1983 (1857), *op. cit.* Disponible aussi dans sa version originale sur : https : //Gallica.bnf.fr

[5] Ainsi que le remarque Pierre Lafitte dans la préface de la réédition du livre de Francisque Michel. Francisque, Michel, *op. cit.,*

[6] Lafitte, Pierre, « Préface », *ibid.,* p.22.

[7] « Les amusements », *ibid.,* pp. 93-112.

Ce regard « français » sur le Jeu de Pelote - appelé indistinctement Jeu de paume - et les Danses traditionnelles, juge que ces deux pratiques physiques sont suffisamment diffusées pour être décrites comme « *deux espèces d'amusements* » [1] chers aux basques. Ici aussi les cultures physiques, présentées comme des supports à l'analyse ethno-historique sont essentialisés en étant conjuguées à des dispositions physiques et psychologiques propres au « *peuple basque* » [2] *:*

« […] *on admettra facilement avec moi, que les Basques courageux et constants au moral, comme souples et nerveux au physique aient dû préférer pour leurs délassements les jeux les plus en rapport avec ces différents caractères.* […] »[3]

Francisque Michel établit également un ancrage atemporel des cultures physiques chez les basques qui de « *tous temps se sont montrés passionnés* (par la Danse) » [4]*,* ce que souligne aussi sa description du Jeu de paume[5] utilisé par les Basques comme « *jeu de leurs ancêtres* » [6] mais aussi en les associant aussi à des personnages mythiques comme Perkain. *L'individuation collective* de la Pelote ne manque pas d'être soulignée par des références à l'engouement de l'ensemble des Basques pour ces « *amusements* » [7] qui mettent « *tout le pays en émoi* » [8] mais aussi par l'implication de l'église et des prêtres qui « […] *ont leur part aussi bien que les autres*. » [9] dans les Danses ou dans la Pelote. La *frontière* naît également ici de la singularité des jeux présentés dans des usages eux-

[1] *Ibid.,* p. 94.

[2] *Ibid.,* p. 93.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.,* p. 94.

[5] En utilisant le nom de jeu de paume, Francisque Michel montre que l'appellation « Pelote basque » n'est pas encore généralisée même s'il précise que ce jeu n'est plus pratiqué ailleurs en France, *ibid.,* p. 101.

[6] *Ibid.,* p. 102.

[7] *Ibid.,* p. 94.

[8] *Ibid.,* p. 101.

[9] *Ibid.,* p. 94.

mêmes très spécifiques comme les paris engagés uniquement sur des joueurs parlant le même « *dialecte* » [1]ou par des modalités particulières de jeux.

En plaçant explicitement son point de vue du côté « français » du Pays basque[2] Francisque Michel évoque la tension qui s'exerce sur la culture basque notamment par l'imposition de l'usage exclusif du Français « *si favorable à l'exercice de l'autorité gouvernementale* » [3] ou sur l'évolution des mœurs qui impactent les traditions comme celle du mariage *:*

« *Aujourd'hui, cependant, on se marie partout où l'on trouve son avantage ; il n'y a plus guère de distinction en ce sens entre Basques, Gascons, Béarnais, etc.* » [4]

Il explique également comment les Danses modernes s'introduisent au Pays basque en évoquant la valse - « *la moins décente de toutes* » [5] - en l'opposant aux « *Danses indigènes* » [6] qui n'autorisent ni mélange des sexes ni postures jugées indignes et surveillées par des hommes plus âgés « *juges officiels* […] (qui) « *condamnent irrévocablement toute innovation* »[7].

Philippe Tissié[8], médecin et théoricien d'une éducation physique rationnelle et ouverte sur les jeux traditionnels français, s'intéresse lui aussi aux Basques et à « *leurs*

---

[1] *Ibid.,* p. 103.

[2] Il précise par exemple à propos des joueurs de jeu de paume *« Moins avisés, les joueurs de ce côté-ci des Pyrénées* […] », *ibid.,* p. 102.

[3] *Ibid.,* p. 59.

[4] *Ibid.,* p. 200.

[5] *Ibid.,* p. 95.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.,* p. 97.

[8] Philippe Tissié fonde la ligue girondine d'éducation physique le 19 décembre 1888. Théoricien et promoteur des activités physiques à l'école, il prônait une éducation physique ouverte sur les jeux traditionnels mais aussi très rationnelle, à vocation sanitaire.

jeux de plein air » [1]. Il entreprend une catégorisation ethnique - présentée comme ethnologique - sur les coutumes au Pays basque en général et le rapport singulier que les basques entretiennent avec la Danse et les jeux, précisément de « Paume ». Ce petit volume illustre son militantisme pour les Jeux traditionnels et une forme d'idéologie dans laquelle les Jeux et les Danses basques véhiculent une morale incarnée par un peuple basque « *digne* » [2] et dont « *l'âme se révèle dans le jeu* » [3]. Les Danses servent à maintenir la tradition et renferment une « *loi sociale* » [4] qui permet au jeune basque de recevoir *:*

« *une leçon de choses pratiques* […] *en lui faisant comprendre en s'amusant que la vie est un perpétuel effort.* »[5]

Les descriptions précises du jeu de Pelote s'accompagnent aussi d'éléments de contexte comme la religion cherchant à associer la pureté du jeu à une communauté élargie. Le jeu, essentialisé, fait transparaitre toutes les vertus d'un peuple menacé par le progrès et les mutations de la société annonçant une « *fin de race* » [6] *:*

« *Dis-moi comment tu joues, je te dirai comment tu es* […] *Les jeux basques reflètent les mœurs douces et les nobles sentiments de leur race.* »[7]

Enfin, et sur un ton lyrique, le Pays basque reste une fois de plus subsumé et catégorisé comme étant « *toujours le coin délicieux de la patrie française* »[8].

---

[1] Tissié, Philippe, *Les basques et leurs jeux de plein air*, Bordeaux : Gounouilhou, 1900.

[2] *Ibid.,* p. 2.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.,* p.1.

[5] *Ibid.,* p. 1.

[6] *Ibid.,* p. 7.

[7] *Ibid.,* p. 2.

[8] *Ibid.,* p. 8.

Plus on avance dans le temps et plus ce regard scientifique allochtone se distancie avec la culture basque, les usages politiques des cultures rapportées à la race ou trop essentialisés pendant les deux guerres mondiales et pendant les conquêtes coloniales ayant entraîné beaucoup de réserve dans les approches anthropologiques. La situation politique au Pays basque pendant le second nationalisme[1] a influé sur les productions scientifiques désormais beaucoup plus prudentes sur le fait ethnique basque. Désireuses d'analyser la singularité basque, soit dans une production très centrée sur la technique elle-même, soit en la replaçant dans des fonctions sociales et rituelles plus globales, elles n'engagent pas des considérations définitives ou trop arrêtées sur les Basques en tant que peuple, race ou ethnie.

Fruit de recherches menées entre 1962 et 1976 la somme sur les traditions de Danse publiée en 1984 par Jean Michel Guilcher[2] constitue aussi un regard allochtone scientifique mais délibérément distancié par une conception dynamique de l'identité basque. Ethnologue et chercheur au C.N.R.S, Guilcher livre un ouvrage très détaillé de près de huit cents pages sur les techniques de Danses principalement au Pays basque. Il découpe son livre en deux parties, la première consacrée aux répertoires techniques les plus utilisés - Danses en chaîne, sauts basques et points de principe souletins - et la seconde sur le cadre dans lesquels elles s'expriment et donc les types de fêtes où se donnent les Danses elles-mêmes typifiées[3]. Ce formalisme ethnographique des techniques s'accompagne d'une mise en perspective historique par l'étude des variations dans le temps, l'espace et suivant les individus[4] qui apportent des modifications minimes a priori mais qui « *en appellent d'autres* » [5]. Ces emprunts et échanges auxquels la Danse n'échappe pas, Jean Michel Guilcher les replace dans une dynamique d'échanges à l'échelle européenne *:*

---

[1] À partir de la fin des années cinquante. Voir Jauréguiberry, Francis, *Question nationale et mouvements sociaux en pays basque*, 2007, *op. cit.*

[2] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de Danse en Béarn et Pays basque français*, 1984, *op. cit.*

[3] Précisément : Fête patronale, Fête-Dieu, parades charivariques et cavalcades, carnavals et Mascarades souletines.

[4] *Ibid.,* p. 694.

[5] *Ibid.*

« *Avec des décalages, des rythmes et des modalités qui lui sont propres, elle s'inscrit dans l'histoire générale des Danses d'Europe occidentale*. »[1]

« *Le répertoire des Basques de France n'est en rien l'héritage miraculeusement figé sur place d'un passé immémorial.* »[2]

Rappelant que la *tradition* repose à la fois sur le maintien et le renouvellement, il montre aussi, détails à l'appui, comment le répertoire souletin a largement emprunté aux techniques de ballet classique dont les noms des « pas » remontent au premier empire et furent transmises tout au long du XIXème siècle par des maîtres de danses militaires.

Toutefois, cet ouvrage participe aussi du processus de frontièrisation lorsque la Danse est considérée comme élément d'une culture minoritaire soumise aux changements mais aussi par la capacité des Basques à la perpétuer dans la modernité du XXème siècle. De plus Guilcher n'hésite pas à mettre en garde contre la tendance à un formalisme trop important de la Danse basque, « *coupée des racines* »[3] en faisant le parallèle avec une autre danse communautaire, celle des « *Highland dances d'Ecosse* »[4].

Dans la même veine, François Fourquet, sociologue et professeur des universités, va rendre un rapport basé sur une enquête sur l'état de la culture basque en Soule commandé par le Ministère de la Culture[5] en 1983. Là aussi, ce regard extérieur questionne la survivance de la Danse et des Mascarades et plus largement sur la signification de l'identité culturelle basque et souletine au sein *:*

---

[1] *Ibid.,* p. 688.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* p. 699.

[4] *Ibid.*

[5] Appel d'offres de la Mission du patrimoine intitulé « Identité culturelle et appartenance régionale » du 15 janvier 1983.

« *d'une société rurale en pleine crise submergée de tous les côtés par une civilisation urbaine envahissante.* »[1]

Il y a donc une volonté de décrire non plus le Pays basque comme une entité homogène mais comme un ensemble composite de petits pays liés aux anciens « pagi » gallo-romains dont les délimitations se retrouvent dans les cantons actuels. Mais François Fourquet dévoile bien la présence de la *frontière* par l'intermédiaire des Mascarades, carnavals souletins, définis par des « *espace-temps réduits et clos* » [2] et dont les codes insuffisamment connus produisent un entre-soi *:*

« *La Mascarade n'est pas seulement un spectacle que n'importe qui peut regarder.* »[3]

Ainsi, ces regards étrangers français et non français installent une distance entre des « eux » et des « autres » par caractérisation ethnoculturelle et donc une *frontière.* Même si ces points de vue scientifiques ne cherchent pas directement et explicitement à rendre compte d'un processus de frontièrisation ils y participent à des degrés divers en catégorisant et en alimentant des représentations collectives sur le fait ethnique et culturel basque. Ces travaux restent précieux pour contribuer à analyser une *frontière* qui se caractérise en partie par ces descriptions d'usages en coutumes et en tant que témoignages précis sur les techniques du corps[4].

3.2.2. Inscription de la Pelote dans le giron des « sports modernes » et typification basque

Au début du siècle, la Pelote basque commence déjà à être considérée comme un sport moderne et figure dans des ouvrages spécialisés comme la très complète et

---

[1] Fourquet, François, « La mascarade d'Ordiarp », Ministère de la Culture Direction du Patrimoine Ethnologique, convention de recherche 31119, Association de recherche sociale Ikerka, 1983, p. 5.

[2] *Ibid.,* p. 12.

[3] *Ibid.,* p. 43.

[4] Mauss, Marcel, *Les techniques du corps*, 1936, *op. cit*.

instructive encyclopédie sportive illustrée[1]. Publiée en 1905, l'objectif explicite de cette encyclopédie, énoncé dans la préface, consiste à cataloguer, mettre en visibilité et diffuser les sports modernes par vulgarisation comme l'attestent nombre de conseils prodigués pour leur pratique.

Consacrée dans la famille des sports modernes, le préambule historique concernant la Pelote basque insiste toutefois sans équivoque sur son ethnicité dans la mesure où elle est décrite dans des usages communautaires largement hérités des générations précédentes et fortement localisés *:*

« *De tous les traits qui concourent à donner au peuple basque cet individualisme si marqué* […] *la passion du jeu de paume, ou plutôt, selon l'expression consacrée, du jeu de Pelote est* […] *l'un des plus caractéristiques* »[2].

L'article essentialise la Pelote en insistant sur son individuation collective qui implique la « race » basque et en la présentant au centre de nombreuses relations sociales :

« *(la Pelote)* […] *celle-ci, le plus souvent, est située près de la vieille église, et cette réunion symbolise à merveille la vie sociale d'un groupement basque qui, aujourd'hui encore, se résume en ces deux choses : la foi religieuse et le jeu national* »[3]

« […] *il exige à ceux qui s'y livrent une telle agilité, une telle vigueur* […] *que l'on s'explique bien vite l'intérêt passionné qu'il excite parmi toute une race* »[4]

---

[1] Beguin, Charles, « La Pelote basque » dans P. Moreau et G. Voulquin, *Les sports modernes illustrés* : *encyclopédie sportive illustrée*, Paris, Larousse éditeurs, 1905, *ibid.,* pp. 251- 262. La pelote basque est aussi jeu de paume dans l'ouvrage. Ouvrage conservé à la bibliothèque nationale de France, département des sciences et techniques.

[2] *Ibid.,* pp. 255 et 256.

[3] *Ibid.,* p. 21.

[4] *Ibid.,* p. 22.

« *c'est le dimanche qu'ont lieu habituellement les parties sérieuses, entre hommes. A la sortie de l'église* […] *entrent en lice les jeunes hommes réputés dans le village* […]. *Au milieu d'eux, il n'est pas rare de voir figurer le vicaire de la paroisse.* »[1]

L'auteur replace aussi le jeu de Pelote basque dans une mythologie en évoquant les héros comme Perkain ou Gaskoina[2] et le substantialise en ajoutant qu'il se joue partout où « *la langue euskarienne* » [3] se parle, jusque dans les pays où se trouve des émigrés basques. La basquisation du jeu de Pelote et sa fonction de cohésion communautaire se matérialise aussi par l'usage des paris à partir desquels le basque est qualifié « *d'homme pratique* » [4] qui aime ajouter à « *l'attrait de l'exercice celui du gain* » [5] ou par l'évocation de la grande diversité du public et des classes sociales avec les curés et les spectateurs en bérets, « *côtoyant une assistance élégante venue de Saint-Jean-de-Luz et de Biarritz* » [6].

Cet autre regard à vocation universelle, plus technique et tout aussi « étranger » participe du processus de frontièrisation en perpétuant la représentation d'un lien primordial entre les basques et le Jeu mais également en les subordonnant à une appartenance française[7]. Ce rappel constant de l'ethnicité de la Pelote peut surprendre dans un ouvrage qui œuvre pour un œcuménisme sportif qui tend à évacuer les appartenances trop marquées.

Cette partie consacrée à l'*indéxicalité* montre comment la *frontière* reste toujours « située » à travers un groupe humain identifié - ici territorialisé - soumis à des contextes d'interactions spécifiques et historiques. Nous avons souhaité montrer également que la

---

[1] *Ibid*.,

[2] Joueur qui aurait vécu au moment de la révolution française. Nous y reviendrons.

[3] *Ibid.,* p. 254.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.,* p. 255.

[7] L'auteur parle de « notre Pays basque », *ibid.,* p. 255.

frontière s'établit par des exocatégorisations qui prennent des formes différentes mais qui se fondent généralement sur des ethnotypes culturels. Malgré la pluralité de leurs expressions on retrouve une unité du discours chez « l'émetteur » et dès lors, du regard ethnicisant formé chez le « récepteur ». D'autre part, si la *frontière* s'énonce par son externalité elle se forge aussi - et parfois sans lien direct - dans son internalité par une singularité socioculturelle et des endocatégorisations.

Chapitre 2 :
La *matérialité :* l'expression concrète de la *frontière* analysée au prisme des usages en *coutume* des cultures physiques basques.

1. Présence et identification de la *frontière* par usages en *coutume* d'une culture matérielle.

Max Weber rappelle la nécessité[1] de savoir quelle activité est fonctionnellement importante, *typique*[2], du point de vue de la conservation et même avant tout du point de vue de la singularité culturelle pour pouvoir ensuite se questionner sur les *motifs* qui la conditionnent et notamment son rapport aux *valeurs*.

La *frontière* vue à travers les cultures physiques possède donc une *matérialité*, c'est à dire une expression concrète qui s'évalue par l'utilisation des espaces dédiés, l'organisation d'événements, la structuration de réseaux institutionnels comme les associations et les fédérations, véritables « *productions de l'ethnicité* » [3]. Cette *matérialité* et concrétion de la *frontière* se qualifie aussi par les installations spécifiques, les aires de jeux comme autant d'espaces singuliers souvent médiés par une instrumentation et des techniques non moins particulières. Les espaces, architectures, gestes codifiés, groupements composent ainsi un milieu technique vivant ou passé comme autant d'éléments matériels historiquement produits et transmis par *enculturation*[4] relevant de la face interne de la *frontière.* Ainsi la technique ne se limite pas à des savoirs spécialisés ou à seule dimension instrumentale mais recouvre en tant que *tekhnè* des savoirs, savoir-faire et savoir-être qui lui donnent sa dimension métaphysique notamment par la nature des usages qui en sont faits[5]. Le milieu technique est donc un *milieu associé*[6] pour le philosophe français Gilbert Simondon en tant qu'espace techno-géographique et dans

---

[1] Weber, Max, *Economie et société*, tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 46.

[2] *Ibid.*

[3] Concept employé par Danielle Juteau qu'elle emprunte à l'anthropologue Margaret Mead et désignant le processus de transmission et de partage de valeurs, de codes et d'éléments culturels. Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […], 2016, *op. cit*., p. 26.

[4] *Ibid.,* p. 22. L'anthropologue Melville Herskovits emploie aussi cette même notion. Herskovits Melville, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1967, *op. cit.,* p. 30.

[5] Martin Heidegger avance la notion de *dévoilement* à partir des quatre *causes* de la technique : matérielle, formelle, efficiente et finale. Très souvent, les techniques sportives ou du corps sont cantonnées dans la seule cause efficiente et formelle (l'activité du pratiquant lui-même) alors que la prise en compte des quatre dans leur ensemble et notamment la *causa finalis* permet d'envisager toute la métaphysique et le *mode de dévoilement* de la technique. Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, Collection Tel 52, Paris : Gallimard, 2001(1954), pp. 9-49. Voir particulièrement pp., 18-20, p. 12

[6] Chateau, Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris : Ellipses, 2008, p. 68

lequel les individus sont liés à leur environnement matériel et humain par l'individuation collective[1] des faits de cultures.

Ainsi, cette empreinte composite de la *frontière* reste consubstantiellement liée aux usages en *coutume* des cultures physiques, expression d'une perpétuation de ce milieu technique qui impose à ce stade une distinction avec les usages en *tradition*. Les usages en *tradition* selon l'expression de Max Weber se définissent comme des usages liés à des héritages et à une transmission dans « *la direction d'une attitude acquise autrefois* »[2] ; nous préférons lui donner le nom d'usages en *coutume* pour les différencier des usages en *traditions* qui renvoient, selon nous, à des actions sociales en *valeur*. En effet la *tradition* depuis la parution du livre événement d'Éric Hobsbawm et Terrence Ranger[3] en 1983 - traduit en français vingt-trois ans après, en 2006 - se définit à travers des usages engagés en *valeur* c'est à dire pleinement conscients, militants qui usent d'éléments coutumiers pour revendiquer une appartenance et une différence. En tentant d'assurer une continuité avec un passé historique approprié[4] et invariable, la *tradition* se distingue de la coutume par une ré-invention d'éléments culturels à portée symbolique et rapportée à des valeurs, l'ensemble induisant une fixité des coutumes. Cette artificialité fait de la *tradition* un « *ciment de la cohésion du groupe* »[5] pour assurer une légitimation d'un « *passé social formalisé* »[6] - nous y reviendrons dans la partie consacrée à l'*épaisseur* de la *frontière*.

En reprenant la définition de la *coutume* de Max Weber[7] rapportée à des actions collectives, les actions en *coutume* peuvent se caractériser en tant que partage d'un ensemble de personnes à l'échelle du village, de la province ou de la région formant des *régularités*[8]. Ces actions collectives répétées et perpétuées ayant un sens commun

---

[1] *Ibid.,* p. 46.

[2] Weber, Max, *Economie et société*, tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 55.

[3] Hobsbawm, Éric et Ranger, Terrence, éds., *L'invention de la tradition*, 2012 (1983), *op. cit.*

[4] *Ibid.,* p. 28.

[5] *Ibid.,* p. 39.

[6] « La fonction sociale du passé », *ibid.,* p. 12.

[7] Weber, Max, *Economie et société*, tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 62.

[8] *Ibid.,* p. 61. Max Weber définit les *régularités* comme des développements de l'activité qui se répètent ou ont cours chez de nombreux individus en un sens visé typiquement similaire durant une même activité.

constituent également une *communalisation* par leur sens commun et « *le sentiment subjectif des participants d'appartenir à une même communauté* » [1].

Une matérialité physique et sportive basque *:* l'expression *technique* et interne de la *frontière*. Fonction mémorielle, choix des pratiques et localités étudiées.

Lieu de passage et soumis à des influences, le Pays basque n'en demeure pas moins une entité composée de petits pays soudés par l'usage de la langue et des relations communautaires que révèlent et soutiennent les cultures physiques traditionnelles. Leur prégnance s'atteste par des revues spécialisées, des manifestations, des réseaux et des lieux de mémoire, à l'exemple du musée de la Pelote ou du Musée basque de Bayonne. Le processus d'unification du « Nous basque » repose donc sur une identification et mais également sur la fonction mémorielle des éléments de culture ici physiques et sportifs. Le milieu technique se définit aussi en tant que *milieu rétentionnel*[2] dans la mesure où les objets, techniques et lieux de Jeux gardent en eux ou symbolisent un registre de possibilités qui sert de base à une mémoire communautaire. Ils peuvent être définis en tant que *rétentions* c'est à dire comme des supports concrets de mémoire - ou *hypomnematon.* Nous pensons aussi que les individus, par *conscience rétentionnelle*, peuvent agir aussi comme rétentions tertiaires[3] sans médiation instrumentale ou exosomatisation mais en tant que passeurs culturels ou passeurs de *techné*, c'est à dire de savoirs, savoirs faire et savoir vivre, alimentant le processus de communalisation par sociabilité et mémoire. La conservation rétentionnelle tertiaire de la mémoire en se perfectionnant permet une reproductibilité *technique* et dévoilent l'unification phantasmatique du passé à partir duquel repose tout processus d'identification communautaire.

---

[1] *Ibid.,* p. 78.

[2] Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*, 2018, *op. cit.,* p. 842.

[3] Bernard Stiegler applique le concept de *rétention tertiaire* aux objets et aux techniques dans la mesure où ils sont exosomatisés. Nous l'étendons aussi aux individus eux-mêmes dans la mesure où la technique sans médiation instrumentale donne aux individus également cette fonction rétentionnelle. *Ibid.,* pp. 10, 38,561, 861 et 872. Les *rétentions* primaires et secondaires se situent dans chaque individu et se rapportent à la mémoire immédiate et au souvenir.

Une étude sur les usages identitaires des cultures physiques traditionnelles au Pays basque nécessitait d'élargir le spectre des activités étudiées pour étendre aussi les qualifications de la *frontière.* Ainsi, la Pelote basque, pratique emblématique ne devait pas se substituer à une étude plus vaste comprenant d'autres activités physiques au moins aussi *intenses* dans les relations sociales communautaires basques telles que les Danses traditionnelles ou celles révélant le Pays basque à sa ruralité tels que les Jeux de Force basque. Cette extension de notre étude à une pluralité de pratiques se justifie en ce qu'elles représentent un patrimoine ethnomoteur, des savoirs pris comme *ars*[1] de vivre ; mais aussi comme pratiques symboliques surreprésentées dans toutes les approches visant à montrer ou à réaliser *l'unité différenciatrice* basque. Au-delà des pratiques, notre choix s'est porté également sur une diversité des points de vue[2] et des usages à partir de quatre localités *:* les trois provinces historiques du Pays basque français[3] et trois points excentrés en Béarn[4], dans les Landes[5] et à Bordeaux[6] pour comprendre les dynamiques communautaires, hors du bassin originel, par et dans les pratiques physiques traditionnelles.

2. Le champ de la Danse traditionnelle basque et ses contextes d'expressions singuliers dans le périmètre communautaire.

Le terme générique « Danse traditionnelle basque » regroupe une diversité de danses, de techniques qui s'expriment dans des contextes et des spatialités particulières

---

[1] Du latin « ars » : création, habileté, profession, pratique, maîtrise d'une habileté et détenteur d'une connaissance.

[2] Choix qui a guidé nos enquêtes de terrains à partir d'observations mais surtout d'entretiens semi-dirigés, quarante au total. Rappelons que nous avons pu récupérer quinze autres entretiens menés par François Fourquet entre 1980 et 1982 et entièrement manuscrits par l'association souletine Su Azia*. Enfin, nous avons pu exploiter également une dizaine de témoignages conservés aux Archives départementales du pôle de Bayonne.

[3] La Côte labourdine, la Basse-Navarre et la Soule.

[4] Dans le village d'Esquiule.

[5] A Hossegor.

[6] Mais aussi au Haillan, ville à la périphérie de Bordeaux qui dispose d'installations pour le jeu de Pelote et de nombreuses connexions avec le Fédération française de Pelote basque.

par l'intermédiaire d'événements, d'hommes et de réseaux. Les Danses traditionnelles basques constituent un champ dans la mesure où elles relèvent d'un principe de différenciation et d'une certaine autonomie notamment dans leur capacité à s'auto-reproduire.

On trouve dans chaque province basque des répertoires de Danses traditionnelles qui servent de base à des sociabilités et des expressions festives communautaires. Entre la fin du XIXème siècle et nos jours il se dégage une forme de continuité dans les usages sociaux de la Danse traditionnelle que l'on peut classer en deux grandes familles *:* les fêtes cérémonielles composées de célébrations et les fêtes récréatives. Ces Danses s'appuient sur des répertoires techniques bien identifiés, éléments de reconnaissance pour la communauté basque toute entière ou pour une seule vallée voire le seul village.

2.1. **Les « Sauts basques » et les fêtes *:* des techniques dansées en tant que *partage* lors des rassemblements communautaires.**

Lorsque les Danses traditionnelles basques doivent être caractérisées, observées et qualifiées, les « Sauts basques » [1] figurent souvent en tête du répertoire dansé et constituent les éléments les plus reconnaissables et partagés par la communauté basque. Représentants les productions les plus typiques de la tradition dansée basque, précise l'ethnologue Jean Michel Guilcher[2], ils se composent d'une douzaine de suite de pas bien définis, exécutés sur la place publique, qui les singularisent des autres répertoires. Danses collectives en cercle, les Sauts basques se composent de mouvements bien identifiés comprenant une douzaine de suite de pas[3] souvent « menés » ou « appelés » [4] et dans lesquels le bas du corps reste beaucoup plus sollicité que le haut du corps.

Les Sauts basques ou « Jauzi » se déclinent en plusieurs versions. En France certains Sauts se nomment « Mutchikoak » ou « Danse de jeune homme » appelés aussi « Mutxiko » et se retrouvent jusqu'en Béarn et en Espagne où ils prennent le nom de «

[1] Qui sont des pas de Danse singuliers.

[2] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse en Béarn et Pays basque français*, 1984, *op. cit.,* p. 67.

[3] Beaucoup se sont perdus entre la fin du XIXème siècle et les années soixante-dix. *Ibid.,* p. 83.

[4] Par exemple « Kontrapas » pour pas chassés, « Dobla » pour tour complet extérieur ou « Ezke » pour demi-tour.

Mutil Dantzak », danses de jeunes gens. Réservés exclusivement aux hommes surtout dans leurs versants cérémoniels, les Sauts basques accueillent les femmes progressivement après 1945[1] pour être désormais ouverts à tous lors de sessions publiques. Ces Sauts se composent d'une dizaine de pas et forment des danses en cercle avec des changements de sens de rotation à l'appel d'un guide ou au son de la musique. La connaissance de la musique se révèle indispensable pour celui ou celle qui souhaite participer à la « chaine » et devient donc un élément technique supplémentaire d'unification et de distinction lors des fêtes de village. Guilcher note lui-même que ces pas, observés par un œil profane, ne nécessitent pas une grande habileté ce qui n'est pas le cas du « *spectateur du crû, danseur lui-même* » [2] qui sait apprécier ces agencements segmentaires, la précision et l'accord avec les rythmes ou encore « *la satisfaction que le Saut procure au plan esthétique* » [3]. Le « Saut » constitue un exercice de *mémoire*[4], récitation où chacun joue sa place dans le groupe à travers une partition qui doit être parfaitement exécutée lui donnant une relative solennité et qui exclut une partie de l'assemblée non initiée. Les Sauts mentionnés dès le XIXème siècle restent toujours en vigueur aujourd'hui et leur présence sur plus d'un siècle font d'eux un repère sur lequel se reconnaît et se distingue la communauté basque.

Toutefois, chaque Saut a son nom propre et renvoie souvent à une région ou une localité à l'image des « Moneindarrak » de Monein, « Lappurtarrak » du Labourd ou encore « Ainhonnarak » pour le village d'Ainhoa qui produisent chacune une singularité dans la singularité comme l'affirme Michel Etxecopar, maître de Danse souletine[5]. Ces différences s'observent par exemple en 1927[6] dans les interprétations locales du répertoire traditionnel dansé avec une pluralité de suites de pas en fonction des villages,

---

[1] Guilcher le remarque en 1970. *Ibid.,* p. 72.

[2] *Ibid.,* p. 73.

[3] Jean Michel Guilcher ajoute même ce que le Saut est propre à mettre en valeur chez ceux qui s'y livrent, c'est une mémoire et une agilité […] qui exige ou des aptitudes naturelles remarquables ou une application prolongée. *Ibid*., p. 79.

[4] Xavier Itçaina dans le site internet de l'institut culturel basque : https : //www.eke.eus/fr/culture-basque/Danse-basque/Danse-et-chant/chant-et-Sauts-basques.

[5] Entretien avec Michel Etchecopar, février 2017, à Gotein-Livarrenx, Soule.

[6] Dassance, Louis, « Les Sauts basques et les vielles Danses labourdines », *Bulletin du musée basque,* n°1-2, 1927, pp. 21-30.

véritables individuations collectives des techniques de Saut basque. De plus, leur répertoire technique a évolué de même que le contexte dans lequel ils s'expriment et ils seront soumis dès la fin du XIXème siècle à la concurrence du « Fandango* » qui s'installe au Pays basque français dès 1870[1]. Enfin, les Sauts subissent des oublis voire des appauvrissements techniques et ne restent aujourd'hui en vigueur que les plus abordables de ceux jadis enseignés aux débutants[2].

Cette individuation collective n'empêche pas la formalisation des Sauts permettant leur reproduction et représentation à l'occasion des fêtes patronales qui en se distinguant des Danses mixtes ou de couple mais aussi des quadrilles[3]. Avec une temporalité qui leur est propre, ils permettent le regroupement des danseurs par villages qui forment dès lors de petites communautés particulières[4], expressions d'une *localité* et des liens qui les unissent. Ils s'utilisent par exemple lors des « Tobera » [5] servant d'intermèdes au jeu scénique ou dans les « Pesta Berri » - Fête-Dieu - au cours de laquelle une « garde nationale » composée de jeunes gens dansent un Saut en l'honneur d'un prêtre ou devant la maison du Maire.

Les Sauts basques comme *éléments de culture* témoignent des transmissions sous la responsabilité de maîtres de Danse non professionnels, implantés dans la communauté villageoise ou urbaine et dont les pédagogies informelles font d'eux les détenteurs d'un savoir hérité. Ce « *fonds commun d'expérience traditionnelle* »[6] transmis par les plus anciens assurent un lien intergénérationnel tel Jean Bordaxare, Danseur lui-même devenu président d'association, maître de Danse et formateur dès les années soixante-dix en dispensant ses cours à la ferme dans le village de Roquiague et dont la pédagogie ne reposait sur aucun écrit[7]. Au sein de son association « Arrokiaga » [8], il poursuit toujours

---

[1] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse en Béarn et Pays basque français*, 1984, *op. cit*., p. 94.

[2] *Ibid.,* p. 85.

[3] Danse collective exécutée par un ensemble de couples de danseurs.

[4] « Les Sauts basques », *ibid.,* p. 76.

[5] Parade charivarique alliant Danse et théâtre et dont le défilé dans les rues du village prend le nom de « cavalcade ».

[6] *Ibid.,* p. 81.

[7] Entretien avec Jean Bordaxare, février 2017 à Mauléon, Soule.

[8] Du nom du village souletin Roquiague.

l'enseignement de la Danse pour les plus jeunes mais aussi à la génération au-dessus de la sienne composée de retraités qui après s'être exilés - souvent pour des raisons professionnelles - reviennent en Soule afin de se « *réapproprier les Danses* »[1] contribuant ainsi au rétablissement ou au maintien du lien communautaire. L'école - privée et publique - principalement par le bais des instituteurs ou d'intervenants extérieurs[2] contribue également à la perpétuation de ces usages en *coutume* comme l'explique Iñaki Serrada[3] qui a appris à Danser les Sauts basques à l'école publique dans les années soixante avant de devenir lui-même maître de Danse.

La variété des répertoires techniques de Danses coutumières s'observe dans chacune des provinces et permet de distinguer répertoire souletin, labourdin et bas-navarrais[4]. Les Sauts basques - notamment les Mutxiko[5] et le Fandango - présents dans les trois provinces avec une certaine homogénéité servent ainsi de supports à une unification culturelle voire symbolique du Pays basque. Le Fandango qui s'installe définitivement vers la fin du premier quart du XXème siècle, même s'il met en scène des couples mixtes, jouit d'une image très positive par les curés jusqu'au début des années soixante car donné sur la place publique - donc obéissant à un contrôle social - et évitant les contacts entre les Danseurs à l'inverse des Danses de couple comme la Polka, danse étrangère, mixte et avec « contact ». Le succès du Fandango transcende les *frontière*s internes du Pays basque et se partage par des milliers de basques par co-individuation collective[6] mais aussi désormais par un nombre toujours plus important d'étrangers notamment à l'occasion des fêtes de Bayonne.

---

[1] *Ibid.*

[2] Comme Michel Etchecopar. Entretien avec Michel Etchecopar, février 2017, à Gotein-Livarrenx, Soule.

[3] Dirigeant du groupe de Danse Orai-Bat et vice -président de la Fédération de Danse traditionnelle basque.

[4] Entretien avec Michel Etchecopar, *op. cit.*

[5] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […],1984, *op. cit.,* p. 146.

[6] Chateau, Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, 2008, *op.cit*., pp. 45-51.

2.1.1. Les fêtes et événements ritualisés et coutumiers des Danses traditionnelles basques.

Au Pays basque, la Danse traditionnelle dans toutes ses formes occupe une place essentielle pendant les cycles de fêtes carnavalesques, religieuses, profanes ou lors d'événements plus cérémoniels. Elle illustre bien les deux versants, récréatif et cérémoniel évoqués plus avant, lorsque la communauté villageoise ou étendue au Pays basque tout entier doit être représentée et mise à l'honneur notamment par l'exécution de Sauts plus compliqués revêtant une dimension plus spectaculaire et solennelle.

On trouve la Danse basque cérémonielle, entre autres, dans la province de Basse-Navarre à l'occasion de la « Fête-Dieu » ou « Pesta Berri » qui se déroule sur deux dimanches consécutifs après la Pentecôte ; elle se compose d'une procession entrecoupée d'une messe puis d'une représentation dansée sur la place du village en l'honneur des notables et élus locaux. La Danse apporte une majesté à un cérémonial très codifié et perpétué de cette fête qui retrouvera en 1972 une certaine vitalité en étant célébrée dans une vingtaine de communes principalement en Basse-Navarre et un peu en Labourd[1] après une forte diminution à la fin de la première guerre mondiale. Toutefois, la « Fête-Dieu » déjà présente sous l'ancien régime a connu des transformations notamment par l'incorporation de plus en plus importante de la Danse dans le cérémonial religieux mais aussi d'attributs militaires datant du premier et du second empire. Guilcher dans son ouvrage de référence sur la tradition de Danse au Pays basque explique à propos des mutations de la Fête-Dieu *:*

« *Autant le souci esthétique est vif chez tous les membres de la communauté, autant celui de la fidélité historique leur est étranger.* »[2]

Nous sommes totalement en accord sur l'aspect « esthétique » - même s'il n'est pas défini - souligné par Guilcher car il renvoie à la volonté de publiciser l'événement et à celle de capter l'attention des spectateurs notamment dans la solennité que requiert ce

[1] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […], 1984, *op. cit.,* p. 417.

[2] *Ibid.,* p. 427.

moment festif sacralisé. Cependant, nous pensons que ces mises en scène relèvent bien d'une fidélité et d'une continuité historique. Variables dans leur contenu « moteur », dans les détails processionnels et dans leur nombre, les Fête-Dieu dansées du Pays basque se perpétuent depuis la fin du XIXème siècle, dans une spatialité conservée[1] et dans un rituel toujours très imprégné de la religion dont la permanence prouve l'attachement communautaire à ces formes singulières d'expressions de la Danse.

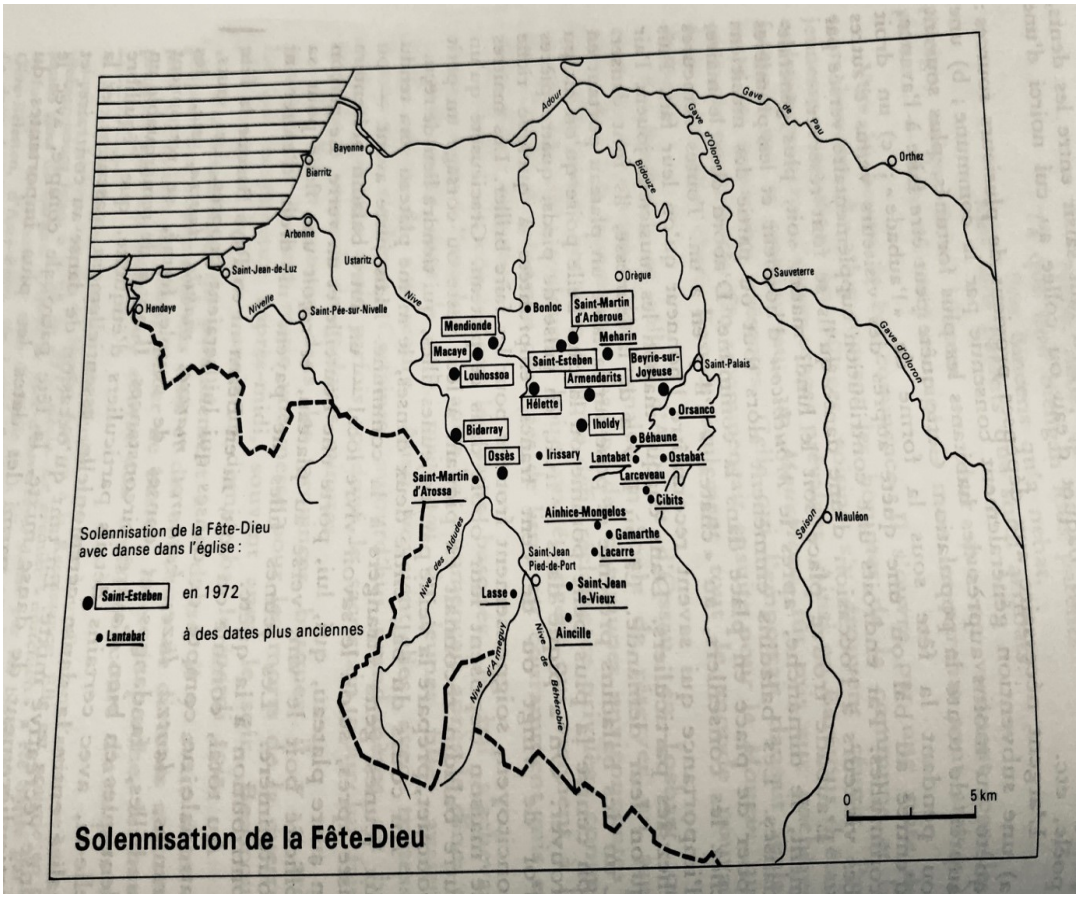

Figure 5 : Carte extraite de l'ouvrage de Jean Michel Guilcher, La tradition de Danse en Béarn et Pays basque français. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1984,p. 416

[1] Voir carte ci-jointe

Les Danses traditionnelles dans leur dimension festive se retrouvent dans des « parades charivariques » ou carnavalesques qui prennent des formes elles aussi très singulières. Dans la province du Labourd, les carnavals se basent sur une quête symbolique de jeunes danseurs et de démonstrations qui se conjuguent avec une participation du public notamment par des Danses en chaîne ou « Soka Dantza ». Celles-ci, très courantes en France prennent des formes particulières en Labourd comme la « Pamperruque » ou des séries de « Mutil Dantza » dont les gestes identiques à ceux utilisés en Basse-Navarre s'exécutent différemment[1] *:* « glissés » en Labourd et « sautés » en Basse-Navarre. Là aussi, les pas de danse utilisés sont suffisamment codifiés pour constituer un répertoire commun à l'instar des « Jauzi » ou Sauts basques.

En Labourd et Basse-Navarre, certains rites carnavalesques particuliers prennent le nom de « Tobera mustrak ». Il s'agit de parades charivariques dans lesquelles sont théâtralisés des événements du village souvent liés à des adultères ou à des remariages. Les Danses coutumières dans les Tobera mustrak - qui peuvent prendre le nom de « Cavalcade » ou « Santibate » en référence au défilé dans les rues du village - occupent une place conséquente à travers deux composantes *:* l'une scénique et l'autre processionnelle par le parcours dans les rues du village d'un défilé composé notamment de Danseurs. Une des fonctions des Tobera selon Xavier Itçaina[2] consiste à protéger la communauté par des sanctions symboliques d'individus ayant dérogé aux coutumes morales. Cette réaction de la jeunesse représente le rétablissement d'un ordre symbolique qui se traduit par une Danse réglée, codifiée et ritualisée depuis le XIXème siècle[3]. Les danseurs font partie du cortège qui désigne toute la société ordonnée s'apprêtant à juger et servent également d'intermèdes au simulacre de procès. Le caractère festif de la Danse, dans une autre étape de la Cavalcade permet aussi de rassembler la communauté - dont la cohésion a été symboliquement « sauvée » des écarts à la coutume - avec l'exécution collective de Sauts basques ouverts au public.

---

[1] Gil, Pierre, « La Danse Basque » dans *La Danse basque*, (coll.), Bidart : Lauburu, 1981.

[2] Xavier Itçaina « "Baigurako bolantak. Toberak eta ohidura dantzatuak Irisarrin" », *Bulletin du Musée basque*, n° 179, 2013.

[3] Francisque, Michel, *Le Pays basque. Sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique*, 1983 (1857), *op. cit.,* pp. 55-62.

Ces parades qui prennent des formes différentes se pratiquent beaucoup plus entre la fin du XIXème siècle et 1918 date à partir de laquelle elles se raréfient[1]. Elles restent cependant toujours en usage ensuite et sont observées par Violet Alfort au milieu des années vingt et par Rodney Gallop en 1930 dans la commune d'Ascarat[2] mais vont subir d'importantes transformations et changer de fonction en passant de « parades charivariques » à des « cavalcades » ordinaires, c'est à dire des carnavals. Ainsi, ces « Tobera » disparaissent ou mutent pour devenir peu à peu des événements festifs notamment après-guerre comme à Hasparren en juin 1947 où des Tobera Mustrak s'organisent à l'occasion des fêtes patronales[3]. De plus, la sanction sociale à l'origine de ces rituels passe progressivement au second plan voire disparaît et les derniers charivaris ayant pour sujet les adultères auront lieu vers la fin des années trente ; les charivaris nocturnes s'éteindront dans les années cinquante et soixante pour reprendre dans les années soixante-dix notamment dans le village d'Irissary[4].

Cependant et malgré leurs reconfigurations, ces carnavals perdurent toujours et témoignent d'une perpétuation de la transmission, même ténue et d'un héritage culturel communautaire. Les carnavals très contemporains en Labourd s'expriment en tant que « fêtes totales » en associant religion, présence des autorités publiques, participation de la population et spectacle comme à Saint-Jean-de-Luz sur la place Louis XIV le 11 juin 1973[5] avec une messe suivie de chants[6], « Danse d'honneur » - « Aurresku » - exécutée par un soliste et un spectacle au Fronton municipal. L'origine des danseurs se remarque aussi par l'usage de déguisements très reconnaissables qui permettent de les distinguer

[1] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […], 1984, *op. cit.,* p. 482.

[2] Gallop Rodney, "Folk-Dance", *A book of Basques*, 1971, *op. cit.,* pp. 191-192.

[3] Xavier Itçaina , *Bulletin du Musée basque*, 2013, *op.cit.*

[4] *Ibid.*

[5] Spectacle animé par le groupe de Danse Begilareak à Saint Jean-de-Luz. Archives privées de l'association Begilareak. Réunion du comité directeur du 07 mai 1973.

[6] Notamment l'*Agur jaunak,* chanson très connue du répertoire basque entonnée lors de cérémonies particulières ou en l'honneur de personnalités.

comme les « Kaskarots » [1], les « Besta-Gorri » [2], ou des porte-drapeaux. Notons que ces Danses collectives cérémonielles et ces tenues singulières peuvent être mises en scène également à l'occasion d'événements particuliers comme les fêtes au profit de l'Ikastola de Saint Jean de-Luz, le « Dinibaneko Ikastola », notamment en 1975[3] par le groupe Begilareak.

2.1.2. Mascarades et Pastorales *:* la singularité coutumière souletine.

Dans la province de Soule, la Danse dans ses deux fonctions, récréative et cérémonielle, s'intègre à l'intérieur de théâtres dansés ruraux et des carnavals aux contours particuliers eux-mêmes dansés et localisés que sont respectivement les Pastorales et les Mascarades.

Les Mascarades appartiennent à la famille des carnavals dansés très codifiés dont la présence est antérieure au XIXème siècle et dont la continuité s'observe tout au long du XIXème et du XXème jusqu'à nos jours. La Danse représente un aspect central de ces carnavals souletins en contribuant à leur dimension cérémonielle, cohésive et récréative. Ils se fondent sur des invasions symboliques par une délégation dansée d'un village voisin qui devra surmonter des barricades successives au moyen de Danses exécutées par les meilleurs éléments de la procession. Ces Mascarades obéissent à un rituel très formalisé qui comporte plusieurs étapes[4] *:* l'attaque « guerrière » du village, une exécution de Sauts

---

[1] Les *Kaskarots* ou Cascarot sont les personnages principaux des carnavals labourdins reconnaissables par des chapeaux ornés de fleurs, leurs décorations colorées, rubans et grelots sur leur tenues. Ils exécutent une Danse la *Makila-Dantza,* le Makhila étant un bâton qui symbolise aussi l'appartenance au Pays basque. Les Kaskarot désignaient une communauté d'individus aux métiers dévalorisés et à l'origine étrangère, bohémiens ou cagots au XVème siècle : ref histoire secrète Pays basque ou livre sur cagots. Voir notamment : Ospital, Jacques, *Kaskarotak* : *les kaskarots, une population singulière du Pays basque*, Ciboure : Arteaz, 2013.

[2] Personnages vêtus de vestes rouges.

[3] À Saint-Jean-de-Luz. Source : Archives privées de l'association Begilareak. Réunion du conseil d'administration du 25 janvier 1975 et réunion du conseil d'administration du 15 février 1975.

[4] Cette description se base sur des documents d'archives de la Fédération de Danse basque, le rapport de François Fourquet et non propres observations à l'occasion de la Mascarade de Musculdy en février 2017. « Étude détaillée des Mascarades souletines », document manuscrit anonyme non daté, Archives de la Fédération de Danse traditionnelle IDB* non cotées. Fourquet, François, *La Mascarade d'Ordiarp,* Rapport remis au Ministère de la Culture, Direction du patrimoine ethnologique, 1987.

basques une fois la ville conquise sur la place du village, une visite aux notables de la ville ponctuée de Danses, une longue suite de Danse par les « Rouges[1] » avec pour point d'orgue la Danse du verre ou « Godalet Dantza », suivi d'un bal final. Deux types de Danses cohabitent dans les Mascarades *:* des danses communes ou « quelconques » [2] au sein du bal et des Danses traditionnelles qui constituent une composante de l'expression coutumière et identitaire basque, ici souletine.

Toujours pratiquées, les Mascarades assurent une cohésion communautaire par une sélection[3] de Danseurs identifiés sous le nom d'« Aitzindariak » - « les principaux » - dont la fonction consiste à représenter le village, donc son unité. Au nombre de cinq, ces personnages considérés comme les meilleurs Danseurs de la commune assureront l'essentiel du spectacle aux barricades, sur la place du village et au Fronton. On distingue[4] :

Le *Txerrero* ou « porcher » armé de la *txerra* - bâton terminé par une touffe de crins de cheval - avec lequel il danse tout en balayant le sol devant lui.

Le *Gatuzaïn* ou « gardien du chat » équipé d'un instrument en bois appelé « zig-zag » ou pince à sorcières.

Le *Zamalzain* ou « cheval-jupon » facilement reconnaissable à son armature autour de la taille du danseur représentant un cheval.

La *Kantiniersa* ou « cantinière », souvent jouée par un garçon déguisé en cantinière napoléonienne et qui aurait remplacé une femme aux mœurs légères[5].

---

[1] Appelé *Bralia* ou Branle.

[2] « Étude détaillée des Mascarades. », Archives de la Fédération de Danse traditionnelle IDB* non cotées.

[3] Entretien avec Michel Etchecopar, février 2017, à Gotein-Livarrenx, Soule. Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […], 1984, *op. cit.,* p. 570.

[4] Les autres membres de la Mascarade sont : le *Kherestuak* (le castreur), les *Kukulluak* (les écuyers)*, les marexalak* (maréchaux-ferrants)*, Jaun et Andrea* (le monsieur et la dame au port très noble)*, Laboraria et Etxekoanderea* (le paysan et sa femme).

[5] Zintzo-Garmendia, Beñat, et Truffaut, Thierry, *Carnavals basques*[…], 1988, *op.cit.,* p. 22.

L'enseñari ou « porte-drapeau », danseur très réputé qui combine techniques de Danse et lancer du drapeau aux couleurs de la Soule[1].

Cette description faite sur des observations personnelles très récentes des acteurs d'une Mascarade concorde en tous points avec celles décrites presque deux cents ans avant par les propos d'un muletier aux forges de la commune de Larrau en Soule. Ce témoignage rapporté par Augustin Chaho[2] en 1835 confirme également la présence de danses cérémonielles et d'un bal collectif pour clôturer la journée. Cette étonnante similarité des éléments culturels à près de deux siècles d'écart prouve la continuité des usages en coutumes de la Danse traditionnelle au Pays basque, notamment dans la province de Soule.

La fonction de représentation des « Aitzindariak » prend toute sa mesure lors des « confrontations » avec la communauté du village qui réceptionne la Mascarade. Cette mise à l'épreuve se déroule à partir de barricades symboliques dressées par les villageois envahis et au niveau desquelles les danseurs doivent exécuter, devant un public expert, un certain nombre de Danses pour avoir le droit de pénétrer dans le village. La « reconnaissance » du village envahisseur se fait ici par respect et expression d'un répertoire technique de Danse identifiable dans les grandes étapes de la Mascarade. Ces techniques de Danse contribuent à une perpétuation de la coutume par les forces vives du village qui engagent son *honneur ethnique*[3] dans la mesure où l'origine commune des danseurs est largement mise en avant et porteuse à la fois de l'existence de ce village mais aussi de toute sa maîtrise du répertoire dansé de la province, donc de son appartenance à une communauté plus large, souletine. Les « envahisseurs-danseurs » et notamment les « Aitzindariak » spécialement choisis[4] pour leur habileté et réputation au sein du village doivent donc surmonter des *épreuves* par leur expertise et sauvegarder l'honneur du

[1] Voir drapeau de la Soule, annexe 5, p. 10.

[2] Chaho, Augustin, « La junte de Navarre », *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835),* Bayonne : P. Lespès, 1865 (1836), pp. 329-332.

[3] Weber, Max. « Les relations communautaires ethniques », *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* pp 124-145, p. 124.

[4] Confirmé par de nombreux témoignages comme celui de Ximun Castillon, 84 ans, Danseur et acteur de Mascarades. Témoignage aux archives départementales des Pyrénées atlantiques. Cote : 19 AV 871.

village en étant *éprouvés* par les barricades. Celles-ci agissent dès lors comme médiatrices communautaires *:* le spectateur ou Danseur sait qu'il existe et qu'il est reconnu par la confrontation indirecte à « l'autre ».

Mais la distinction entre les danseurs et les participants de la Mascarade dévoile aussi toutes les différences au sein des communautés qui cohabitent et se discriminent par la place faite aux différents métiers mais surtout entre deux catégories d'individus *:* les « noirs » et les « rouges » symbolisant une division dans la société entre « mauvais » et « bons » individus. Les personnages noirs représentent également les individus étrangers à la communauté appelés « Manex » en Soule *:* auvergnats[1], béarnais, bohémiens et détenteurs des métiers moins valorisants comme les rémouleurs ou des chaudronniers[2]. Les « noirs » adoptent une gestuelle désordonnée, non dansée et chaotique qui contraste avec les Danses hiératiques des souletins « rouges » dont les Aintzindariak en sont les plus « nobles » représentants mais aussi les dépositaires d'une technique reconnue par l'ensemble de la communauté. La présence des « noirs » a aussi pour fonction de se reconnaitre comme « *vrais souletins* » [3] par une dynamique identitaire interne et par la mise en scène d'une situation de « contact ». D'autre part, l'identification des différentes origines des personnages « noirs » prouve que le Pays basque en général et la Soule en particulier ne sont pas des *isolats* et que de nombreux échanges et emprunts ont toujours existé notamment avec les Béarnais voisins.

Plusieurs niveaux d'expression identitaire coexistent donc lors des Mascarades à l'échelle du village organisateur d'abord et qui doit envahir les communes voisines par un cortège dont les figures de proue sont les danseurs. Le deuxième niveau concerne la province lors des différentes réceptions de la Mascarade - avec une participation aux

[1] Les Xorrotx selon Jean Michel Bedexagar. Témoignage archivé par l'association Sü Azia, p.151. Voir « Résumés entretiens » dans annexe 87, p. 180.

[2] Ces personnages forment la Mascarade noire et composée des *Buhemiak* (bohémiens), des *Kauterak* (chaudronniers), des *Txorrotxak* (rémouleurs), les *Kherestuak* (parlant béarnais)

[3] Témoignage de Dominique Agergaray, témoignage archivé par l'association Sü Azia, p. 171. Voir « Résumés entretiens » dans annexe 87 p.180.

barricades de l'ensemble des habitants[1], sexes et âges confondus - qui traduisent une sociabilité inter et intra-village de toutes les communes de Soule[2]. La perpétuation de ces usages dansés principalement ruraux et à la localisation précise est rendue possible par une *mémoire* et un désir de reconnaissance entretenus par les hommes afin de maintenir un niveau technique suffisant pour accueillir ou participer à une Mascarade[3]. Le rôle des personnes les plus âgées de la communauté reste déterminant dans la transmission de ces techniques comme celle du drapeau exécutée par « l'Enseñari » [4]. Ces usages coutumiers traduisent également l'affirmation d'une appartenance plus large à l'occasion des Danses collectives récréatives par les deux communautés qui marquent la fin de la Mascarade et leur unité par un « branle », Danse collective en rond et parfois en chaine suivie d'un bal.

Le deuxième niveau d'expression identitaire dépasse donc le seul périmètre des villages en s'étendant à la vallée et à la province par usage d'un fond commun de pratiques rituelles dansées dont la localisation reste toujours très marquée dans le temps et qui fait de la Mascarade « *un moyen de communion de toute la Soule* » [5]. Il se renforcera à mesure de l'intégration des femmes à partir des années quatre-vingt alors qu'elles n'avaient jamais - ou très peu - été autorisées à Danser lors des Mascarades[6]. De plus, les moyens de communication et de transport s'amplifiant avec le temps, la Mascarade parcourt désormais jusqu'à trente-deux villages à la fin du XXème siècle alors qu'elle ne concernait que quelques villages avant 1939. Enfin et même si la Soule reste productrice et réceptrice de la Mascarade elle a aussi une résonnance qui s'étend jusqu'au versant espagnol notamment lorsque des Basques du sud sont accueillis dans des villages souletins pour y assister. De même, dès la fin du XIXème siècle certaines Mascarades se délocalisent pour être montrées sur la côte basque à l'occasion des « Fêtes de la tradition », événement qui se reproduira à Bayonne en 2014[7].

---

[1] Entretien d'André et Louis Chilope, témoignage archivé par l'association Sü Azia, p.132.

[2] Selon Violet Alfort, *Fêtes pyrénéennes* […], 2004, *op. cit.,*p. 166.

[3] Entretien avec Jean Bordaxare, février 2017 à Mauléon, Soule.

[4] Témoignage de Lerdoux, témoignage archivé par l'association Sü Azia.

[5] Fourquet, François, *La Mascarade d'Ordiarp*, 1987, *op. cit.,* p. 26.

[6] Tous les témoignages convergent sur ce point.

[7] Source : Institut culturel Basque.

Si ces rituels dansés présentent une continuité dans le temps, ils restent toutefois perméables aux changements à l'image des emprunts aux techniques du ballet classique français à la fin du XIXème siècle[1] ou au déclin de la Danse traditionnelle basque qui a failli conduire à la disparition des Mascarades après 1945[2].

2.1.3. Les Pastorales souletines[3].

Théâtres ruraux dansés entièrement parlés en Souletin et joués en plein-air le plus souvent dans un pré et quelquefois contre un Fronton, les Pastorales constituent aussi une singularité culturelle et coutumière de la province de Soule. Les Pastorales seraient une survivance des « Mystères », théâtre ruraux liturgiques apparus au du XVème siècle et contant une épopée, généralement la vie d'un héros ou d'une héroïne *:* prophète, saint, souverain et plus récemment une personnalité politique. Comme les Mascarades, les Pastorales mettent en scène la confrontation entre le bien et le mal incarnés par deux catégories de personnages, les « bons » ou « chrétiens » de couleur bleue et les « mauvais » habillés de rouge, les « Turcs » et les « Satans ». Les différentes Danses interprétées par ces derniers font partie des éléments constitutifs et incontournables des Pastorales et leur qualité engage ici aussi la réputation du village organisateur.

Très compliquée à organiser, la Pastorale nécessite le concours de toutes les forces vives du village autant pour les costumes que le jeu d'acteur et des Danseurs pour deux représentations et un budget pouvant aller jusqu'à deux cent mille euros[4] pour les plus récentes. Le volume important de personnes nécessaire pousse les organisateurs à créer des associations éphémères pour réussir à fédérer tous les participants comme « Mauleko

[1] Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […], 1984, pp. 669-670.

[2] Larrondo, Tartaxu, témoignages archivés par l'association Sü Azia. Témoignage de Philippe Oyhamburu. Archives départementales, Collecte Eleketa 2012, cote : 19 AV 31.

[3] Voir annexe 84, pp. 166-168.

[4] Entretien avec Michel Etxecopar, avril 2017 à Gotein-Livarrenx, Soule.

Pastorala » [1] pour la Pastorale de la ville de Mauléon en 2004 ou « Aitzinesquila » [2] - pour le village d'Esquiule. Outre la codification très stricte à laquelle elles obéissent[3], les Pastorales s'appuient donc sur le tissu associatif local pour assurer leur promotion et leur montage en regroupant jusqu'à une centaine de personnes dont une trentaine pour la Danse.

Le cycle de renouvellement des Pastorales en Soule repose sur une mise aux enchères ritualisée à la fin de la représentation qui consiste à acheter le droit d'exécuter un Saut basque sur la scène et dont la qualité conditionne l'attribution de l'organisation de la prochaine Pastorale[4]. Même si on assiste aussi à quelques délocalisations comme celle organisée à Bayonne en 2016, leur formalisation très précise, l'origine des acteurs et danseurs et du public font de ces théâtres dansés une propriété souletine[5]. D'autre part, les Pastorales se sont aussi transformées avec le temps en accordant notamment beaucoup plus de place à la Danse ou en atténuant le pouvoir de sélection des acteurs et danseurs par le seul « Errejent* » - le metteur en scène - avec une participation accrue des plus jeunes[6] et surtout de celle des femmes au début des années quatre-vingt.

Les estrades éphémères des Pastorales mais aussi les lieux investis par les Mascarades représentent des espaces de mise en scène qui matérialisent ces rituels en les inscrivant dans une *localité* microcosmologique, le village, et macrocosmologique, la province[7]. De façon plus générale, Mascarades et Pastorales ont une fonction cohésive voire d'entrisme pour Jakes Larrondo, Danseur et metteur en scène *:*

---

[1] Entretien avec Jean Bordaxare, février 2017 à Tardets, Soule.

[2] Qui mobilisera presque l'ensemble des cinq cents habitants en 2000 pour la Pastorale Madeleine De Jaureguiberry écrite par Pierre Paul Berzaitz. Entretien réalisé avec Jean Berdot, février 2017, Esquiule, Béarn.

[3] notamment dans les circulations des Danseurs et des acteurs avec des entrées attribuées à chacune des catégories.

[4] Entretien réalisé avec Jean Berdot, *ibid.*

[5] Entretien avec Michel Etxcopar, avril 2017 à Gotein-Livarrenx, Soule.

[6] Entretien Nicole Lougarot, à Gotein-Livarrenx, Soule, avril 2017

[7] Termes utilisés par Bernard Stiegler. Nous entendons par cosmologie les logiques des lieux par la racine grecque *Oïkos*, le lieu habité et *logos*, la logique, pour les formes d'organisation. Voir Stiegler, Bernard, « Microcosmologie », Séminaire *Pharmakon* du 11 Janvier 2017, vidéo en ligne, iri-ressourses.org.

« *(à travers les Mascarades et Pastorales), on se ressent Basque et on se distingue des Manex*[1] *par un état d'esprit en Soule.* »[2]

2.2. **Les réseaux fédéraux, les groupes de Danse et les événements comme supports actifs des usages en *coutume* depuis la fin du XIXème siècle au Pays basque français.**

Les coutumes dansées basques comme toutes les formes de culture se caractérisent par des périodes de continuité mais aussi par des épisodes de renouvellement ou de déclin. Ainsi, la généralisation des usages de la télévision, des moyens de communication ou la concurrence de plus en plus forte avec les sports modernes après 1945 ont modifié les modes de transmission coutumiers des pratiques physiques. Par exemple, Thierry Truffaut[3] explique qu'en Soule jusqu'au second conflit mondial les techniques de Danses se transmettent par imitation des aînés quand les sociabilités villageoises reposaient sur un lien intergénérationnel actif désormais largement impacté par l'urbanisation et les nouveaux modes de vie[4]. Néanmoins tous les renouveaux de la Danse basque peuvent s'expliquer sur une permanence des usages en coutume, même ténue, et la conservation de ces techniques par des hommes et des femmes sur lesquels s'appuieront toutes actions visant à réhabiliter ces pratiques. Ainsi, les Kaskarot[5] en Labourd se sont maintenus dans quelques places fortes comme les villages Ustaritz, Urt, Hasparren et Espelette avant la reprise en 1977. De même, la persistance dans quelques rares communes des Mascarades comme Cheraute, Aussurrucq, Barcus, Tardets et Alçay pour la Soule dans les années cinquante et début des années soixante[6] a permis leur renaissance dans les années qui ont suivi.

---

[1] « étrangers » en souletin qui désigne aussi les habitants des autres provinces basques.

[2] Jakes Larrondo, témoignage archivé par l'association Sü Azia.

[3] Truffaut, Thierry, « La Danse en soule » dans *La Danse basque,* 1981, *op. cit.*, pp. 115-127, p. 117.

[4] Nous y reviendrons dans la partie consacrée aux usages en *finalités* des cultures physiques traditionnelles.

[5] Danseurs principaux des carnavals labourdins. Voir à ce sujet Zintzo-Garmendia, Beñat, et Thierry Truffaut, *Carnavals basques*[…], 1988, *op. cit.,* p. 30.

[6] Jakes Larrondo, témoignage archivé par l'association Sü Azia.

Les hommes incarnant les *mémoires vivantes* de la communauté et détenteurs de ce savoir qu'ils n'utilisaient plus ou peu peuvent être eux-mêmes à l'origine de ce renouveau par des *prises de consciences mémorielles*. Les carnavals labourdins pourront repartir dans les années quatre-vingt grâce notamment au chorégraphe Pierre Taffernaberry et la mobilisation de la famille Bedaxagare ou de « Tartaxu » [1] sera, entre autres, à l'origine de la renaissance des Mascarades en Soule[2]. Détenteurs exclusifs des savoirs techniques ces acteurs seront progressivement combinés à des supports de mémoire (ou *hypomnemata*), par des écrits, des partitions mais aussi par des C.D audio, résultats de collectes comme celles réalisées par Jean Bordaxare auprès de plusieurs anciens et réutilisées par tous les groupes[3].

Le renouveau des Mascarades et de la Danse traditionnelle en général est dû aussi à la participation de plus en plus active des femmes qui ne prenaient part qu'indirectement aux usages en coutume de la Danse. Elles s'associeront progressivement aux hommes vers la fin des années soixante[4] et les supplanteront en campant désormais des rôles masculins dans les Mascarades. Assurément, la Danse traditionnelle n'aurait pas pu garder toute sa vigueur aujourd'hui sans le concours des femmes qui se traduit aussi en chiffres de spectateurs *:* par exemple dix mille personnes qui assisteront à la Mascarade d'Ordiarp en 1982 pour une communauté souletine du même nombre[5].

La relative circonscription géographique des provinces et la *localisation* des techniques dansées favorise et impose des interactions entre tous les acteurs et font qu'en Soule, chorégraphes, danseurs et metteurs en scène se connaissent presque tous[6]. Ces interrelations reposent sur des réseaux informels, associatifs et fédéraux pour se perpétuer

---

[1] Jean Michel Bedaxagare, témoignage archivé par l'association Sü Azia.

[2] Un père et deux fils. Entretien « Largo », témoignage archivé par l'association Sü Azia. Entretien avec Marcel Bedaxagare, Tardets, Soule, février 2017.

[3] Entretien Jean Bordaxare, Tardets, février 2017, Soule.

[4] Elles sont intégrées aux Sauts basques dans les années quatre-vingt pour Michel Etchecopar. Entretien avec Michel Etchecopar, Gotein-Livarrenx, février 2017, Soule.

[5] Fourquet, François, *La* Mascarade *d'Ordiarp*, 1987, *op. cit.*

[6] Par exemple Michel Etxecopart et Nicole Lougarot chorégraphes et très influents dans le monde de la Danse souletine se sont rencontrés lors des cours dispensés par le père de Nicole. Entretien avec Nicole Lougarot à Gotein-Livarrenx, avril 2017, Soule.

et constituent des *microcosmologies* déterminés par les rapports que les individus entretiennent entre eux et avec le monde qui les entoure et dans lequel ils interagissent.

Les usages en coutumes de la Danse « traditionnelle » basque s'appuient sur un maillage d'écoles, une fédéralisation récente et le soutien de l'église. Ces « écoles » de Danse se densifient dans les années soixante et tendent à remplacer les groupements informels dans les villages placés sous l'autorité d'un maître, figure locale par son expertise et sa maîtrise dans les techniques de Danse. Ces groupes pouvaient recevoir le soutien de curés pour qui la Danse dans son aspect cérémoniel imposait un contrôle social strict, notamment par la séparation des sexes et une transparence par l'expression publique. Plus encore, quand elle est mise au service d'une communauté toute entière mobilisée à l'image de la célébration de la Fête-Dieu en Basse-Navarre, les autorités religieuses autorisent et encouragent la présence de la Danse traditionnelle jusque dans les églises.

2.2.1. Le groupe de Danse « Begilareak » de Saint-Jean-de-Luz depuis 1935.

Certains groupes ont une existence très ancienne et témoignent de la continuité des usages en coutumes de la Danse dans une commune mais aussi à l'échelle de la province ou du pays tout entier grâce à leur niveau d'activité. Leur résonance peut être qualifiée et évaluée à partir des témoignages directs des acteurs mais aussi par les fonds d'archives comme ceux du groupe de Danse « Begilareak »[1] - littéralement les « mainteneurs » - situé à Saint-Jean-de-Luz, une des plus anciennes associations culturelles du Pays basque depuis 1935.

Passé sous statut associatif en 1953[2], Begilareak assure pendant près de soixante-six ans une triple fonction *:* favoriser une continuité de la coutume par une transmission des techniques de Danse grâce au bénévolat de monitrices et moniteurs, faire vivre localement la Danse traditionnelle au sein des fêtes de la ville et exporter la coutume,

[1] Les archives - conséquentes - de cette association sont conservées au siège à Saint-Jean-de-Luz et n'avaient jamais été exploitées jusqu'ici.

[2] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale de 1953.

d'abord au Pays basque français puis au Pays basque espagnol et partout en France. Les fêtes et les événements dans la ville assoient l'empreinte locale du groupe sollicité précisément pour des inaugurations[1], des soirées théâtrales organisées par le Musée basque en 1957[2] mais surtout à l'occasion de la fête de la Saint-Jean ou de la fête du Thon. Ces deux grands événements annuels festifs de la ville se destinent autant aux Luziens qu'aux touristes nourrissant dès lors la *frontière* autant par son versant interne qu'externe.

Les représentations des Danseurs de Begilareak renforcent les liens de la communauté comme en 1974 à l'occasion d'une fête en l'honneur de la mutuelle maritime ou pour la maison des jeunes[3], en co-organisant des fêtes avec l'Ikastola* de Saint Jean-de-Luz ou en présentant des Danses lors de mariages des membres du groupe ou de personnalités de la ville[4]. De plus, les rapports que ce très influent groupe de Danse entretient avec la communauté religieuse, la mairie, le club de Pelote ou l'Ikastola forment un tissu de relations sociales qui nourrit une matérialité en coutume. Pendant toutes les années soixante et soixante-dix, sa participation aux fêtes organisées par la mairie et les échanges avec les autorités municipales sont réguliers *:*

« […] *Monsieur le Maire a tenu à féliciter le groupe tout entier pour la place importante qu'il a prise dans la ville et tient à nous assurer du soutien total de la municipalité dans nos entreprises.* »[5]

Le groupe de Danse se produit aussi à l'extérieur de la ville à travers ce qu'il qualifie de « sorties » qui représentent un des grands objectifs de Begilareak comme le confirment les procès-verbaux des rapports moraux et assemblées générales du milieu des années cinquante[6]. Ces « sorties » s'effectuent à l'occasion d'événements très divers à

[1] Archives privées de l'association Begilareak, année 1957.

[2] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale, 1957

[3] Archives privées de l'association Begilareak, réunion de la Ligue régionale de Pelote du Pays basque du 8 Avril 1974.

[4] Archives privées de l'association Begilareak, réunion du 28 avril 1955.

[5] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale extraordinaire du 27 octobre 1974.

[6] *Ibid.,* rapports des assemblées générales 1953, 1955, 1956, 1957.

l'exemple des journées de célébration pour le lancement de navires de guerre comme le « Basque » à Lorient[1] ou à des « Dantzari Eguna » [2], « jour du Danseur », qui regroupent tous les Danseurs du Pays basque. Les « sorties » favorisent aussi des contacts avec les Basques du versant espagnol[3] en participant par exemple à des événements plus sportifs comme lors de la Coupe du monde de Pelote en 1994[4]. En 1974, le programme de la saison de Begilareak mentionne aussi des participations à des spectacles en dehors de Saint Jean-de-Luz et en soutien à « Eskualzaleen Biltzarra », association de défense de la langue basque. D'autre part, les fêtes organisées par le groupe lui-même permettent de renforcer les liens entre les communautés villageoises et assurent la perpétuation d'un savoir-faire dansé en invitant d'autres groupes à se produire[5].

Le groupe de Danse Luzien entretiendra de nombreuses collaborations avec des maîtres de Danse, chorégraphes ou des groupes de Danses reconnus pour favoriser la diffusion et l'usage en coutume de la Danse. Begilareak collaborera notamment avec Jean Nesprias, Philippe Oyhamburu et son groupe « Etorki » [6] ou encore dans les années soixante[7] le groupe « Oldarra » dont le chef de file et éminent acteur de la Danse traditionnelle Koldo Zabala dira à propos de la Danse basque que sa ferveur et sa transmission commencent par les parents *:*

« *[...] pour transmettre ce sentiment que nos parents nous ont donné sans rien dire, car c'est comme ça.* »[8]

---

[1] Archives privées de l'association Begilareak, année 1957.

[2] Événement annuel important sur lequel nous reviendrons.

[3] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale du 21 janvier 1984, réunion du 18 septembre 1956. Voir annexe 6, p. 11.

[4] Archives privées de l'association Begilareak, réunion du conseil d'administration du 5 septembre 1994. Voir annexe 7, p.12.

[5] Il s'agit même dans les années cinquante de véritables « sélections » opérées de différents groupes par Begilareak. Archives privées de l'association Begilareak, assemblées générales 1956 et 1957.

[6] Archives privées de l'association Begilareak, document daté du 12 Avril 1968

[7] Archives privées de l'association Begilareak, réunion du 18 janvier 1967 et du 15 juillet 1966.

[8] Archives départementales des Pyrénées atlantiques. Témoignage oral de Koldo Zabala, cote : 19 AV 156.

Le nombre d'événements auxquels Begilareak est associé n'a cessé de croître entre la fin des années cinquante et les années quatre-vingt et témoigne du dynamisme de ce groupe de Danse traditionnelle. En effet, alors que Begilareak ne participait en 1957[1] qu'à trois fêtes et cinq « sorties », le bilan de l'année 1989[2] porte le nombre de « sorties » à vingt et le nombre de participations à des fêtes et spectacles à quatorze en plus des stages pour jeunes Danseurs, soit trente-quatre manifestations. Le chiffre des sociétaires varie entre cent et deux cents personnes à partir des années cinquante et les cours de Danse s'adressent à cent vingt-six enfants dont trente-six garçons en 1990[3]. L'inversion du nombre de filles par rapport à celui des garçons se fera après-guerre et sera à l'origine d'une politique des dirigeants de Begilareak de maintenir puis de reconstruire un groupe de Danseurs pour investir en 1958 l'ensemble du répertoire des Danses du Pays basque, dont les femmes étaient jusqu'alors exclues *:*

« *Le groupe important de jeunes Danseurs s'est brillamment produit et assure ainsi le cycle complet des Danses euskariennes que ne pouvaient interpréter les jeunes filles.* »[4]

La permutation entre danseurs et danseuses chez les pratiquants accompagne aussi une autre transformation concernant le lien étroit des groupes de Danse avec les curés puis sa progressive disparition au cours des années cinquante. Ainsi, le curé de Saint Jean-de-Luz, systématiquement présent comme invité et présent à toutes les assemblées générales de Begilareak dans les années cinquante et soixante disparait ensuite des procès-verbaux des assemblées générales. De même, le groupe de Danse « Esperantza » de la Bastide-Clairence en Labourd créé en 1975 par deux abbés dans l'école privée du village[5] en association avec Marthe Lange fervente chrétienne ne fonctionne désormais

[1] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale, 1957.

[2] Archives privées de l'association Begilareak, rapport moral de l'année 1989.

[3] Archives privées de l'association Begilareak, réunion du 9 septembre 1993.

[4] Archives privées de l'association Begilareak, assemblée générale 1959.

[5] École Immaculée-Conception. Entretien avec Cathy Etcheveste et Véronique Darritchon, groupe « Esperantza », à la Bastide-Clairence, Labourd, octobre 2015.

qu'avec deux femmes pour dirigeantes, Cathy Etcheveste et Véronique Darritchon, et un groupe très majoritairement féminin et sans aucune attache avec les autorités religieuses.

2.2.2. La fédéralisation, un support des usages en coutume de la Danse basque

La fédéralisation de la Danse basque contribue également à soutenir et à conserver les pratiques coutumières dansées en Iparralde. Une des missions de la fédération de Danse traditionnelle basque créée en 1965, « Euskal Dantzarien Biltzarra » (E.D.B), résumée dans le premier numéro de la revue Dantzari[1] consiste à entretenir les usages en coutumes des Danses surtout par le biais d'un certain nombre d'actions et d'événements qui relèvent de son initiative propre et également par son soutien à des événements coutumiers dans les trois provinces du Pays basque nord.

La Fédération instaure en 1967[2] le premier Dantzari Eguna* à Guéthary, événement qui se répète chaque année alternativement dans chacune des provinces basques et dont le principe est de faire défiler puis danser des délégations de chaque province. Dans les années soixante-dix, les Dantzari Ttiki* reprennent le même principe mais uniquement au Pays basque français et réunissent des centaines puis des milliers d'enfants des trois provinces du nord. Après le spectacle, très codifié et formel, E.D.B* organise souvent un « Toro del Fuego » mais surtout un bal, autre façon d'utiliser la Danse mais sur un versant récréatif de façon à marquer l'événement et faire communier tout le public.

Les Dantzari Eguna* connaissent un grand succès avec la participation de milliers de Danseurs et participants venus représenter les traditions dansées de leur province. Mille cinq cents danseurs et trois mille spectateurs se réunissent en 1974[3], autant le 6 juin 1976[4] année consacrée à la province de Soule avec la mise à l'honneur des Danses de

[1] Legarralde, Paul, « Notre folklore, reflet de l'âme basque », *Dantzari,* n° 1, 1966, p. 4. Voir annexe 8, p. 13-14.

[2] Témoignage oral de Henri Duhau en 2012, archives départementale, cote : 19 AV 251.

[3] Journal *Éclair Pyrénées* du 1 juin 1974 et *Sud-ouest* du 05 juin 1974

[4] Bilan du Dantzari Eguna de 1976, document interne, archives non cotées de la Fédération de danse traditionnelle, Ustaritz, Institut culturel basque.

cette province après celles de Basse-Navarre et du Labourd. En 1992, à Mauléon, le Dantzari Eguna réunira trois mille cinq cents danseurs[1] et deux mille de moins de 15 ans à Bidart lors du Dantzari Ttiki en 1996, vingt fois plus qu'en 1976[2] !

La Fédération œuvre donc depuis le milieu des années soixante pour que soit perpétués des usages en coutume dans leur diversité mais aussi dans la qualité des répertoires techniques *:*

« *Eskual Dantzarien Biltzarra s'attache à approfondir les connaissances de ses membres par* […] *des recherches dans les différentes provinces.* »[3]

« *La Danse, véhicule nos traditions, mais la qualité de nos traditions renforcera la reconnaissance de notre identité.* »[4]

La fédéralisation de la Danse basque prend plusieurs visages au Pays basque français. Outre E.D.B, une deuxième fédération, concurrente, voit le jour en 1973[5] qui réunira la moitié des groupes de Danse au Pays basque nord et perdurera jusqu'en 1993, date à laquelle ces deux entités fusionneront[6]. D'autre part, depuis 1972 et 1990 coexistent deux autres groupements au fonctionnement fédéral situés uniquement dans la province de Soule respectivement « Xiberoko Zohardia » et « Aitzindariak ». Cette pluralité de fédérations constitue des points d'appui et des relais pour les usages en coutume en créant des manifestations au sein des communes et en soutenant les groupes de Danse à différents niveaux *:* financier, prêt de matériel ou encore organisation de cours

[1] *Sud-Ouest*, 25 Mai 1992.

[2] *Sud-Ouest*, 09 mai 1996.

[3] Compte rendu de l'assemblée générale du 11 Novembre 1987, archives non cotées de la Fédération de danse traditionnelle, Ustaritz, Institut culturel basque.

[4] *Ibid.*

[5] « Dantzari »

[6] EDB deviendra ensuite I.D.B en 2008 : « Iparradelko Dantzarien Biltzarra ».

de Danse itinérants dans les villages pour maintenir le répertoire technique dansé souletin[1].

Xiberoko Zohardia dans son rapport moral de 2004[2] mentionne un prêt de matériel pour la Mascarade de la commune des Trois-villes et à la Pastorale de Mauléon. Ce rapport évoque également l'animation de Moneinak* à Mauléon pour les fêtes ou encore son implication à la vie locale de la ville de Tardets par l'organisation de soirées avec des écoles ou en organisant des spectacles avec l'appui « des amis du château » [3]. De plus, le président actuel Michel Castan[4] cherche à redynamiser depuis 1989 des éléments qui fédéraient la communauté à l'instar des Primaka*[5], formes de concours individuels avec des jury composés d'anciens Danseurs qui avaient cours jusque dans les années soixante-dix en Soule.

Les fédérations intra ou inter provinces[6] participent directement à la perpétuation des Danses traditionnelles par la création des événements dont la continuité les transforment eux-mêmes en coutumes. Ainsi, Aitzindariak* qui rassemble actuellement vingt-quatre groupes de communes de Soule organise les « Jauzien Eguna »[7], rassemblement annuels[8] et exclusivement basés sur la Danse souletine mais aussi des spectacles comme « Aitzinapika » réunissant quarante-cinq Danseurs de tous les villages souletins et donnés six fois depuis 2007 dans quatorze communes. De son côté, E.D.B lancera dès 1979[9] le « Mutxiko Eguna »[10], un autre événement annuel avec la représentation de toutes les provinces, mais toujours localisé dans le village d'Arcangues et plus ouvert sur les créations locales et le partage avec le public.

---

[1] Entretien avec Michel Castan, président de Xiberoko Zohardia, Tardets, février 2017.

[2] Rapport moral de l'association Xiberoko Zohardia, 2004, archives non cotées de la Fédération de danse traditionnelle, Ustaritz, Institut culturel basque.

[3] Mise en visibilité du patrimoine architectural local.

[4] Entretien avec Michel Castan, président de Xiberoko Zohardia, Tardets, février 2017.

[5] Voir annexe 9, p.15.

[6] Xiberoko Zohardia et Aitzindariak appartiennent toutes les deux à I.D.B*.

[7] Journée des Sauts.

[8] Entretien avec Jean Bordaxare à Mauléon, Soule, février 2017.

[9] Entretien avec Yoan Etxebest, Ustaritz, Labourd, avril 2018.

[10] Jour des garçons.

Les fédérations ont toujours eu le souci de préserver les coutumes et notamment celles les moins en vues. En 1973, un programme d'E.D.B* « Partage et amitié en Pays de Navarre » [1] consacrait des échanges avec le Pays basque sud, précisément avec la province de Navarre pour mettre à l'honneur des Danses peu connues, démarche appuyée par Jean Haritschelhar, maire de Saint-Étienne-de-Baïgorry et directeur du Musée basque. D'autre part, E.D.B devenue I.D.B* s'associe pleinement au tournant des années deux mille avec l'Institut culturel basque chargé depuis 1990 de soutenir et de diffuser la culture basque dont les Danses. Cette institutionnalisation qui pousse à certaines formes d'unification et de rationalisation n'interdit pas Yoan Etchebest[2] - chargé de mission au sein d'I.D.B* et travaillant en étroite collaboration avec l'Institut - d'être lui-même impliqué dans les pratiques coutumières collectives de la Danse basque en créant en 2013 « Kauteret Balet », un groupe de Danse ayant pour thème les personnages de la Mascarade. Même s'il est impossible d'avoir un nombre exact de groupes de Danses en Iparralde, soixante groupes existent actuellement en comptant les groupes affilés aux trois structures fédérales[3].

[1] « Recherche et amitié en Pays de Navarre », document interne daté du 5 décembre 1973, archives non cotées de la Fédération de danse traditionnelle, Ustaritz, Institut culturel basque.

[2] Entretien avec Yoann Etxebest, avril 2018 à Ustaritz.

[3] Iparradelko Dantzarien Biltzarra , Xiberoko Zohardia et Aitzindariak. Chiffres donnés par Roger Goyénèche président de la Fédération de Danse basque en Iparralde et Yoann Etchebest. Entretiens réalisés respectivement en octobre 2014 à Bayonne au siège d'I.D.B* et en Avril 2018 à Ustaritz à l'Institut culturel basque.

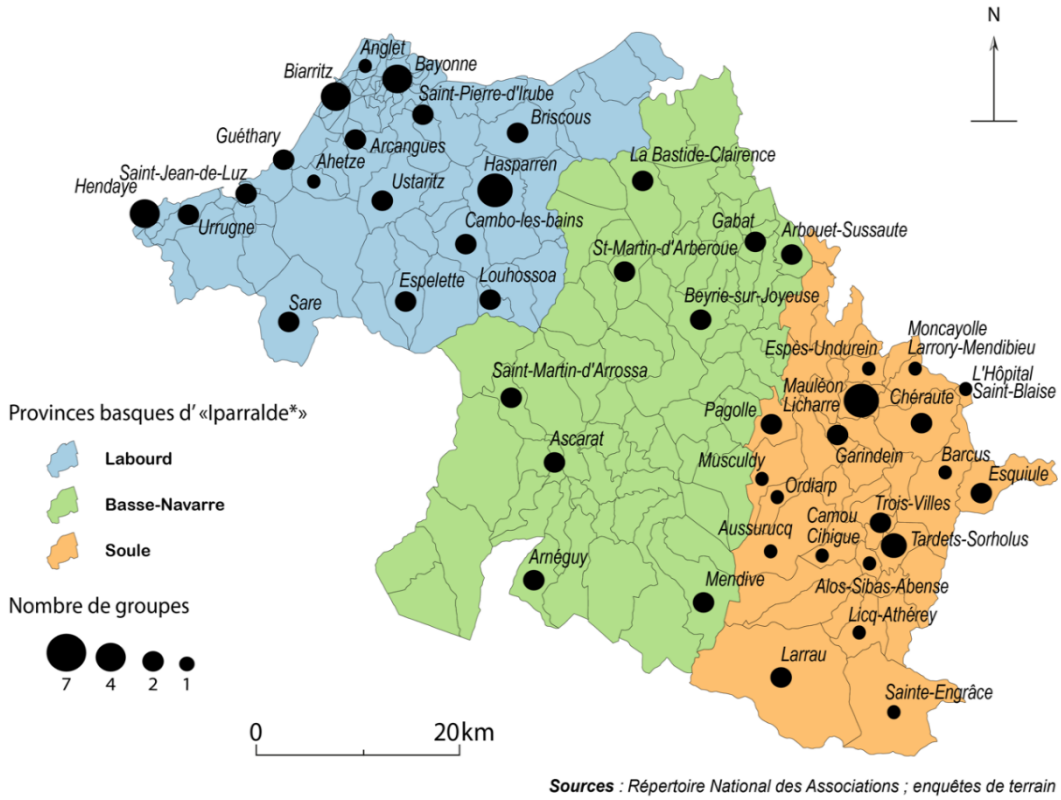

Figure** 6 **: Répartition des groupes de Danse basque en Iparralde en 2019

Figure 7 : Les « noirs ». Mascarade de Musculdy. Février 2017. Crédits Photo Loïc de la Croix.

Figure** 8 **: Aintzindariak* et Zamalzain*. Danseuse souletine. Mascarade de Musculdy. Février 2017. Crédits Photo : Loïc de la Croix.

3. L'empreinte associative, spatiale et technique de la *frontière* par usages coutumiers de la Pelote basque.

Les jeux de Pelote emblématiques des provinces du Pays basque obéissent dans leurs usages en coutume aux mêmes principes que ceux des Danses traditionnelles avec une inscription de plus en plus formelle et concrète dans le périmètre basque par l'intermédiaire d'un réseau de clubs, des transformations des logiques internes des jeux et d'événements qui attestent de leur vigueur et de leur perpétuation.

3.1. **Individuation collective et « basquisation » du jeu de Pelote. Constitution d'une singularité instrumentale et communautaire.**

Du Jeu de « paume » à la Pelote « basque » entre la fin du XIXème siècle et le premier quart du XXème siècle

La Pelote basque tire ses origines de la « Sphéristique » des Grecs et de la « Pila » des romains[1] importée lors des invasions romaines et transformée en France sous le nom de « paume » à travers deux modalités. La première, la « Longue paume » se pratique à l'extérieur et la seconde, « Courte paume » dans une salle couverte ou « Tripot » qui se répand à partir du XVIème siècle[2] et dont le nom viendrait de « Tripudium », danse à trois temps. Mentionné dans une ordonnance du 3 avril 1369 promulguée par Charles V, le jeu de paume deviendra très populaire à la fin du moyen-âge par son utilisation dans les monastères et par l'aristocratie dès le milieu du XVème siècle[3] avec des « rois joueurs » comme François 1er, Henri II et Henri IV.

Le jeu de Paume pouvait se jouer avec des instruments *:* raquette, gants ou tout simplement à Main nue pour les plus pauvres dont l'expression « jeu de main, jeu de vilain » [4] est une survivance. Le jeu de Paume déclina progressivement sous le règne de Louis XIV pour s'éteindre presque définitivement vers la fin du XVIIIème siècle, le

---

[1] Blazy, Edmond, *La Pelote basque*, Bayonne : Librairie Pialloux, 1929.

[2] Toulet, Louis, *La Pelote basque : histoire, technique et pratique*, Paris : De Vecchi, 1979, p.18

[3] Turcot, Laurent, *Sports et loisirs* : *une histoire des origines à nos jours*, 2016, *op.cit.,* pp. 228-233.

[4] Toulet, Louis, *La Pelote basque* […], 1979, *op. cit.,* p. 19.

processus révolutionnaire ne pouvant perpétuer un jeu associé si fortement à l'aristocratie.

Les Basques vont transformer le jeu de Paume à partir des deux modalités originelles - Courte et Longue paume - pour aboutir aux différentes spécialités et aires de jeux qui donnent toute la singularité matérielle à la Pelote. Outre la conservation des tripots, actuels « Trinquets » [1], des nouvelles techniques vont être rendues possible par le nouvel usage du caoutchouc. Importé au XVIIIème siècle mais commercialisé au XIXème siècle, le caoutchouc naturel transforme radicalement les Pelotes utilisées pour le jeu dont les rebonds bien plus importants nécessiteront l'invention de nouvelles formes de jeux et des adaptations architecturales avec l'apparition puis la surélévation des Frontons extérieurs. Au XIXème siècle, cette rupture, fait apparaître des jeux « côte à côte » et non plus « face à face » comme les jeux à renvoi direct en usage à cette époque, et les tripots deviennent dès lors des Trinquets précisément par la suppression d'une galerie pour dégager un mur de frappe ou Frontis*.

On assiste donc à un processus de « basquisation » de la Pelote avec l'invention de nouvelles modalités qui s'étendront et deviendront majoritaire entre la fin du XIXème siècle et le premier quart du XXème siècle. Néanmoins cette disruption technologique n'a pu se réaliser que par la persistance du jeu de paume au Pays basque et par des adaptations progressives de la Longue paume comme les jeux de « Bota Luze », « Mahi-Yokoa » et « Laxoa » [2] qui se pratiquaient le plus souvent à main-nue même si l'usage de gants existait depuis l'antiquité[3]. De fait, l'autre changement technique qui accompagne ces transformations dans le jeu concerne les instruments utilisés pour le renvoi de la pelote. De protection, les gants vont progressivement devenir des outils au service d'une propulsion de plus en plus efficace en s'allongeant mais aussi en augmentant leur coût[4] ce qui eut pour effet de maintenir certaines variétés jouées avec une raquette en bois directement inspirées de celles utilisées dans le jeu de Trinquet. Mais l'invention la plus

[1] Dont le nom vient de triquet, raquette en bois plein avec laquelle on jouait à la Courte paume selon Yves Cordier conservateur du musée de Versailles. Entretien à Bayonne, avril 2016.

[2] Variante du Bota-Luze par l'usage des gants.

[3] Blazy, Edmond, *La Pelote basque*, 1929, *op. cit.,* p. 139. On trouve les premières traces de description des gants en France pour le jeu de paume au XVème siècle.

[4] Toulet, Louis, *La Pelote basque* […], 1979, *op. cit*., p. 26.

spectaculaire fut celle du Chistera*, littéralement « panier » en basque et « cesta » en espagnol qui donnera son nom au jeu de « Cesta Punta » [1]. Des témoignages précis recueillis par l'abbé Edmond Blazy[2] permettent d'établir l'origine de sa naissance et la période de sa diffusion. Jean Dithurbide - dit Gaintxiki le forgeron- en fut l'inventeur en 1857 à Espelette du Chistera en détournant l'usage de paniers en osier destinés à recueillir des fruits et utilisés par le grand-père d'un de ses amis. Il le perfectionne et lui donner rapidement la forme qu'on lui connaît maintenant. Il est adopté très rapidement par des joueurs confirmés et utilisé la première fois en compétition officielle[3] à Espelette en 1862. Le gant de cuir reste conservé en Trinquet, « sauvé » par les petites dimensions de l'aire de jeu[4] mais non sans avoir subi lui aussi des allongements progressifs, processus identique à l'origine de l'invention du Chistera.

Incontestablement le plus célèbre, le Chistera n'est pas le seul instrument né d'objets d'usage courant pour pallier au coût des gants en cuir mais aussi à leur lourdeur due à leur extension pour augmenter le bras de levier. Ainsi, des fourches et des tamis à grains vont être « détournés » dans les campagnes basques et utilisés comme substitut au gant de cuir. La « Matsardia » ou fourche courte composée de trois branches et d'un cordage grossier et des parties de tamis à grains « Zetabea » font l'objet d'expérimentations nouvelles sur les Frontons à la même époque que le Chistera[5]. L'apparition de ces objets et leur lieu de naissance dans les campagnes attestent également d'un usage largement partagé de la Pelote dans toutes les couches de la population.

Le Chistera subit aussi des transformations précisément dans sa longueur et sa profondeur ce qui modifiera les gestes et le temps de conservation de la pelote dans le panier. Deux joueurs sont à l'origine des modifications les plus conséquentes de cet instrument *:* Curutxague pour pallier la faiblesse d'un poignet cassé confectionne le «

---

[1] Panier pointu en Espagnol.

[2] Témoignage écrit de Galnich Halsouet, garde forestier à Saint-Pée-sur-Nivelle en 1926. Blazy, Edmond, *La Pelote basque*,1929, *op. cit.,* pp. 48-53.

[3] Toulet, Louis, *La Pelote basque* […]1979, *op. cit.,* p. 27.

[4] Voir les différentes aires de jeux de la Pelote en annexe. Annexe 10, pp.16-18.

[5] Là aussi ces usages sont attestés par des témoignages recueillis par trois abbés, Elisalde, Blazy et Donetche, auprès de plusieurs anciens joueurs octogénaires. Voir Blazy, Edmond, *La Pelote basque*, 1929, *op. cit.,* p. 44.

grand » Chistera[1] et Samperio, joueur de la fin du XIXème siècle, qui initiera la technique du revers à deux mains. Ces *r*-évolutions techniques changèrent donc le jeu avec un temps de conservation plus long de la Pelote dans le Chistera - ou « atxiki » - eurent des détracteurs surtout parmi les anciens joueurs et provoqua une mise en opposition entre spécialités précisément entre la Cesta punta et le Yoko Garbi ou « jeu propre » c'est à dire sans temps d'arrêt dans l'instrument.

Porté par son efficacité et une gestuelle sans cesse améliorée, le Chistera jouit d'une telle visibilité pour les Basques et non basques que les pratiquants de certaines spécialités souhaitent associer ce nom à leur modalité. Ce fut le cas le 22 janvier 1995 lors de l'assemblée générale de la Ligue du Pays basque lorsque les représentants de l'aviron bayonnais émirent officiellement le vœu d'adjoindre le nom Chistera à la modalité « Yoko Garbi » :

« […] *le Chistera est connu de tous, ici et ailleurs, d'où l'intérêt d'employer ce terme pour attirer un public plus nombreux.* »[2]

La pratique instrumentée connaît une forte progression en quadruplant ses pratiquants notamment entre 1954 et 1974[3] - Rebot, Pasaka, Pala, grand gant réunis - mais contre toute attente la « Main nue » ne va pas disparaître et même rester une modalité de pratique centrale au Pays basque. En 1973 chez les plus jeunes on totalise cent vingt et une équipes de Main nue contre cinquante-huit aux instruments[4]. Cette pratique qui jouit depuis 2008 d'une représentativité renforcée à haut niveau avec la création d'un circuit parallèle organisé par l'association « Esku pilota ». Celle-ci perpétue à son niveau les usages en coutume de la Main nue en étant soutenue par la Fédération française de Pelote basque mais aussi par nombre d'associations de commerçants à l'occasion de parties

[1] Toulet, Louis, La Pelote basque […], 1979, *op. cit*., p. 27.

[2] Archives non cotées du Comité de Pelote du Pays basque. Procès-Verbal de l'assemblée générale du 22 janvier 1995.

[3] Chiffres du Comité de Pelote du Pays basque, *ibid.*

[4] Lagisquet Roger, (Bota), *La Pelote Basque, son art, ses secrets, ses règles*, éditions Solar Aquitaine diffusion, 1974, pp.118-119.

organisées dans les villages comme en 2016 où plus d'une vingtaine de parties furent jouées dans le village d'Espelette.

3.2. **Visibilité singulière et hétérogénéité des *espaces* de jeux de Pelote basque.**

Autant il apparaît difficile voire impossible de caractériser les espaces dédiés à la Danse traditionnelle hormis les estrades éphémères des Pastorales, autant la Pelote marque visuellement le Pays basque français par des espaces dédiés. On distingue trois aires principales pour les jeux de Pelote basque *:* le Fronton en « Place libre », le « Trinquet » et le « Mur à gauche » ou « Jaï Alaï », et parmi les cinq cents Frontons ouverts au public, on compte trois cents soixante-douze en Place libre, cinquante-huit en Mur à gauche et soixante-huit Trinquets[1].

Le Trinquet est une aire de jeu couverte, fermée et rectangulaire directement issue des anciens tripots des jeux de Courte paume et dont la surface au sol (ou « cancha ») mesure en moyenne vingt-huit mètres de long sur neuf mètres trente de large. Le mur de face (ou « frontis ») mesure lui huit mètres cinquante de haut et plus de neuf mètres de large avec une raie métallique horizontale à quatre-vingt centimètres du sol. Un chanfrein appelé « pan coupé » à la jonction du mur de face et du mur de droite et un trou - « Xilo » - dans le mur de face à l'angle de la raie métallique et du pan coupé forment des chicanes destinées à dévier la trajectoire de la pelote. Les murs de droite, du fond et de gauche mesurent cinq mètres et demi de haut et peuvent être surmontés par une ou plusieurs galeries avec du public. Une galerie accolée sur toute la longueur du mur de gauche et du mur du fond, en partie ouverte sur l'aire de jeu, couverte par un toit incliné d'un mètre trente de large en bois ou « tambour » accueille des spectateurs protégés par un filet.

Même si leur uniformisation s'opère depuis le dernier tiers du XXème siècle, les dimensions des Trinquets et de ses caractéristiques restent très variables et évolutives. En 1892, la construction du Trinquet par Frédéric de Saint-Jayme dans la ville de Saint-Palais[2] modifia les plans originaux des Trinquets de Jeu de paume, et son modèle sera

[1] Selon un pointage datant de 2003. Casaubon, Jakes, et Sabalo, Pierre, *Mémoire de la Pelote basque et des jeux de bergers,* Donostia ; Baiona : Elkarlanean, 2003, p.18.

[2] Dont la charpente métallique fut montée par des plans de Gustave Eiffel témoignant de sa modernité.

repris pour la modification ou la construction des Trinquets au Pays basque dont celui de Bayonne en 1913 connu sous le nom de « Trinquet moderne ». Ce Trinquet qui abrite les locaux de la Fédération française de Pelote basque sera réaménagé en 1997 pour devenir le premier Trinquet au monde avec trois parois de verre.

La « Place libre » consiste en un terrain en ciment ou en terre battue de trente à cent mètres de long et de dix à seize mètres de large au bout duquel est érigé un mur – Fronton* ou Frontis* - variant de six à dix mètres de haut et arrondi en son sommet. Véritables empreintes d'une *localité* basque, on décompte en 2002 trois cent quatre-vingts Frontons pour deux cent cinquante-neuf villages et deux cent trente mille habitants[1] au Pays basque français.

Troisième aire de jeu, le Mur à gauche* né au Pays basque espagnol se retrouve aussi mais dans des proportions bien moins importantes en Iparralde. Cette aire de jeu toujours recouverte et fermée dans les provinces françaises se compose d'un mur de frappe (Fronton ou frontis), d'un mur perpendiculaire sur le côté gauche et d'un troisième mur intégré au fond de la cancha (surface de jeu au sol) parallèlement au Fronton[2]. Actuellement, trois longueurs de murs à gauche officielles caractérisent cette aire de jeu *:* murs à gauche « courts » de trente mètres, trente-six mètres et murs à gauche « longs » ou Jai Alaï de cinquante-six mètres.

Ce sont les Murs à gauche de cinquante-six mètres dans lesquels se pratiquent le Jeu de Cesta punta * qui fût introduit au Pays basque français en 1958 lors des troisièmes championnats du monde de Pelote dans le Jai Alaï d'Hossegor construit pour l'occasion.

Enfin une quatrième catégorie, souvent oubliée, concerne les aires de jeux dans les prés dédiées aux modalités beaucoup plus anciennes ayant fait la transition entre la Longue paume et les spécialités traditionnelles qui se pratiquent en Place libre comme le

[1] Entretien avec Pierre Sabalo en Avril 2018. Pierre Sabalo mena aussi une enquête ethnographique de grande valeur pour recenser toutes les aires de jeu au Pays basque français. Nous y reviendrons.

[2] Le mur de droite ne faisant pas partie de l'aire de jeu.

« Bote Luzia » [1], le « Mahi-Yokoa » [2] et le « Laxoa », réplique instrumentée du Bota Luze. Toutes ces modalités expriment la grande diversité des jeux de Pelote par la nature même de leurs logiques internes et leur pratique très localisée à la fin du XIXème siècle *:* le Laxoa dans le village d'Aldudes, le Bote Luzia en Soule et le Mahi-Yokoa en Basse-Navarre à Saint-Jean-Pied-de-Port et à Saint-Jean-le-Vieux. Sans codification ni architecture particulière ces jeux et surtout leurs espaces dédiés tombent dans l'oubli à mesure de leur abandon par les paysans dont seuls les plus anciens joueurs se remémorent les emplacements mais aussi les récits de parties.

Les espaces de certains de ces jeux de Pelote prennent le nom de « Soropil* », « soro » pour tout espace engazonné et « pil » ou « pila » de la balle. Certains d'entre eux, progressivement délaissés par la diminution des bergers et paysans au XXème siècle, restent encore visibles et témoignent des activités de Pelote dans les vallées et même des montagnes du Pays basque lorsque les bergers y passaient presque la moitié de l'année au moment des estives. Leur localisation souvent près de plusieurs « cayolar » [3], avec des billots de bois ou des pierres plates comme butoirs, à la limite de plusieurs provinces et très souvent de deux vallées importantes révèlent selon Pierre Sabalo[4] leur neutralité - en étant toujours à la *frontière* de deux territoires - permettant des défis entre deux zones. C'est le cas du Soropil sur le mont Errozate près de Saint-Jean-Pied-de-port dont la ligne médiane départageait deux camps, l'un situé en Navarre et l'autre en Basse-Navarre d'après le témoignage de Jean Iturbide âgé de 91 ans en 2003[5].

Véritables empreintes de la *frontière***,** ces espaces constituent une part de son écologie matérielle et une visibilité singulière du Pays basque de France. Par leur présence et la perpétuation des gestes qu'ils induisent, Trinquets, Place libre, Murs à gauche et

---

[1] Ou *Bota Luze,* jeu de « but long », le plus ancien directement issu de la Longue paume et dont on trouve des variantes en Belgique, en Flandres, Artois et Picardie.

[2] Variante du Bote Luzia qui utilise un butoir en forme de table - *Mahia* - situé au milieu de la place ou *cancha*.

[3] Les « cayolar *»* sont des petites maisons abritant les bergers dans les montagnes.

[4] Entretien avec Pierre Sabalo, Villefranque, Labourd, avril 2018. Pierre Sabalo est aussi le co-auteur d'un ouvrage remarquable qui répertorie les espaces dédiés à la pratique de la Pelote et des jeux de bergers : Casaubon, Jakes, et Sabalo, Pierre, *Mémoire de la Pelote basque et des jeux de bergers*, 2003, *op. cit.*

[5] *Ibid.,* p. 9.

Soropil s'intègrent tout autant au paysage mental[1] que physique au Pays basque et contribuent à l'« Oïkos » ou *localité* des basques.

3.3. ***Frontière*** **par diversité des modalités de Jeux de Pelote basque et leur singularité matérielle.**

À partir de ces trois[2] espaces de jeux nous pouvons distinguer jusqu'à vingt-deux spécialités « traditionnelles » dont douze sont reconnues par la Fédération internationale. Cette distinction qui s'opère également par l'instrumentation et la pratique féminine.

[1] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme* […] , 2015, *p. cit.,* p. 71.

[2] Nous ne prenons pas en compte ici les « Soropil » dont les jeux se pratiquent désormais en Place libre.

Tableau 1 : Les spécialités pratiquées en « Trinquet »

Spécialités	Modalités	Instruments
Pasaka	La modalité la plus ancienne directement issue des jeux de Courte paume. Jeu de face à face médiée par un filet. Un joueur appelé « refileur » et le second : « cordier » près du filet.	Gant de cuir allongé et rigide. Énorme Pelote molle en cuir qui ne rebondit presque pas sans présence de gomme.
Main nue	Jeu indirect à deux contre deux.	Soit uniquement avec la paume de la main soit plus récemment avec des « pansements » ou « tacos «.
Paleta cuir	Jeu indirect en deux contre deux.	Paleta de 600 grammes. Pelote dure de 54 grammes.
Paleta gomme pleine « Espagnole »	Jeu indirect à deux contre deux. Modalité la plus accessible et la plus pratiquée.	Paleta de 400 à 500 grammes et Pelote de gomme de 55 grammes
Paleta gomme creuse « Argentine » ou Baline.	Jeu indirect à deux contre deux. Moins pratiquée en France qu'en Argentine.	Paleta appelée « paleton » à la surface plus importante, en bois exotique et traversée par des tiges métalliques qui se resserrent avant utilisation. Pelote creuse de 40 grammes.
Xare ou raquette argentine	Jeu indirect à deux contre deux. Renvoi en « cueillette »	Raquette avec une armature en bois et un filet flasque.

Tableau 2 : Les spécialités pratiquées en « Place libre »

Spécialités	Modalités	Instruments
Main nue	Jeu indirect à deux contre deux.	Soit uniquement avec la paume de la main soit plus récemment avec des « pansements » ou « tacos «.
Rebot	Se joue sur une cancha de cent mètres. Jeu direct à cinq contre cinq. Se joue en 13 jeux et se compte par points (15, 30, 40).	Trois des joueurs sont équipés d'un petit Chistera, un autre à Main nue et le joueur près de la ligne de séparation des deux camps (le cordier), à Main nue. Pelote dure de 100 à 130 grammes.
Joko-Garbi « jeu propre » appelé aussi « Limpio » *:* jeu pur.	Jeu indirect à trois contre trois. Le renvoi est instantané sans pas d'élan ni conservation de la Pelote dans le Chistera.	Chistera en osier mais avec un gant plus court et moins profond. Pelote en cuir de 120 à 150 grammes.
Grosse pala	Jeu indirect à deux contre deux	Pala lourde de 600 à 800 grammes
Paleta cuir	Jeu indirect à deux contre deux	Paleta de 600 grammes. Pelote dure de 54 grammes
Paleta gomme pleine (« pala » ou « pala ancha »)	Jeu indirect à deux contre deux. Modalité la plus accessible et la plus pratiquée.	Paleta de 400 à 500 grammes et Pelote de gomme de 55 grammes
Grand-Chistera	Jeu indirect à trois contre trois. Renvoi différé avec une conservation de la Pelote dans le Chistera « Atxiki » et une course d'élan.	Chistera. (Le plus reconnaissable et identique à celui utilisé en Cesta punta. Plus profond et plus allongé que le Chistera utilisé pour le Yoko Garbi.) Pelote de 110 à 130 grammes.

Tableau 3 : Les spécialités pratiquées en « Mur à gauche » (54 mètres)

Spécialités	Modalités	Instruments
Cesta punta	Jeu indirect à deux contre deux. Renvoi différé avec une conservation de la Pelote dans le Chistera appelée Atxiki et une course d'élan.	Chistera. Le plus reconnaissable et identique à celui utilisé en Place libre
Pala Corta	Jeu indirect à deux contre deux	Pala plus courte que celle utilisée en Place libre d'on nom de « Pala corta », Pala courte.

Tableau 4 : Les spécialités pratiquées en « Mur à gauche » (36 mètres)

Spécialités	Modalités	Instruments
Pala corta	Jeu indirect à deux contre deux	Pala plus courte que celle utilisée en Place libre d'on nom de « pala corta », pala courte.
Joko garbi (« Petit gant ») appelé aussi « *Limpio* » *:* jeu pur.	Jeu indirect à trois contre trois. Le renvoi est instantané sans pas d'élan ni conservation de la Pelote dans le Chistera.	Chistera en osier mais avec un gant plus court et moins profond. Chistera « plat » ou « petit gant «.Pelote en cuir de 120 à 150 grammes.
Main nue	Jeu indirect à deux contre deux	Soit uniquement avec la paume de la main soit plus récemment avec des « pansements » ou *tacos*.
Paleta cuir	Jeu indirect à deux contre deux	Paleta de 600 grammes. Pelote dure de 54 grammes.
Paleta « gomme pleine » appelée aussi « Pala » ou « Pala ancha »	Jeu indirect à deux contre deux. Modalité la plus accessible et la plus pratiquée.	Paleta de 400 à 500 grammes et Pelote de gomme de 55 grammes

Tableau 5 : Les spécialités pratiquées en « Mur à gauche » - (30 mètres)

Spécialités	Modalités	Instruments
Frontennis	Jeu indirect en deux contre deux. Spécialité récente importée par les mexicains.	Raquette de tennis dont le cordage est renforcé.
Paleta gomme creuse	Jeu indirect à deux contre deux. Moins pratiquée en France qu'en Argentine.	Paleta appelée « paleton » à la surface plus importante, en bois exotique et traversée par des tiges métalliques qui se resserrent avant utilisation. Pelote creuse de 40 grammes.

Tableau 6 : Les spécialités « traditionnelles » de Pelote basque (jouées en France)

Hommes	Femmes
Laxoa en Place libre	Paleta gomme creuse en Trinquet et mur à gauche 30m.
Paleta gomme pleine en Trinquet, mur à gauche 36m et Fronton Place libre.	Paleta gomme pleine en Trinquet, mur à gauche 36m et Fronton Place libre.
Xare en Trinquet	Frontennis en mur à gauche 30m.
Pasaka en Trinquet	
Rebot en Fronton Place libre	
Chistera-Joko Garbi en Place libre et mur à gauche 36 mètres.	
Grand Chistera en Place libre et mur à gauche 54 mètres	
Grosse Pala en Fronton Place libre	
Main nue en Place libre et Trinquet	
Paleta cuir Trinquet et Mur à gauche 36 m.	
Pala corta Mur à Gauche 36 m	
Pala Fronton Place libre	
Paleta gomme creuse en Trinquet et mur à gauche 30m.	
Frontennis en mur à gauche 30m.	

Tableau 7 : Tableau des spécialités internationales

Hommes	Femmes
Cesta Punta en mur à gauche 54 m.	Paleta gomme pleine en Trinquet
Frontennis en mur à gauche 30m.	Frontennis en mur à gauche 30m.
Pala corta Pelote de cuir en mur à gauche 36m.	
Paleta gomme creuse en Trinquet et mur à gauche 30m.	
Paleta cuir en Trinquet et mur à gauche 36m.	
Main nue en Trinquet, mur à gauche 36 m	
Xare en Trinquet	
Soit douze spécialités internationales.	

L'étude de l'instrumentation sur presque deux siècles nous conduisent à formuler une distinction de trois ordres sur l'évolution de la « technique de renvoi » de la pelote *:*

Tableau 8 : Distinction des techniques de renvoi de la pelote

Techniques de renvoi	Instrumentation/ Spécialités
Pelote « frappée »	A Main nue ou avec Pala et gants
Pelote « glissée » ou « roulée »	Remonte et Pasaka
Pelote « cueillie », « conservée » et « renvoyée » par Atxiki	Chistera / Cesta punta

La singularité des modalités de la Pelote basque, leur inégal accès entre les hommes et les femmes, la variété des instruments et des lieux de pratiques constituent une partie de la concrétion de la *frontière*. D'autre part, la discrimination des noms des spécialités et des instruments bien sûr mais aussi le vocabulaire employé et ses fonctions dans le jeu pour dénommer les gestes à la fois dans leur réalisation et leur rapport au règlement constitue un savoir objectif coutumier qui ajoute une dimension supplémentaire à la *matérialité* de la *frontière.* Ce savoir collectif comme *partage* et *distinction* embrasse une multitude de domaines allant de la technique de renvoi à Main nue qui donne lieu à nombre d'interprétations[1] au vocabulaire descriptif des parties d'un Trinquet comme le « tambour », le « Xilo », un « filet », une « galerie » ou un « pan coupé ».

Mais la matérialité de la *frontière* s'énonce aussi par la *localité* de la Pelote à travers des *microcosmologies* que représentent les écoles de Pelote, les clubs et les fédérations et les usages en coutume qu'ils véhiculent.

[1] Qui se désigne et se distingue soit par « Apuño » ou « Aspitik » : renvoi bras cassé au-dessus de l'épaule ou sous la ligne d'épaule.

3.4. **L'implantation *locale* et coutumière de la Pelote basque. Variété et densité de ses réseaux de transmission.**

Si les Trinquets, Frontons, Place libre, Soropil, transforment l'espace en *localité*, celle-ci se qualifie aussi par des actions sociales alimentant selon les termes de l'anthropologue indien d'Arjun Appadurai, *des types spécifiques d'effets matériels*[1]. Les usages en coutume de la Pelote chez les Basques par une individuation collective et des transmissions s'opèrent à travers les écoles, les clubs de Pelote et dans la vie des villages et des villes.

Le Club de Pelote basque de Saint-Jean-de-Luz, Luzean*, qui dispose d'archives depuis son année de création en 1929 permet de prendre la mesure des différentes actions en coutumes d'un club contribuant au développement de la pratique et à son ancrage dans la vie locale. Luzean en 1929 se destine uniquement à la pratique du Rebot[2] et ne se compose que de quelques adultes confirmés. Toutefois il connaît une progression continue de ses effectifs en atteignant deux cents licenciés environ dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix et trois cents licenciés aujourd'hui dont la moitié en dessous de dix-huit ans[3]. Le club investit progressivement toutes les spécialités de Place libre* mais conserve toujours le jeu de Rebot qui fut à l'origine de sa création et de sa renommée. Même si cette modalité ne rassemble que peu de joueurs[4], Luzean contribue à le perpétuer en collaborant avec un réseau de « places fortes » de cette spécialité comme les communes de Sare, Saint-Étienne-de-Baïgorry, Hasparren et Ustaritz.

L'expansion de Luzean et le poids qu'il occupe dans la ville de Saint-Jean-de-Luz provient en grande partie de ses participations à des événements festifs, organisés par le club lui-même ou par la municipalité. La fête représente un support pour publiciser la vie

---

[1] Appadurai, Arjun. « Les contextes de la localité » dans *Après le colonialisme* […], 2015, *op. cit.*, p. 263.

[2] Pour rappel le Rebot* est une des plus anciennes spécialités de Pelote se jouant en face à face en Place libre* avec des équipes de cinq joueurs.

[3] Luzean est le deuxième club le plus important du Pays basque en termes de licenciés mais ne compte que vingt-cinq femmes dirigeantes comprises. Chiffres tirés des entretiens menés auprès de Michel Sedes, président du club et des procès-verbaux des assemblées générales depuis 1929. Archives privées conservées au siège de Luzean à Saint-Jean-de-Luz.

[4] Le Rebot regroupe au Pays basque français une centaine de joueurs et environ vingt-cinq équipes.

des associations sportives et permet d'associer les personnes de la communauté aux activités organisées par le club, démarche entreprise dès la création de Luzean et largement encouragée par son président actuel Michel Sedes, fidèle acteur de l'association depuis l'âge de onze ans. Dès 1929[1], Luzean organise une « Fête de la Pelote », se joint aux fêtes de la « Saint-Jean » et monte sur pied, toujours la même année, une « Coupe du syndicat d'initiative »[2] en investissant différents lieux de la ville, le Fronton et le Trinquet[3] bien sûr, mais aussi la mairie ou la très belle place Louis XIV. Ces sociabilités construites par le club trouvent non seulement un écho dans la commune mais aussi une continuité puisque presque cent ans après sa création, des participations à des manifestations festives et des transmissions par l'école de Pelote font toujours partie de ses missions. Notons que même si elles sont représentées comme des *traditions*, les fêtes patronales appartiennent au domaine des usages en coutume en tant que *fêtes-existences*[4] définies comme des cérémonies intégrées à la vie quotidienne qu'elles prolongent et égayent temporairement.

Les participations très marquées de la Pelote aux festivités communales se retrouvent dans tous les clubs du Pays basque nous confirme Francis Carricart[5], ancien joueur de haut-niveau et bénévole au sein de l'association « Napurrak », lui-même chargé de matchs-exhibitions à l'occasion de la « Fête du piment » dans le village d'Espelette. Ces fêtes locales sont également l'occasion d'instaurer ou de conserver des relations entre les communes des différentes provinces dans lesquelles la Pelote tient toute sa place à l'exemple de l'équipe de Rebot de Saint-Palais en Basse-Navarre affrontant celle de Luzean ou de Sare dans le cadre des fêtes patronales de la Saint-Jean en Labourd dans les années trente[6].

La solennité des inaugurations de Frontons comme de celui d'Ayherre en 1972 - petit village basque de huit cent dix habitants - contribue aussi à fédérer la « famille » de

---

[1] Archives privées non cotées conservées au siège de Luzean, classeur n° 2, 1929.

[2] *Ibid.*

[3] Trinquet Gelos.

[4] Villadary, Agnès, *Fête et vie quotidienne*, Paris : Les éditions ouvrières, 1968, p.187.

[5] Napurrak est une association omnisport créée en 1974. Entretien avec Francis Carricart réalisé en novembre 2015 à Espelette.

[6] Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n° 3, 1939.

la Pelote à plusieurs niveaux *:* les proches, les notables, les amis *:* « *une affaire de famille somme toute* »[1] ; famille élargie aux dirigeants de la Fédération française en l'occurrence son président maître Darmendrail. Les clubs de Pelote basque entretiennent un sentiment d'appartenance collectif par leur ancrage local et des liens intergénérationnels nourris des relations régulières entre les jeunes et anciennes générations à travers la pratique mais aussi l'encadrement administratif et sportif. La pratique reste bien sûr le vecteur principal et les rencontres donnent l'occasion de mélanger les différentes catégories d'âge dans la structure club à l'instar des matchs sous formes de défis avec revanche tout au long de l'année au jeu de Rebot dans les années vingt *:*

« *Pas de joueur de renom, pas d'as ni de super as* […] *mais une partie de défi entre cinq vieux joueurs et les tous jeunes élèves de la société de rebot Luzienne* […] »[2]

Toutefois, la *communalisation*[3] objective via la Pelote basque a été entretenue principalement jusque dans les années soixante par des hommes adultes et experts. La fonction honorifique et l'enjeu d'une représentation la plus efficace possible de son village ou de sa ville maintenaient en dehors de la pratique « montrée » les femmes et les jeunes joueurs. Les plus jeunes ont toujours pratiqué, bien sûr, mais de façon informelle et ont été à ce titre un des vecteurs de la diffusion du jeu de Blaid* en investissant les places de village et les Frontons avec des formes de jeu jugées trop disruptives et non cadrées. Ces pratiques jugées trop « libres » ont subi des tentatives de régulation voire d'interdiction attestées par des panneaux ou plaques mentionnant « Pleka haritsea debakatua » [4], « Il est interdit de jouer au Blaid ».

Les usages en coutumes d'un club de Pelote dépassent aussi le seul cadre de la pratique sportive et s'étendent aux artisans, en particulier, ceux chargés de réparer les

[1] Témoignage de Pierre Marmouyet, *Pilota*, n°18, 1972, pp. 2-3.

[2] Deux coupures de presse anonymes datées et complétées à la main. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1929. Voir annexe 11, p. 19.

[3] Weber, Max, *Économie et société*, tome premier, 1995, *op. cit.,* p. 79.

[4] Adolphe Jaureguy précise qu'en 1944 tous les Frontons ou presque ont cette plaque. Jaureguy, Adolphe, *Pelote Basque,* Paris : J. Susse, 1944, p. 35.

Chistera en osier[1] ou les Pelotes. Même si la fabrique artisanale des pelotes ou des instruments diminue au cours du XXème siècle - on dénombre en 1993 uniquement trois artisans de Pelote - elle représente toujours symboliquement une pratique locale qui échappe aux standards industriels notamment par la transmission d'un savoir-faire entre père et fils comme dans la famille Lucugaray[2]. La cellule familiale demeure un vecteur important dans la perpétuation de l'héritage ludique au Pays basque, Jean Solanille qui assure la direction du club de Tardets parle même « *du poids de l'héritage* » [3] qui le poussera à s'investir pour la vie de la Pelote dans la commune[4] que ce soit pour les plus jeunes ou les compétiteurs, son père ayant été lui-même joueur de petit gant et son frère président du club.

Ainsi, les Basques restent les dépositaires d'un *savoir-faire* et de nombreuses communes ou clubs hors du Pays basque incitent les artisans mais aussi les clubs à exporter des techniques de fabrication ou du matériel comme des butoirs de Rebot, des tableaux de marques « *traditionnels* »[5] ou encore des plans de Trinquet. La Fédération française de Pelote basque devient progressivement la « référente » pour la construction des espaces dédiés à la pratique de celle-ci et reçoit nombre de courriers la priant, outre des participations financières[6], de lui donner plans et autres conseils pour leur construction[7].

---

[1] Factures. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1929.

[2] *Ibid.*

[3] Entretien réalisé avec Jean Solanille à Tardets, Soule en Février 2017.

[4] Le club compte cinquante licenciés contre quatre-vingts au début des années 2000.

[5] Demande de l'architecte en chef de la ville de Bordeaux lors de la construction de Frontons à Bordeaux. Courrier daté du 29 Juin 1939. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°3. Voir annexe 12, p. 20.

[6] Courrier du lycée d'enseignement professionnel de Mauléon daté du 23 Novembre 1982. Archives de la FFPB* conservées aux archives départementales de Bayonne, cote 83 J 46. Voir annexe 13, p.21.

[7] Les statuts ne seront déposés en préfecture qu'en 1953. Le Comité de Pelote deviendra Ligue en 1976, appellation qu'elle perdra en 2016 pour reprendre celui de comité avec la nouvelle réforme des organisations territoriales républicaines en 2016.

3.4.1. Les « défis » et les pratiques informelles.

La « vie » de la Pelote basque s'organise aussi autour de défis entre individus ou entre communes ; ils font partie des éléments sur lesquels repose le développement de la pratique et les sociabilités autour d'elle. Ces défis donnent lieu à des rencontres animées par des enjeux qui échappent au cadre formel compétitif sportif avec des paris ou des gages et qui ont toujours cours actuellement[1]. Ils représentent une forme d'usages en coutume informels qui prouvent que la vie de la Pelote cohabite avec le système fédéral qu'elle a précédé. *L'honneur* mis en jeu par les pratiquants peut devenir un *motif* de défis lorsqu'il est engagé à l'échelle du village, de la société de Pelote ou pour des causes plus larges. Ainsi, à travers les défis, on observe une volonté de perpétuer un usage en coutume du Jeu, au début des années trente[2] ou encore à l'image de l'équipe de Sare à Luzean au profit des prisonniers de guerre lors du second conflit mondial[3]. Même s'ils ont tendance à disparaître ainsi que les paris qui leur étaient associés, ce n'est qu'au tout début des années quatre-vingt que la pratique fédérale a supplanté les parties organisées en défis[4]. Il reste néanmoins quelques endroits où les paris se sont maintenus, par exemple, à Saint-Jean-Pied-de-Port pendant les « lundi du Garat » au Trinquet du même nom dans lequel des parties dites « traditionnelles » se jouent depuis 1971 le lundi et donnent matière à des mises sur le résultat des matchs.

Cette pratique liée aux défis, hors champ fédéral, s'étend également lors des tournois internes organisés par les sociétés de Pelote. Toujours très répandues, ces manifestations servent à rassembler les sociétaires dans le giron du club en adoptant notamment des signes d'appartenance au groupe mais aussi pour perpétuer certaines spécialités. Ainsi pas moins de trois tournois sont organisés par le club de Saint-Jean-de-

---

[1] Le discours de M.L. d'Andurain, au banquet d'ouverture de la grande semaine le 1er septembre 1935 à Saint-Jean Pied-de-Port mentionne les parties de défis à la jonction du XIXème et XXème siècle. Archives Pyrénées -Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote : 83 J 4. Voir annexe 15, pp. 24-25.

[2] Pour faire revivre la très ancienne spécialité du Rebot* avec par exemple le défi de l'équipe des joueurs de Saint Palais à ceux de Saint-Jean -de-Luz en 1931 ou celui contre l'équipe de Villabona en Pays basque espagnol. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1931. Voir annexe 14, pp. 22-23.

[3] Courrier datant du 13 juin 1941. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°3. Voir annexe 16, p. 26.

[4] *Pilota*, n° 61, 1980, p. 22.

Luz *:* Coupe « Jean Puiforcat », Coupe « Wargny » en 1930 pour soutenir la pratique du Rebot ou encore « la Coupe du syndicat d'initiative » jusqu'en 1939. L'organisation de certains tournois peut même relever d'initiatives personnelles à l'image de la « Coupe Ondiloca » en Pasaka, offerte et organisée en 1933[1] par Jacques de Saint-Pastou, un des co-fondateurs de la Fédération française, date à laquelle on ne compte que huit équipes de Pasaka au Pays basque[2].

Cependant, l'ampleur, la fréquence et la continuité de ces tournois hors de la sphère fédérale attirent des joueurs non licenciés et provoquent des réactions de la part des dirigeants fédéraux notamment en 1942, date à laquelle un courrier pour le moins ferme envoyé aux clubs mentionne *:*

« *Les sociétés engagées dans les championnats qui trop intéressées par certaines rencontres officieuses, n'accordent pas à la partie de rencontre officielle la première place qu'elle doit toujours conserver*. »[3]

La Pelote basque se caractérise donc par un nombre important de pratiquants informels qui ne peuvent être comptabilisés surtout de la fin du XIXème siècle à la Seconde Guerre mondiale, période durant laquelle la Fédération n'avait pas pris toute son importance en termes d'encadrement. La prise en compte chiffrée de la pratique informelle reste toujours très difficile à établir dans une période plus récente puisqu'à partir des années soixante-dix elle correspond à l'essor d'une pratique « loisir » de la Pelote ou aux seules participations à des manifestations internes des clubs. Par exemple, la section Pelote de l' « Aviron bayonnais » lorsqu'elle organise des tournois à Pala[4] peut

[1] Document interne de 1933. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2. Voir annexe 17, pp. 27-29.

[2] *Ibid.*

[3] Courrier du 29 juin 1942 du comité de direction de la Fédération française de Pelote envoyé à tous les clubs. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°3. Voir annexe 18, p. 30.

[4] Chiffres communiqués lors d'un entretien avec Alain Betbedere, président de la section Pelote de l'Aviron Bayonnais, siège du club, Bayonne, Labourd, avril 2016.

regrouper actuellement jusqu'à cent vingt-cinq équipes et deux cent cinquante personnes dont beaucoup non licenciées.

Les pratiques « libres » hors cadre fédéral témoignent de la vivacité des usages en coutume dans les villages et villes du Pays basque et on estime à onze mille actuellement le nombre de joueurs occasionnels non licenciés à la Fédération française[1]. Problème comptable dont la Fédération a bien conscience et qui décide dès 1982 de mener une politique visant à ramener en son sein tous les pratiquants de Pelote *:*

« *Un point sur lequel il faut reconnaître nous n'avons toujours pas avancé est celui des pratiquants de Pelote en dehors de nos structures donc principalement des participants aux nombreux tournois qui aiment les Trinquets l'hiver et la Place libre l'été.* »[2]

La disparité des usages coutumiers de la Pelote s'observe également par la genèse des créations de clubs autour d'une seule pratique comme « Luzean » pour le Jeu de Rebot* ou « Zaharrer Segi » à Mauléon en 1924 pour celui du Yoko Garbi[3]. Ainsi, les spécialités de Pelote participent d'une singularité entretenue par les décisions des sociétés à pratiquer « leurs » spécialités dont certaines délibérément choisies pour ne pas entrer en concurrence avec celles des clubs voisins. C'est le cas dans la province de Soule du club de Pelote de Tardets « Atharraztarrak » qui pris le parti de s'orienter dès sa création en 1954 vers des spécialités différentes de celles du club de la ville voisine Mauléon *:* le Petit gant et le Rebot* pour Tardets, la Main nue, la grosse Pala et le grand gant pour Mauléon.

[1] Témoignage de Roland Dufourg. Ancien président de la FFPB*. Entretien réalisé au siège de la Fédération française de Pelote basque, Bayonne, février 2015.

[2] Rapport d'activités de la Fédération française de Pelote basque. Année 1982. Cote : 83 J 1 109. Voir annexe 19, p. 31.

[3] *Pilota* n° 29, 1974, pp. 3-4.

3.4.2. Le rôle de la religion dans les usages en coutume de la Pelote.

Soutiens, codificateurs, entraîneurs et joueurs eux-mêmes, les ecclésiastiques auront un rôle important jusque dans les années soixante pour asseoir la pratique de la Pelote au Pays basque. Les fêtes de village donnent à voir des démonstrations de Pelote dans lesquelles les curés et même des abbés forment des équipes comme à Urrugne en 1929 lorsque l'abbé Etcheverry et Madré complétaient l'équipe des « jeunes basques » du village d'Hasparren[1]. On assiste même à des « sélections d'abbés »[2] pour affronter au Rebot le club de Luzean de Saint-Jean-de-Luz, une des équipes les plus compétitives, témoignant à la fois de leur haute expertise et d'un entrainement régulier mais aussi d'un réservoir suffisamment important de joueurs pour assurer une sélection. Certaines paroisses participent aussi directement au financement des Trinquets notamment grâce au revenu des kermesses paroissiales annuelles ; de même certains patronages catholiques peuvent avoir la responsabilité de l'entretien des Frontons pour leurs activités à l'image de celui d'Ustaritz[3] pour lequel la paroisse fera l'objet de demandes d'utilisation par les communes voisines en 1942.

Cette proximité des ecclésiastiques et de la Pelote pourra même devenir concurrentielle » avec les clubs notamment lors de l'organisation de tournois ou de parties se déroulant pendant les fêtes paroissiales. Dans les années précédant la seconde guerre mondiale certains curés n'hésiteront pas à intervenir directement par écrit auprès des sociétés de Pelote pour demander des changements de dates, courriers fermes mais amicaux qui témoignent des contacts réguliers entre dirigeants des clubs sportifs et dirigeants ecclésiastiques et attestent de leur présence dans la vie « sportive » de la société basque[4].

Cette implication des religieux dans la Pelote se retrouve au début de sa fédéralisation en 1921 en faisant partie du premier comité directeur, en participant aux

[1] Compte rendu manuscrit. Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1929.

[2] Archives privées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1939. Voir annexe 20, p. 32.

[3] Courrier du président à l'Abbé Léon le 21 Aout 1942. Archives privées conservées au siège de Luzean. Classeur n° 3.

[4] Courrier du curé de Saint-Jean de Luz adressé au président de Luzean en 1935. Archives privées conservées au siège de Luzean. Classeur n° 2. Voir annexe 21, p. 33.

travaux lors de l'assemblée constitutive avec la présence de cinq abbés[1] ou en menant des enquêtes ethnographiques pour retracer l'histoire de la Pelote[2]. Mais leur participation se destine aussi et prioritairement à la jeunesse à l'exemple de commissions scolaires[3] dont celle de 1935 présidée par le chanoine Jean Lamarque qui mis sur pied un championnat de Pelote avec le concours des chefs d'établissements, instituteurs et professeurs d'E.P.S de l'école libre et publique. Le succès de ce championnat avec participation et représentation des trois provinces du Pays basque et même du Béarn fait figure d'exemple par son rôle dans la perpétuation de ces usages en coutume de la Pelote en consolidant une « *fraternité des Frontons* » [4].

Le lien de la Pelote avec la religion a été entretenu par les patronages mais aussi par des fédérations et groupements régionaux ou départementaux issus de ces mêmes patronages et initiés par le docteur Paul Michaux dont la passion pour l'Éducation physique le pousse à créer en 1898 la « Fédération gymnastique et sportive des patronages de France » (F.G.S.P.F.). Il se rend en province dès 1901 et précisément à Bordeaux, Lille, Amiens, Beauvais et Nancy pour construire des unions régionales de patronages. La création de l'« Union Basque » en 1925 résulte de ces initiatives et regroupe les activités sportives et culturelles des patronages dans le cadre de la fédération sportive et culturelle de France (F.S.C.F) qui remplace en 1968 la F.G.S.P.F. L'Union Basque compte actuellement mille deux cents licenciés pour vingt-cinq associations adhérentes et nos entretiens menés auprès des responsables actuels[5] confirment la présence soit dans les instances dirigeantes soit dans les équipes chargées d'organiser les compétitions, de curés, vicaires et plus récemment d'aumôniers.

Ces patronages ne vivent pas « en vase clos » et ceux qui disposent d'une section Pelote entretiennent aussi des relations avec les clubs par l'intermédiaire de parties informelles organisées sur la base d'invitations à l'image le 6 juin 1967 de celle de

---

[1] Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, antenne de Bayonne. Fédération française de Pelote basque, 1921, cote : 83 J 1.

[2] Enquêtes qui donneront lieu à la publication de l'ouvrage essentiel de l'abbé Edmond Blazy, *La Pelote basque*, 1929, *op.cit.*

[3] *Pilota*, n° 2, 1970, p. 5.

[4] *Ibid.*

[5] Entretiens réalisés à Bayonne au siège de l'Union Basque avec deux de ses dirigeants : Germain Esponda et Michel Etcheto, avril 2016.

l'équipe de Rebot du patronage « Les Eglantins » de la ville d'Hendaye à celle de Luzean[1]. Toutefois les patronages ne resteront vraiment actifs que jusqu'à la fin des années cinquante pour disparaître ensuite ou devenir progressivement des clubs sportifs laïcs.

3.4.3. Le processus de fédéralisation *:* un vecteur de diffusion et de perpétuation de la Pelote coutumière au Pays basque.

Des championnats d'amateurs préexistent avant 1914 sous l'impulsion de clubs locaux mais aussi sous l'égide de l'Union des Sociétés Françaises des Sports Athlétiques (U.S.F.SA) dirigée par Frantz-Reichel qui organise des championnats de Pelote à Main nue, en Place libre et au grand Chistera. En 1911, le processus de fédéralisation s'amplifie avec la création d'un Comité de Pelote basque toujours au sein de l'U.S.F.S.A par l'intermédiaire de compétitions exclusivement régionales de Main nue en Trinquet puis d'autres en Place libre au grand Chistera lequel avait presque complétement supplanté le Yoko-Garbi.

Mais c'est bien à partir de la création de la Fédération française de Pelote basque le 3 janvier 1921 avec Jean Ybarnégaray comme président[2] et la dissolution de l'U.S.F.S.A que la structuration et le nombre de parties vont se densifier non seulement au Pays basque mais aussi en dehors avec la création de cinq comités régionaux (Pays basque ; Landes, Béarn, Bigorre ; Côte-d'Argent, Paris et Pyrénées) et trois autres en formation *:* Littoral (Nice), Centre et Périgord [3]. Les professions et statuts des personnalités présentes lors de la réunion constitutive de la Fédération témoignent de l'ancrage de la Pelote dans la vie sociale au Pays basque. La composition de cette réunion inaugurale révèle nombre de corps sociaux dépassant le seul giron de pratiquants sportifs isolés ; y participent des hommes politiques comme Jean Ybarnégaray, des médecins (Antony, Mendiboure et Prevost), des joueurs de renom (Amédée Arcé, François Iribarne entre autres), des ecclésiastiques (Abbés Blazy, Lamarque et Doyenard) mais aussi des

[1] Courrier daté du 8 juin 1967 archives privées conservées au siège de Luzean. Voir annexe 22, p. 34.

[2]Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, antenne de Bayonne. Fédération française de Pelote basque, 1921, cote : 83 J 1.

[3] *Ibid.*

Trinquetiers et des fabricants de pelote[1]. De 1921 à 1979, cette Fédération ne connaitra que quatre présidents[2], tous basques, témoignant de la stabilité d'une institution dont ces hommes assurent la continuité des missions et des usages en coutume de la pratique de la Pelote.

La F.F.P.B* œuvre depuis sa création pour le maintien de spécialités traditionnelles - qui ne se jouent qu'au Pays basque français - et notamment du Pasaka. En 1935, elle encouragera les clubs à ne pas abandonner cette modalité directement issue du jeu de Courte paume et à faire bonne figure à l'occasion de démonstrations lors de l'exposition de Paris en 1937. Elle incite aussi la construction de Frontons dont le nombre va considérablement augmenter de 1930[3] à 1935, encourage la pratique - pour amateurs exclusivement jusqu'à 1945[4] - mais aussi celle des plus jeunes par la formation d'une commission scolaire en 1935[5]. Les actions de la Fédération auprès des jeunes s'observe également en soutenant des démonstrations de Rebot pour les moins de seize ans en 1932[6] ou en organisant en 1934 des rencontres scolaires avec huit établissements et vingt et une équipes dont le succès se manifesta par la présence de quarante établissements et soixante équipes l'année suivante puis quatre-vingt-huit établissements scolaires et deux cent-deux équipes en 1937[7].

La F.F.P.B. symbolise la diversité de la Pelote en associant la codification aux usages en coutumes au Pays basque et en précisant dès les premières lignes de son règlement initial *:* « *La grande Loi, c'est la tradition* » [8]. Ainsi, la rigueur de la codification s'efface devant des coutumes et conventions partagées par les joueurs mais aussi devant les nécessaires adaptations aux variétés des terrains qui forment un « *fond*

---

[1] *Ibid.* Voir également le témoignage d'Édouard Harriague en 1972, *Pilota*, n°15, 1972, pp. 7-8.

[2] Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, antenne de Bayonne. Fédération française de Pelote basque, 1921, cote : 83 J 1.

[3] Bota, « Historique de la FFPB* », *Pilota*, n° 9, 1971, pp. 12-13.

[4] *Ibid.*

[5] Porteno, « Les scolaires dans la Fédération », *Pilota*, n° 2, 1970.

[6] Bota, « Historique de la FFPB* », 1971, *op. cit.,* p.13.

[7] *Ibid.,* p. 6.

[8] Edmond Blazy, *La Pelote basque*, 1929, *op. cit.*, p.181.

de tradition qui a acquis peu à peu force de loi » [1]. De plus, la Fédération instaure le « jugement » et non « l'arbitrage » des parties de Pelote laissant aux joueurs et aux juges une latitude face au règlement. Cette liberté respecte les accommodements en coutume qui avaient cours lors des parties pré-institutionnelles et les écarts à la règle que prenaient les joueurs pour s'adapter à la configuration des lieux et des spécialités locales. Dans le même ordre, le public participe indirectement au jeu à travers les paris et n'hésitera pas à manifester sa désapprobation face à un joueur dont il estime qu'il fait trop souvent appel au juge dans la partie, comportement coupable éloigné des codes moraux coutumiers qui régissent la Pelote basque. Celle-ci jusque dans les années soixante-dix, tant dans les compétitions officielles ou dans les parties informelles organisées en tournois par défis, reste une pratique majoritairement masculine et adulte. Toutefois, la Fédération permet de décloisonner et d'élargir les usages en coutume en donnant une visibilité plus conséquente aux catégories jeunes notamment par une structuration de leurs compétitions qui débutèrent en 1957[2]. D'autre part, l'omniprésence des adultes dans le monde de la Pelote notamment dans les compétitions officielles fut à l'origine de la création d'une catégorie « indépendants » en 1937 qui permettait aux meilleurs joueurs de profiter d'avantages pécuniaires. La naissance de cette catégorie, distincte désormais de la catégorie « amateur », fait suite aux doléances de jeunes joueurs se plaignant d'être barrés par leurs aînés qui trustaient tous les titres fédéraux[3]. Cette catégorie de « semi-professionnels » - qui n'exclut pas toutefois la participation d'amateurs à l'exemple des tournois organisés par les Trinquetiers - existe toujours et donne toujours lieu également à des parties au Trinquet Saint-André de Bayonne depuis les années soixante du mois d'octobre au mois de juin.

Émanation de la Fédération, la Grande semaine* nait l'été 1921 en regroupant dans un cadre festif toutes les finales des spécialités jouées en Place libre pour donner à la Pelote une plus grande visibilité. Le succès toujours actuel de la « Grande semaine » et son audience élargie progressivement en nombres de pratiquants, spécialités et spectateurs font d'elle un événement coutumier de la Pelote basque. La première édition

---

[1] *Ibid.,* p. 182.

[2] Avec six équipes benjamins, onze minimes puis en 1973 28 équipes poussins, 37 chez les benjamins et 36 équipes minimes[2]. Source : Lagisquet, Roger, *La Pelote Basque,* […], 1974, *op. cit.,* p.145.

[3] *Pilota*, n° 10, 1971, p. 5.

ne se fera que sur trois spécialités puis quatre à partir de 1954[1] alors qu'en 2019 la Grande semaine voit s'affronter les meilleurs pilotari dans huit spécialités avec une participation des femmes et des plus jeunes, non représentés en 1921 et tardivement intégrées[2]. La conservation de la Grande semaine, son expansion en nombre de pratiquants et son audience témoignent de la vitalité du *partage* des usages en coutumes de la Pelote au Pays basque et de sa vitalité.

Prévue initialement pour se dérouler cycliquement entre le Labourd, la Basse-Navarre et la Soule les manifestations de la Grande semaine se dérouleront très rapidement dans plusieurs localités, voire plusieurs provinces et jusqu'en dehors du Pays basque. Ainsi, dès 1929 elle se délocalisera en Béarn et depuis 1954 elle investit aussi les Landes qui comptent en 1974 une centaine de Frontons.

3.4.4. Le Comité régional de Pelote du Pays basque français[3]

Pour assurer la diffusion et la pérennité de la Pelote, la Fédération française va également s'appuyer sur des antennes régionales en créant des « Comités » et bien sûr celui du Pays basque en 1922 qui ne comptait alors que seize sociétés et dont les statuts ne seront déposés en préfecture qu'en 1953. Les comités régionaux prolongent les actions de la fédération pour maintenir les usages en coutume notamment par une volonté de conservation des spécialités « traditionnelles ». Depuis le milieu du XIXème siècle leur présence et usage uniquement en Iparralde, en Place libre et en Trinquet instaure vis à vis du versant espagnol du Pays basque une *frontière* par les modalités et espaces de jeux.

Le Comité du Pays basque multiplie les actions pour perpétuer les usages de la Pelote au Pays basque dans ses espaces de pratique singuliers et conjointement en entretenant des sociabilités par et à travers le jeu. Il soutient notamment les éducateurs

[1] Main nue, Grand Chistera, Rebot et Pala.

[2] Bombín Fernández, Luis, et Bozas-Urrutia Rodolfo, *El gran libro de la pelota* : *deporte universal*, Madrid : s.n., 1976. Tomo dos, p. 283.

[3] La Ligue régionale du Pays basque et le Comité territorial de Pelote basque sont la même entité. De 1921 à 1976, elle prend le nom de Comité pour le perdre en 1976 au profit de « Ligue ». Puis en 2016 c'est de nouveau l'appellation « Comité » qui sera employé pour désigner cette sous-structure fédérale. Nous emploierons les termes de Ligue et de Comité en fonction de la période considérée.

dans les écoles primaires, les collèges et les clubs par des aides matérielles et contribue à leur visibilité en participant à leur reconnaissance institutionnelle avec la mise en place des brevets d'états et brevets fédéraux[1]. Il s'efforce également de préserver les parties et tournois avec des joueurs et des équipes d'Euzkadi sud dont les confrontations remontent au XIXème siècle. Le fonctionnement du Comité mobilise et fait interagir les acteurs de la Pelote basque dans les centaines de réunions des commissions des différentes spécialités pour l'organisation de compétitions et de tournois dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix[2] ou par les liens qu'il entretient avec les artisans fabricants de Pelote[3].

Cependant, il faudra attendre les années cinquante pour que le Comité prenne une envergure bien plus conséquente en « s'émancipant » de la tutelle fédérale en organisant des championnats du Pays basque en Place libre et en Trinquet, en séparant ses locaux avec ceux de la fédération en 1981 et en adoptant un logo propre en 1985.

[1] Politique soutenue par la Fédération française par l'intermédiaire de son président Maurice Abeberry en 1986 et 1987 lors des assemblées générales du 2 Février 1986 à Helette et du 1 Mars 1987 à Urrugne. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[2] Bilan des activités de commissions à l'occasion des assemblées générales comme le 22 janvier 1995. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] Intervention de monsieur Dunat lors de l'assemblée générale du 02 février 1986 à Helette. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

Tableau 9 : Chiffres des licenciés et des clubs depuis 1922 au Pays basque français

Années	Clubs	Licenciés
1922	10	
1923	16	
1955	32	541
1968	32	963
1972	39	1848
1985	76	5289
1992	78	6435
1995	76	7809
2002	75	8688
2004	74	8492
2007	71	7711
2008	68	7261
2009	69	6977
2010	69	7332
2011	68	8103
2012	69	7692
2013	66	8958
2014	67	9083
2015	66	10098

L'analyse des chiffres des créations de clubs et du nombre de licenciés montre la progression continue de la pratique de la Pelote au Pays basque depuis la création de la Fédération en 1921 même si elle subit des fléchissements à la sortie des deux guerres. Si les effectifs augmentent après 1950 notamment avec une multiplication par deux en vingt ans des équipes de Place libre - de cent vingt-huit à deux cent soixante-huit - ce sont bien les années soixante-dix et quatre-vingt qui verront les licenciés et les clubs croitre considérablement. Le club de Mauléon « Zaharrer Segi » créé en 1924 montre par exemple comment la pratique de la Pelote connut un renouveau à la fin des années soixante-dix confirmé par l'augmentation des chiffres de fréquentation du public avec plus de sept mille spectateurs pour les parties à Main nue des indépendants[1]. Toujours au milieu des années soixante-dix cette forte tendance se constate aussi dans la rénovation des Trinquets pour répondre à la demande alors qu'en 1955 la moitié d'entre eux étaient à vendre[2].

D'autre part, des modalités anciennes sont de nouveau pratiquées comme le « Laxoa », ancêtre du Rebot*, dans des tournois rassemblant Basques du sud et du nord alors qu'il était largement délaissé au début du XXème siècle et abandonné presque totalement dans les années trente.

Les femmes ne seront intégrées à la Ligue du Pays basque qu'en 1984 date à laquelle se déroule le premier championnat en Trinquet féminin même si la pratique compétitive féminine date du début des années soixante-dix dans les Trinquets de la côte basque à Bayonne, Biarritz, Ascain dans la spécialité « Pala Ancha ». Si l'on compte aujourd'hui huit cent cinquante joueuses de Pelote basque, la création de compétions officielles doit beaucoup à la volonté de Monique Dieudonné, joueuse de talent et première dirigeante d'une commission féminine qui vit le jour en 1974 au sein de la Fédération. Elle organise le 22 mars 1975 un tournoi avec une quarantaine de participantes au Trinquet de la Négresse à Biarritz[3], épilogue de plus de deux mois de compétitions et premier tournoi fédéral féminin de l'histoire. Même si des témoignages

[1] Au milieu des années soixante-dix. Voir *Pilota*, n°33, 1975, p. 3.

[2] *Pilota* n° 35, 1975, p. 32.

[3] *Pilota* n° 29. 1974 p. 16.

rendent compte de quelques participations des femmes dans des parties mixtes ou avec handicap avant 1975, la Pelote féminine reste très minoritaire et il faudra attendre 1999[1] par exemple pour qu'une section féminine soit créée à l'Aviron Bayonnais, l'un des plus grands clubs de Pelote.

3.5. **Localisation des usages en *coutume* de la Pelote et diffusion « nationale » et internationale**

Comme déjà évoqué, la Pelote basque n'est pas la survivance de pratiques purement autochtones et hermétiques. Sa filiation avec des jeux antiques - romains et grecs - puis plus récemment, avec le jeu de paume notamment dans l'instrumentation et les espaces comme les Trinquets met en évidence ses emprunts et sa variabilité. Cependant la transformation *locale* des modalités de pratiques et de lieux avec l'apparition du Chistera, du Jeu à « blaid » [2] contre un Fronton et des spécialités de face à face attestent du processus de « basquisation » de la Pelote au milieu du XIXème siècle. En France, l'aire de pratique reste toujours bien marquée et le Pays basque concentre la majorité des pratiquants mais aussi atteste de singularités des aires de jeu et des spécialités qui distinguent aussi Pays basque nord et sud. En effet, la très grande majorité des Trinquets et Frontons « Place libre » ainsi que les modalités qui en découlent se trouvant au nord de la Bidassoa[3] tandis que les murs à gauche restent majoritairement situés en Espagne.

La Pelote basque peut se caractériser aussi à travers la variabilité de ses usages coutumiers qui fait d'elle une pratique partagée qui crée du *commun*[4] par son ancrage à tous les niveaux de la société basque, ruraux et citadins et le mélange des catégories socio-professionnelles, et ce, même si dans le champ de la pratique elle-même les femmes et les jeunes ne seront intégrés que progressivement. Les courriers archivés de la Fédération française de Pelote depuis 1921 jusqu'à nos jours attestent par exemple du *partage* des

[1] Témoignage d'Alain Betbedere, président de la section Pelote de l'Aviron Bayonnais. Entretien au siège du club, Bayonne, Labourd, avril 2016.

[2] Malgré nos recherches l'origine et la traduction de ce terme sont impossibles.

[3] Fleuve côtier qui « sépare » Pays basque nord et sud.

[4] Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle* […], 2016, *op. cit*., pp.12-13.

usages de la Pelote par la présence et l'investissement de tous les notables - sénateurs, députés, maires, ministres ou personnalités religieuses et de la société civile - notamment à l'occasion de la Grande semaine.

La variété des usages coutumiers de la Pelote révèle aussi sa perméabilité aux mutations comme celles des techniques agricoles après la première guerre mondiale[1] qui font émerger notamment une nouvelle catégorie d'éleveurs agriculteurs dont le capital économique s'accroit à mesure des besoins alimentaires des citadins. Cette transformation socioéconomique du mode de vie rural s'accompagne du développement des bourgs agricoles et d'un temps de loisir plus conséquent pour les basques ruraux qui se traduira par de nombreuses constructions de Trinquets entre 1920 et 1940[2].

Le dynamisme de la Pelote s'observe également dans la volonté de ses acteurs d'unifier et de partager ses usages coutumiers par une diffusion des pratiques, objectif de la Grande semaine dès sa création. En effet, l'individuation collective et *régionale* du jeu de Paume qui donne naissance à la Pelote ne doit pas cacher son exportation hors du Pays basque qui compte des relais actifs dans la région parisienne, le Sud-Est et le Nord de la France. La Fédération française de Pelote en 1955 couvre sept ligues - Pays basque, Ile de France, Landes, Cote d'argent, Béarn Bigorre, Pyrénées Languedoc et Maroc - pour treize comités départementaux et deux comités territoriaux (Béarn et Pays basque)[3] aujourd'hui.

Les tournois organisés par les clubs dans le premier quart du XXème siècle favorisent aussi sa diffusion et des échanges en coutume entre régions et provinces basques à l'exemple de la « Coupe Ondiloca » [4] à Pasaka dans les années trente ou plus

---

[1] Les mutations du monde paysan dans la société française ont été magistralement analysées par le sociologue notamment par une approche originale sur les techniques agricoles. Mendras, Henri, *La fin des paysans*, 1992, *op. cit.*, pp.51-56. Voir aussi Mendras, Henri, *La seconde Révolution française* : 1965-1984, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1988.

[2] Bedecarrax, Catherine, « L'histoire de la pelote basque : d'un jeu traditionnel à un sport de tradition », mémoire de maîtrise en STAPS, Université de Nanterre, 1986, p. 83.

[3] Assemblée générale extraordinaire du 31 Mars 2018. Document disponible sur le site de la Fédération française de pelote basque. Archives de la fédération française de Pelote Basque : http : //www.ffpb.net

[4] Entre les clubs de Saint-Palais et celui de Saint-Jean-de-Luz. Courriers de Louis Dur, joueur de Saint palais, archives privées non cotées conservées au siège de Luzean, classeur n°2, 1933.

récemment par la décision en 2012 prise au début du mandat de Jean Michel Garayar, président du Comité de Pelote du Pays basque, de délocaliser chaque année les finales du championnat du Pays basque.

La Pelote s'exporte également à Paris où quelques murs privés - Fronton Saint-Jaymes ou celui de Montrouge - témoignent déjà de la présence de la Pelote dans la capitale dans les années mille neuf cent à mille neuf cent vingt. Mais c'est bien la représentation de la Pelote Basque aux Jeux Olympiques en 1924 qui impulsera réellement sa pratique dans la capitale avec l'octroi d'un terrain près de la porte de Billancourt sur lequel la Fédération édifiera un Fronton « officiel », baptisé Fronton « Chiquito de Cambo » en 1952 avec une stèle à l'image de ce joueur célèbre. Cette édification place la Pelote à deux niveaux *:* mémoriel par le processus de *rétention* avec l'édification de cette stèle qui évoque la dimension ethnique du jeu par son origine incarnée dans le joueur-héros et celui de *protentions*[1] par le désir de développement de la pratique en tant que *mémoire communautaire*.

D'autre part, l'organisation et la participation à des événements sportifs de grande ampleur constituent aussi des vecteurs de la diffusion de la pratique, des spécialités et des espaces dédiés. L'implantation de la Pelote dans les Landes à la fin des années cinquante, notamment dans sa modalité « Cesta Punta », repose en grande partie sur la préparation de championnats du monde en 1958 qui nécessita la construction d'un Jai Alaï à Hossegor dont il deviendra lieu de pratique et emblème du club de la ville. Cette manifestation sportive contribuera aussi à la diffusion de la Cesta Punta au Pays basque nord alors qu'elle n'était jusque-là que très confidentielle en Iparralde[2]. Cependant l'organisation de championnats sportifs ne signifie pas pour autant une diffusion qui s'accompagnerait automatiquement d'un ancrage de la pratique. Ainsi, l'engouement pour de grands tournois lucratifs de Cesta Punta en Californie dans les années soixante-dix et quatre-vingt qui attirèrent nombre de joueurs basques et ne fut pas suivi d'un usage coutumier

[1] C'est à dire des projections dans l'avenir. Stiegler, « Le concept de rétention tertiaire et la question de la sélection », cours en ligne, sur le site internet http : //arsindustrialis.org ou à l'adresse suivante : https : //www.youtube.com/watch ? v=Ax4-vQ8OAFU ajoutée le 29 novembre 2017. Le concept de *protention* sera réinvesti dans les parties consacrées à la labilité de la *frontière* et aux usages en valeur des cultures physiques.

[2] Concordance des témoignages à ce sujet. Voir également *Pilota*, n° 45, 1977.

de la Pelote dans cette région. Elle redevint très confidentielle dans les années deux mille par la seule baisse des investissements financiers des casinos américains.

Si le Pays basque représente le principal espace de pratique, la Pelote basque s'exporte également sur tous les continents à la faveur d'une diffusion qui débuta au XIXème siècle principalement par l'émigration des basques. Alors que trois pays sont à l'origine de sa création le 2 mars 1930 à Espelette en France[1], la Fédération internationale (F.I.P.B) réunit actuellement trente-trois pays répartis sur tous les continents du monde ce qui permet de rendre compte du partage de cette pratique sur tous les continents hors du foyer originel. La Fédération internationale - dont les bases furent jetées le 19 mai 1929[2] avec la signature du protocole de Buenos Aires à l'initiative de Jean Ybarnégaray - représente un vecteur de diffusion sportif de la Pelote avec trois représentations aux Jeux Olympiques, l'entrée au Conseil National Olympique en 1982, l'instauration d'un championnat du monde dès 1952 à Saint-Sébastien et une première coupe du monde en Trinquet en 1997.

[1] La France, l'Espagne et l'Argentine. Source : archives de la Fédération française de Pelote Basque, Archives départementales des Pyrénées atlantiques. Archives départementales des Pyrénées atlantiques, cote : 83 J 110. Voir annexe 23, p. 35.

[2] Les statuts seront votés l'année suivante à Espelette le 2 Mars 1930.

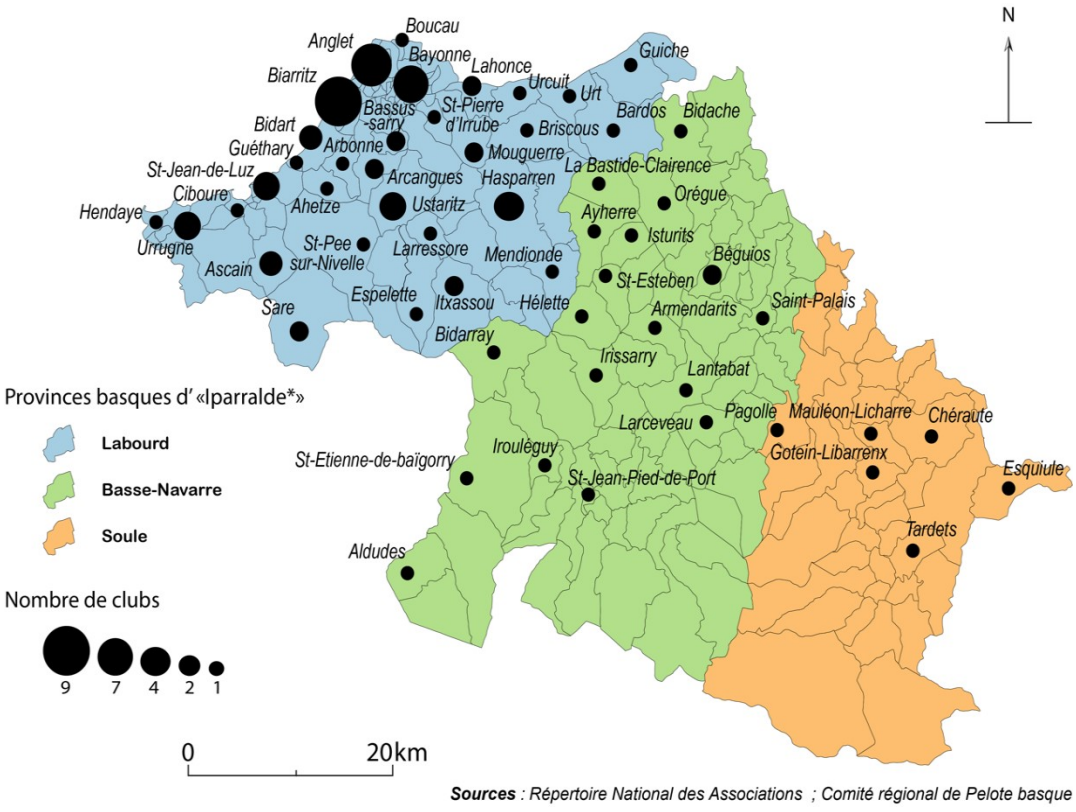

Figure* 9 *: Répartition des clubs de Pelote basque en Iparralde* en 2019

.

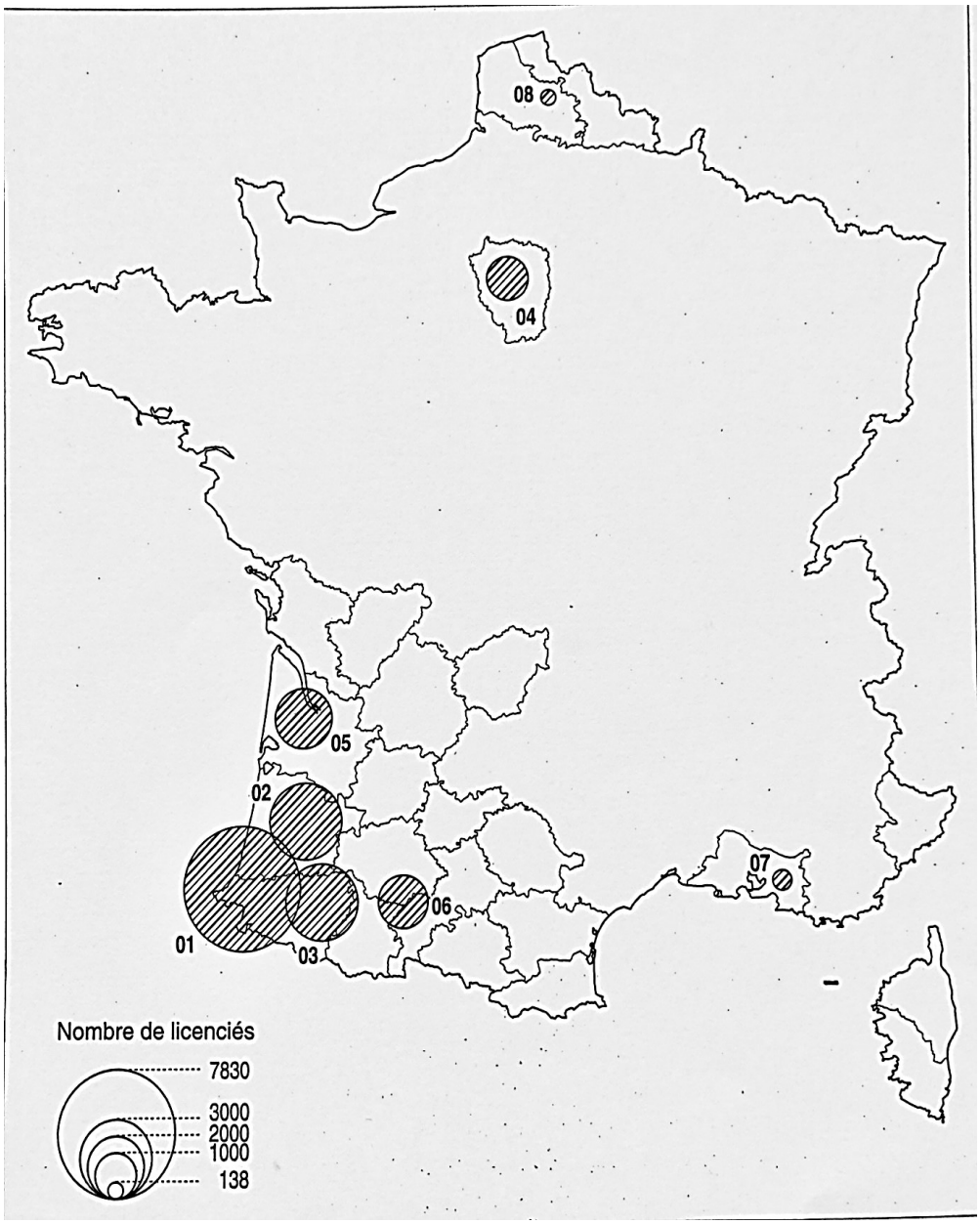

Figure 10 ***: Répartition des licenciés en clubs en France métropolitaine. Cartes extraites de la revue Sud-ouest Européen. Callède Jean Paul,*** « ***La Pelote basque comme trait culturel d'une " Europe du sud ", n° 13, 2002, pp. : 41-49, p. 43.***

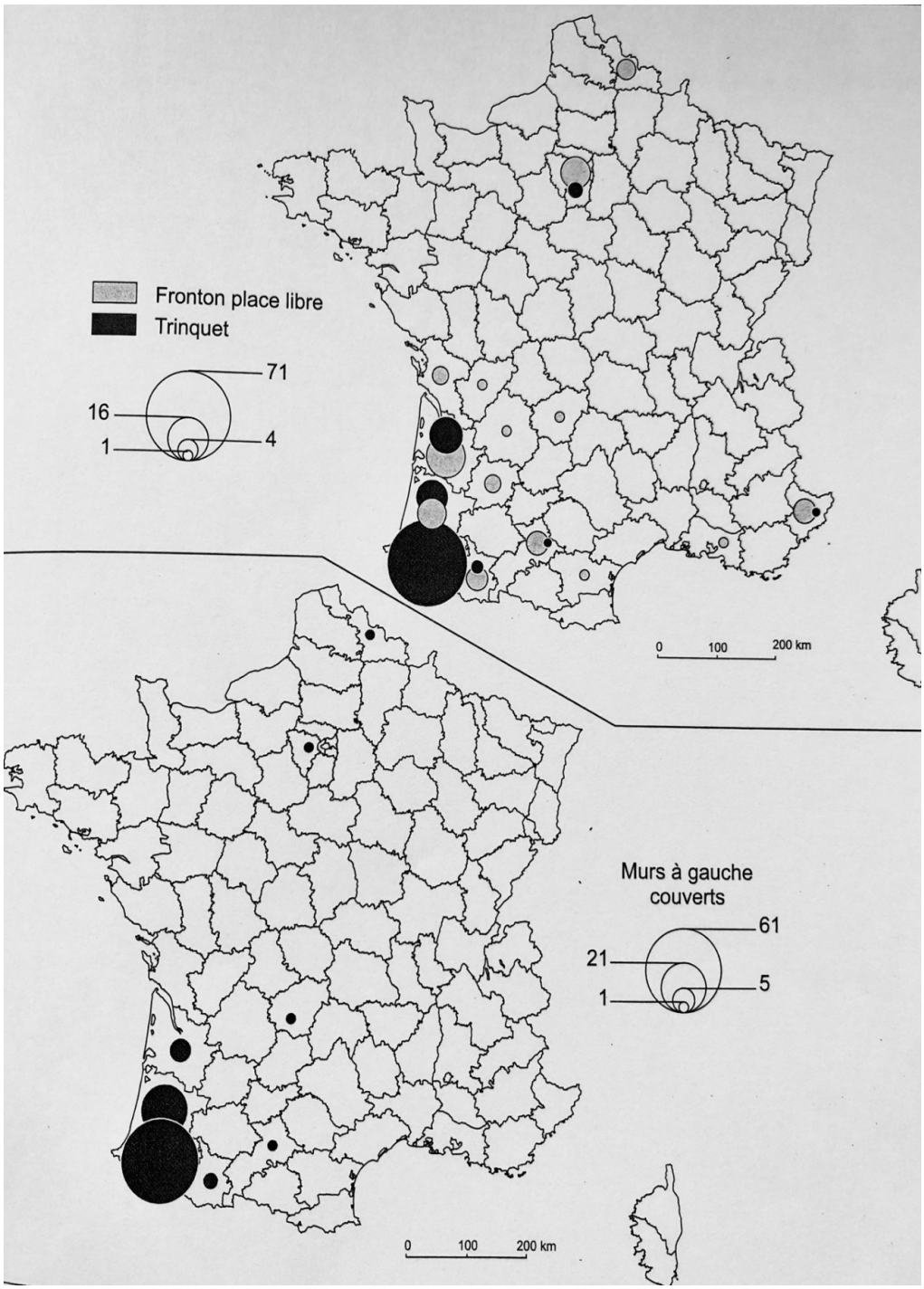

Figure** 11 **: Les infrastructures sportives en Pelote basque.
Cartes extraites de la revue Sud-ouest Européen. Callède Jean Paul, « La Pelote basque comme trait culturel d'une " Europe du sud ", n° 13, 2002, pp. 43-49, p. 43.

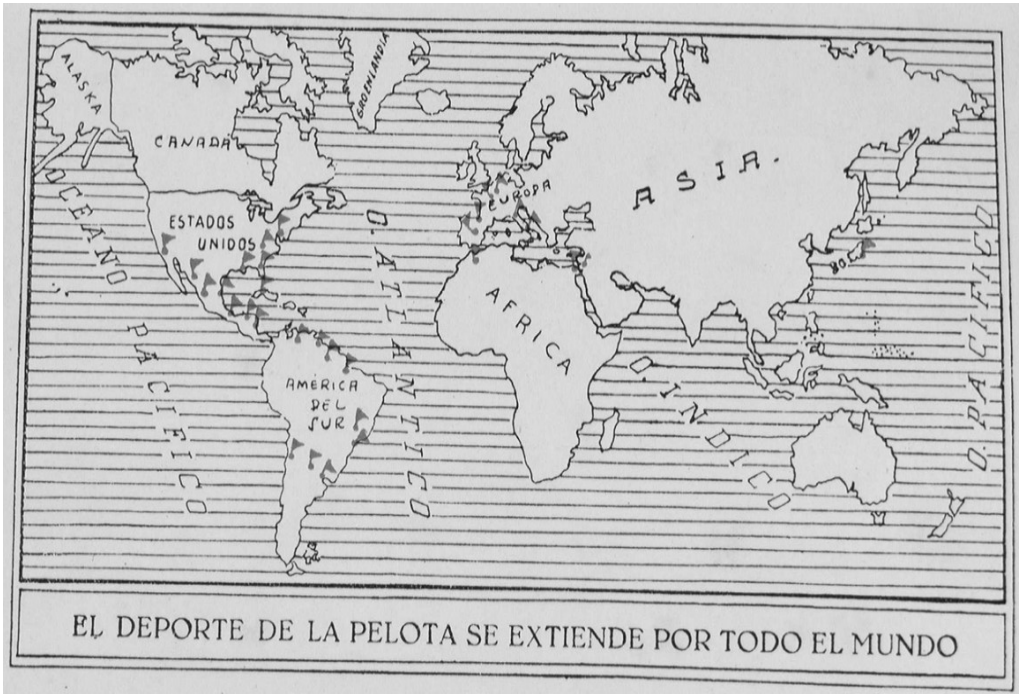

Figure 12 ***: La diffusion de la Pelote basque dans le monde en 1948. Carte tirée des archives de la Fédération française de Pelote basque. Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, Cote 83 J 110.***

4. Des jeux ruraux à la compétition *:* trajectoire des usages ludiques et coutumiers de la « Force basque » en Iparralde*.

L'analyse des Jeux traditionnels principalement issus du monde de la ferme relèvent également d'usages coutumiers basques. Certes, leur audience reste plus limitée que celle des Danses traditionnelles ou de la Pelote ; néanmoins ils revêtent une dimension importante de la basquité dans son rapport à la ruralité. En effet, l'usage et la représentativité de ces jeux leurs confèrent dans une perspective wébérienne des *régularités*[1] c'est à dire relevant d'une pratique suffisamment répétée, identifiable et ayant cours chez de nombreux individus. Leur sens *typiquement* similaire les réunit sous le nom de « Force basque » apparu après la seconde guerre mondiale avec le développement des tournois et exhibitions estivaux.

Sujets à de nombreuses variations, ces jeux traditionnels témoignent de la plasticité et de la singularité de leurs usages en coutume mais qui pâtissent toutefois d'un manque d'archives dû à leur confidentialité, à la tradition de la transmission orale et à une structuration récente. En effet, la Force basque n'a fait l'objet de création des premiers clubs dédiés qu'au début des années soixante-dix et la naissance d'une Fédération des jeux ruraux d'Iparralde[2] en 1991 seulement.

Il ne s'agit pas ici de réinvestir de façon exhaustive tous les domaines analysés dans le champ des activités liées à la Danse ou à la Pelote mais de les compléter par la portée coutumière et *située* de ces jeux dont l'autochtonie contribue à marquer l'idiosyncrasie basque.

4.1. Les jeux de *force,* témoignage et continuité du rapport singulier des Basques à la ruralité.

L'emploi du terme « jeux » et sa large définition inclut les jeux sportifs mais nous opérons une distinction entre jeux de bergers et de Pelote et jeux liés aux travaux de la

[1] Weber, Max, *Economie et société,* tome premier,1995, *op. cit.,* p. 61.

[2] Euskal Kirol Federakundea

ferme et à ceux associés aux exploitations forestières et minières les plus représentés dans des tournois ou des défis-exhibitions[1]. Les jeux traditionnels de « Force basque » tirent leur origine des travaux de la ferme et pour nombre d'entre eux cette filiation s'exprime par l'usage d'outils encore en vigueur aujourd'hui dans le monde rural. Les outils et gestes techniques réinvestis dans le champ ludique constituent à la fois un support de mémoire techno-symbolique et relèvent d'un milieu technique permettant l'identification, la reconnaissance et la différenciation des Basques ou des « basques-souletins », « basques-bas-navarrais » et « basques- labourdins ». Ces jeux renvoient donc à la distinction culturelle des « pays » que l'historien américain Eugen Weber appréhende en tant qu'entités dont les membres ont quelque chose en commun et qui les rend différents des autres[2].

Comme pour les Danses et la Pelote, ces Jeux recouvrent nombre de modalités et de variantes dont la singularité traduit une *frontière* en coutume en tant que *localités réticulées* c'est à dire reposant sur des réseaux d'associations. Le savoir-faire maitrisé par un nombre très restreint de personnes agit comme *partage* par son expression locale, la présence de spectateurs et sa continuité dans le temps. Ainsi, presque sans *histoire* mais pas sans *mémoire*, le développement sportif des Jeux basques dans la seconde moitié du XXème siècle ne se départit pas d'une proximité toujours entretenue avec le monde rural, soit par la nature même des jeux soit par les lieux dans lesquels ils sont mis en scène.

Les usages des jeux de Force basque et leur particularité sont mentionnés dès le début du XXème siècle en 1901 par le révérend Webston Webster[3] mais existaient au XVIIIème siècle notamment dans les épreuves de lancer de barre ou « Palenka » qui pâtirent de l'engouement pour la Pelote au XIXème siècle[4]. En 1924, la revue « Gure Herria » fait état sous la plume de Jean Lamarque des jeux traditionnels basques et notamment de la fameuse Palenka dont l'usage très différencié en termes de techniques

[1] Nous ne traiterons pas ici des jeux qui impliquent des animaux ou des courses de traînières dont la pratique en Iparralde reste très confidentielle.

[2] Weber, Eugen, *La fin des terroirs* […], 2011, *op. cit.,* p. 66.

[3] Webster, Webston, *Les loisirs d'un étranger au Pays basque*, 1901, *op. cit*., p. 21.

[4] Selon Aguirre Franco, Rafael, *Deporte rural vasco*, 1983, *op. cit.,* p. 23.

de lancer[1] témoigne de la singularité qui caractérise ces jeux. Dans les années trente, les témoignages recueillis lors d'enquêtes ethnographiques confirment cette disparité dans les Jeux mais aussi « *la grande place* » [2] qu'ils occupent dans la société rurale basque qui distingue « Palenkariak », lanceurs de javelot, les « Aizkolariak », bucherons ou « Pulsolariak », leveurs de pierres. Même si certaines modalités se pratiquent indistinctement sur les deux versants des Pyrénées, les premières traces de « records » se trouvent du côté espagnol dont la précoce professionnalisation date des années mille neuf cent-dix. Les quantifications de records au Pays basque nord apparaissent principalement après la Seconde Guerre mondiale, toutefois la pratique très dispersée et non uniformisée ne permet pas une comparaison dans les années cinquante *:*

« Nous renonçons à établir des records entre les barrakaris souletins et les palenkaris guipuzcoans et biscayens : le poids, la longueur des engins, le style des lanceurs diffèrent. »[3]

Les Jeux basques demeurent cependant bien identifiés[4] et toujours associés à la ruralité en étant désignés comme « *rustiques* » [5] et pratiqués par des « *athlètes-paysans* » [6] ; ils se donnent à voir à l'occasion de défis et paris entre pratiquants d'une même spécialité mais surtout dans le cadre de fêtes de village. Très nombreuses, les modalités désignées ci-après ne concernent que celles qui rencontrent le plus large écho dans les trois provinces du Pays basque nord établissant, là-aussi, une *frontière* avec le Pays basque sud.

---

[1] Jean Lamarque distingue quatre manières de lancer dont certaines sont propres aux différentes provinces. Lamarque, Jean, « Jeux basques et jeux olympiques », *Gure Herria,* 1924, pp. 47-56.

[2] Alfort, Violet, « Le Pays des Basques » dans *Fêtes pyrénéennes,* 2004 (1937), *op. cit.,* p. 224.

[3] de Saint-Pastou, Jacques, « Jeux rustiques au Pays basque », *Revue Pyrénées : organe officiel du Musée pyrénéen du Château-fort de Lourdes, de la Fédération franco-espagnole des sociétés pyrénéistes*, n° 6, 1951, pp.20-32, p. 26. Annexe 81, pp. 158-159.

[4] Gallop Rodney, *A book of Basques*, 1971 (1930), *op. cit.,* p. 248.

[5] de Saint-Pastou, Jacques, « Jeux rustiques au Pays basque », *Revue Pyrénées* […], *op. cit.,* p.18.

[6] *Ibid.*

4.2. **Déclinaison des jeux coutumiers de « Force basque »**

Nous opérons une classification à partir de cinq grandes familles permettant de regrouper les jeux les plus représentés en Iparralde *:* les jeux de « levers », de « lancers », de « transport » et « ramassage », de « tir à la corde » et de confrontation aux éléments naturels par « bucheronnage /fauchage «.

***Tableau 10 : classification des jeux traditionnels de* « *Force basque* »**

Familles des jeux de « *Force basque* »	**Spécialités**
Jeux de « levers »	- Lever de charrette - Porteurs de pierre - Lever de botte paille - Lever d'enclume
Jeux de « lancers »	- Palenka (javelot) - Lancer de botte de paille
Jeux de « transport et ramassage »	- Transport de bidons de lait et de lingots - Course aux sacs - Ramassage des épis de mais
Jeux de confrontation collective *:* « Tir à la corde »	Opposition de deux équipes de 8 à 10 concurrents.
Jeux de confrontation aux éléments naturels : spécialités de « bucheronnage/fauchage ».	- Scieurs de long - Bucheronnage à la hache sur troncs horizontaux - Fauchage d'une parcelle de champ de 35m^2

4.2.1. Les jeux de « levers »

Le « lever de charrette » ou « Orga Jokoa » qui fut popularisé par le festival de Saint-Palais dès les années cinquante consiste à soulever et à faire tourner plusieurs fois une charrette de deux cents kgs dans un périmètre de vingt-huit mètres. Toujours dans la famille des « levers » on trouve les fameux « porteurs de pierre » ou « Harrijasotzaileak » qui s'affrontent deux par deux.

Les pierres aux gabarits très différents au début du siècle sont soumises désormais à une réglementation concernant leurs formes - quatre - et leurs poids mais dans beaucoup de villages du Pays basque comme celui d'Ahuski on trouve encore des pierres bien identifiées ayant servi à des défis.

L'épreuve du « lever de botte de paille » ou « Lasto altxari » - héritée des gestes pour leur rangement dans les granges - a maintenu une authentique botte de paille au poids fixé à 45 kg. Le concurrent doit faire atteindre le plus grand nombre de fois la hauteur de sept mètres la botte au moyen d'une poulie accrochée à cette hauteur au sommet d'un trépied et selon la technique dite du « sonneur de cloche «.

Enfin, le lever d'enclume ou « Ungidia », d'invention récente[1] et originaire de Soule, évoque le travail du forgeron et consiste à faire toucher le plus grand nombre de fois possible une enclume portée à bout de bras en deux points *:* l'un situé aux pieds et l'autre au-dessus de la tête de l'athlète.

4.2.2. Les épreuves de « jets »

Outre les lancers de « Palenka » déjà évoqués et qui ne se pratiquent plus que dans quelques villages de Soule, les épreuves de jets les plus courantes sont les « lancers de bottes de pailles » ou « Lasto botatzia » qui consistent à envoyer une botte de paille de 12 kg au-dessus d'une barre fixée sur deux montants avec une fourche longue de un mètre quatre-vingt maximum.

[1] Les témoignages divergent : entre 1960 et 1980 selon Michel Castan, président d'« Eskual Kirrolak ». Témoignage recueilli lors d'un entretien réalisé à Tardets en février 2017.

4.2.3. Les jeux de « transport » et de « ramassage »

On compte trois épreuves principales. La première, celle des transports de « bidons de lait[1] » de quarante kg qui n'existe qu'au Pays basque nord et met aux prises deux concurrents en même temps. Elle diffère du transport de « lingots » ou « Txingas » plus fréquemment pratiquée au Pays basque sud et évoquant les travaux dans les fonderies.

La seconde épreuve issue du battage de blé et appelée « course aux sacs » ou « Zalulariak » - spécifique au Pays basque nord également - furent organisées au début des années cinquante lors des premiers festivals à Saint-Palais. Ici aussi, les concurrents s'affrontent deux par deux dans une course de vitesse en étant lestés d'un sac de quatre-vingts kg.

Enfin « la course de ramassage des épis de maïs » ou « Lokotxak » importée d'Espagne est une épreuve d'endurance qui consiste à ramasser et mettre dans une corbeille, un par un, cinquante épis de maïs disposés à un mètre vingt-cinq d'intervalle.

4.2.4. La confrontation aux éléments naturels *:* les épreuves de « bûcheronnage- fauchage »

Le premier type des jeux de bucherons, « les scieurs de long » ou « Arpana » voit s'affronter des équipes de deux hommes devant scier plusieurs rondelles d'une buche de hêtre au moyen d'une scie longue de deux mètres environ. Ce modèle de scie fut importé par des immigrés italiens de la région de Bergame[2] à la fin du XIXème siècle pour l'exploitation de la forêt d'Iraty. Les besoins des fonderies dont les hauts fourneaux gourmands en bois ont entretenu les activités d'exploitation des forêts dans l'arrière-pays inspirant aussi les défis informels entre bucherons jusque dans les années cinquante, donnant ainsi directement naissance à la deuxième épreuve de bucheronnage ou «

[1] Qui ont conservé leur forme originelle.

[2] Selon Zintzo-Garmendia, Beñat, *Jeux et sports basques*, Biarritz : J & D Ed., 1997, p.19. On trouve toujours en Soule des patronymes évoquant l'immigration italienne : *Lombardi, Morello, Pessenti* ou encore *Moretti.*

Aizkolariak ». Celle-ci se caractérise par la découpe individuelle à la hache de quatre troncs posés sur le sol, épreuve « d'endurance de force », elle dure entre quarante-cinq et soixante minutes au Pays basque nord.

Dans cette famille qui met à l'épreuve les concurrents avec des éléments naturels, le dernier jeu des « faucheurs » ou « Segalariak » consiste à faucher le plus d'herbe possible sur une surface d'environ trente-cinq m^2 et dont le poids est mesuré après une heure d'efforts. Les faux, démesurées, pourront être remplacées jusqu'à trois fois au cours des épreuves durant plus de soixante minutes.

4.2.5. Les jeux collectifs de « tir à la corde »

Les jeux de tir à la corde n'ont pas été inventés par les Basques, on les retrouve sur tous les continents ; ils furent même une épreuve officielle des jeux olympiques de 1900 à 1920. Cependant, la prégnance de ces jeux au Pays basque et surtout leur intégration récurrente aux spectacles ou concours en font un des éléments incontournables des jeux traditionnels de « Force basque ». Sur tapis ou sur herbe, huit à dix concurrents d'une équipe doivent entrainer l'équipe adverse à laquelle ils sont reliés par une corde de trente à quarante mètres jusqu'à une marque située à deux mètres cinquante mètres de la ligne de départ.

4.3. **Définition et essai de typologie chronologique de la *force* à travers les Jeux basques.**

Les jeux traditionnels se donnent à voir sous plusieurs formes, dans une diversité de modalités et à l'occasion d'événements qui traduisent des usages en coutumes de pratiques dont l'héritage et la proximité avec les métiers ruraux en font une production culturelle originale. On peut parler *d'espace d'appropriation*[1] ou d'individuation collective de ces jeux suivant les localités ; ces manières différentes de pratiquer donnent plusieurs déclinaisons à la *force.*

[1] Armand Frémont, *La région*, *espace vécu,* 1999, *op.cit*., p. 80.

Ces jeux peuvent s'identifier à des formes de résistance d'une *force paysanne* face aux mutations de la société rurale mais aussi à une résistance à d'autres usage de la force dans des sports modernes à l'instar du rugby ou dans des pratiques comme le culturisme ou la musculation qui véhiculent d'autres modèles du corps. D'autre part, les usages en coutume des jeux ruraux dévoilent un rapport étroit avec l'environnement naturel dans beaucoup de modalités avec la présence d'arbres, d'épis de maïs, des fourrages voire le déroulement d'épreuves directement dans les prés par confrontation directe. Ils témoignent d'une *force utile* qui évoque les travaux de la ferme, de la forêt ou des carrières.

La codification qui nait à partir des années cinquante relève d'une *grammatisation*[1] - comme processus de description, de formalisation et de discrétisation des comportements humains - et participe du bouleversement contemporain de la *mémoire* selon l'expression de Jacques Le Goff[2] dans la mesure où elle s'extériorise par identification formelle des records et des meilleurs concurrents alors qu'elle relevait des mémoires collectives à travers des mythes. Cette *grammatisation* caractéristique ici d'une *force sportive* permet d'uniformiser les Jeux dans les différentes provinces mais aussi de démocratiser la pratique en atténuant de fait la dimension secrète et quasi-sacrée autrefois réservée à des *joueurs-héros*.

Ainsi, les Jeux de Force basque correspondent pleinement à la nature et à la signification que donne l'historien néerlandais Johan Huizinga[3] des jeux sur leur caractère hiératique mais aussi sur leurs deux modes d'expression *:* la compétition solennelle et la représentation sacrée qui permet à la culture de se développer par le jeu et dans le jeu. Ces jeux traditionnels font donc figure de patrimoine local tout en agissant comme mémoire collective du Pays basque.

---

[1] Voir Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*, 2018, *op. cit.,* pp. 418, 482.

[2] Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Folio / Histoire 20, Paris : Gallimard, 2001, p. 162.

[3] Huizinga, Johan, *Homo ludens* […], 2016 (1951), *op. cit.,* pp. 50, 77.

Il est difficile de proposer une définition précise de ces Jeux devant tant de spécialités et d'absence d'unité mais en reprenant celle d'Anne Guillou[1] à propos des Jeux bretons nous pouvons circonscrire les Jeux ruraux basques comme des formes codifiées de jeux anciens et de postures de travail converties en exercices physiques purs. Nous ajoutons à cette caractérisation les lieux dans lesquels ils s'expriment *:* démonstrations, compétitions inter-villages et compétitions fédérales[2]. À travers ces trois contextes d'expression les jeux ruraux obéissent tous à des formes compétitives même lors de « spectacles » qui engagent les concurrents avec leurs propres records - ou records établis sur certaine épreuve - et peuvent être conjointement définis comme *jeu traditionnel*, *quasi-sport* et *jeu sportif institutionnel*[3].

Les éléments dont disposons permettent d'établir une chronologie des transformations des jeux ruraux basques avec des distinctions depuis la fin du XIXème siècle même si leurs différentes natures peuvent s'entrecroiser voire coexister. Ainsi nous différencions trois types de jeux ruraux basques *:* des *jeux-défis*, des *jeux-spectacles* et des *jeux-sports* rapportés à trois types de « force » *:* force *utile*, force *exposée* et force *sportive*.

---

[1] Anne Guillou, « Les jeux bretons. Mise en scène du corps chez les ruraux », 1985, *op.cit.,* pp. 359-368, p. 359.

[2] Notons que les Jeux de Force basque ne rentrent pas dans la catégorie de « sport rural » que Tonny Froissart définit comme « un ensemble de formes de pratiques physiques mises en compétition pour développer et valoriser l'activité professionnelle des paysans ». Ces Jeux « échapperont » à toute forme d'institutionnalisation jusqu'en 1987 et ne seront réellement destinés qu'à la réputation du village ou de la seule province depuis les premières manifestations codifiées en 1951 et ne serviront pas directement les intérêts des institutions agraires ou les politiques agricoles. Froissart, Tony, « Le sport rural en France durant l'entre-deux-guerres. Un sport au service d'une relance de l'économie rurale », *European studies in sports history*, vol.10, 2017, pp. 45-69, p.45.

[3] Selon la caractérisation de Pierre Parlebas, les *jeux sportifs institutionnels* sont régis par une instance officiellement reconnue et consacré par l'institution, les *jeux sportifs traditionnels* se définissent comme enracinés dans une longue tradition culturelle mais qui n'ont pas été consacrés par une fédération tandis que les *quasi-sports* reçoivent une forte reconnaissance institutionnelle locale qui tend à se doter des caractéristiques du sport mais qui n'a pas encore accédé de façon indiscutable au statut international de celui-ci. Parlebas, Pierre, *Jeux, sports et sociétés* […], 1999, *op.cit*., pp. 201, 205, 289.

Tableau 11 : Typologie chronologique des Jeux traditionnels de « Force basque »

Types de jeux	**Périodes**	**Types de « force »**
Jeux-défis	Avant 1930	« Force utile »
Jeux-spectacles	À partir de 1930 ou 1950	« Force exposée »
Jeux-sports	- À partir des années soixante et soixante-dix au Pays basque espagnol. - À partir de la fin des années quatre-vingt au Pays basque français.	« Force sportive »

4.4. **Les modes d'expression de la « Force basque » *:* entre défis, spectacle festif et compétition sportive depuis la fin du XIXème siècle.**

4.4.1. Une pluralité de contextes et de lieux d'expression.

Les jeux de « Force basque » se pratiquent à l'occasion d'événements qui répondent à des logiques différentes *:* dans des fêtes de village pour des exhibitions estivales, dans des tournois principalement centrés sur ces jeux et enfin dans le cadre de championnats organisés par la Fédération des Jeux ruraux, « Herri Kirrolak ». Très présents dans toute la France rurale à la fin du XIXème siècle, on les trouve toujours bien vivants dans la première moitié du XXème siècle[1] même s'ils subissent des transformations et des abandons. Au Pays basque, les jeux ruraux ont été mis en scène dans la première partie du XXème siècle sous la forme de défis entre équipes à l'occasion de fêtes de villages. Leur dimension spectaculaire et leur singularité sont identifiées et mis en avant par la presse non-basque à l'image du journal « Match-L'intran » en 1933 qui détaille les défis dans une variété de jeux qualifiés de « *travaux amusants* » [2]. D'autre part ces Jeux ruraux basques vont bénéficier progressivement de la présence touristique pour devenir des « spectacles exhibitions ». Les enjeux financiers prennent dès lors une toute autre importance et les recettes des spectacles - destinées aux pratiquants eux-mêmes mais aussi à la commune organisatrice – sont un des vecteurs de leur perpétuation et diffusion.

Le festival de Saint-Palais[3] créé en 1951 incarne d'abord la délimitation du périmètre villageois mais aussi l'exportation de l'image d'une *basquité* reliée à la ruralité. De plus, sa fonction « d'événement-référent » imposera une première forme de codification des jeux. Même en étant moins impliqués que dans le champ de la Pelote basque, les curés peuvent se révéler comme des acteurs dans ces jeux, précisément dans le cadre de leurs activités paroissiales. Le festival de Saint-Palais fut initié par le curé de la ville[4] au bénéfice de la kermesse de la paroisse et il est toujours organisé actuellement

---

[1] Weber, Eugen Joseph. *La fin des terroirs* : […], 2011, *op. cit.,* p. 455.

[2] Article de *Match-L'intran* du 17 Janvier 1933, p. 2. Quotidien sportif qui deviendra *Paris-Match* en 1949.

[3] Dans la province de Basse-Navarre.

[4] Témoignage de Ttote Hardouin curé de Saint-Palais, Saint-Palais, février 2017.

par l'association paroissiale « Les Mixains » qui regroupe le curé et des paroissiens bien sûr, mais aussi des laïcs. Ce festival qui connaît un grand succès depuis sa création semble avoir donné le nom de « Force basque » aux jeux ruraux dont il a opéré une première sélection des spécialités pour n'en conserver que six[1]. La renommée des Jeux coutumiers basques provient principalement de ce festival avec la mise en scène des confrontations des équipes venues de l'ensemble du Pays basque français. Il participe des usages en coutumes par la régularité d'une pratique liée et à la religion et à la fête de la commune. L'influence des curés sur la perpétuation des Jeux ruraux s'est poursuivie selon Michel Castan[2] jusque dans les années soixante-dix, notamment à Mauléon par l'organisation de rencontres entre agriculteurs mais qui ne s'adressaient qu'aux seuls souletins.

Outre le festival de Saint-Palais qui jouit d'une grande notoriété en Iparralde*, les jeux ruraux se produisent également lors du « Trophée de Basse-Navarre » à Saint-Étienne-de-Baïgorry depuis 1992 ou lors des tournois souletins plus confidentiels. Les tournois ou festivals de « Force basque » mettent en place déjà une forme de compétition, de codification et de sélection des spécialités avec l'établissement de records dans les spécialités et de palmarès. Cependant, ces rassemblements répondent à des principes d'organisation locaux et restent donc définis par une disparité d'expressions comme le festival des Jeux ruraux d'Ahusquy le dimanche suivant le 15 Aout, pris en charge depuis le début des années soixante par la commission syndicale du Pays de Soule qui maintient l'épreuve de lancer de barre Palenka*. Les jeux d'Ahusquy dans la province de Soule témoignent également de la mise en avant des attributs locaux à travers certaines autres spécialités, telle l'épreuve de course à pied ou Korrika* qui engage les concurrents sur un tracé d'un kilomètre sept cents reliant les points remarquables entre l'hôtel du village et la fontaine sur le pic Bohorcortia.

La spécificité de ces épreuves confirme les propos d'Eugen Weber[3] sur le *commun différenciateur* que représentent les éléments culturels d'une société ou ceux d'Henri Mendras[4] sur les communautés paysannes majoritaires dans le Pays basque français

[1] Témoignage de Jean-Louis Fourcade, recueilli en février 2017 à Saint-Palais, Basse-Navarre.

[2] Témoignage de Michel Castan. Fondateur du premier tournoi des sept provinces et de la fédération de Force basque d'Iparralde Herri Kirolak Federakundea. Entretien février 2017, Tardets, Soule.

[3] Weber, Eugen, *La fin des terroirs* […], *op. cit*., p. 63.

[4] Mendras, Henri. *La fin des paysans*, 1992, *op. cit.,* p. 17.

jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. De plus, la grande disparité des lieux de rencontres des Jeux de « Force basque » et le recrutement des concurrents dans les métiers manuels principalement chez les agriculteurs et artisans du bâtiment[1] constituent une des caractéristiques de l'expression de ces pratiques corporelles.

Le maintien de formes de pratiques s'analyse aussi selon certains spécialistes de ces Jeux par le respect et un attachement à la continuité des traditions chez les Basques[2]. En effet, l'usage coutumier des jeux traditionnels contribue à définir plutôt le Pays basque français comme un ensemble relativement autonome au sein d'une société plus large même si des collectivités locales peuvent y vivre en relative autarcie économique, culturelle et démographique. Sa double appartenance française et basque et les relations économiques et culturelles régulières avec d'autres régions comme le Béarn tout proche de la Soule ne font pas des provinces basques des *isolats* et restent très perméables aux influences[3].

4.4.2. Une fédéralisation et une visibilité internationale des jeux de « Force basque » depuis 1987.

Les codifications partielles entamées par les organisateurs de festivals débouchent sur un autre processus plus formel, celui d'une institutionnalisation et d'une fédéralisation depuis la fin des années quatre-vingt en Pays basque nord. Cette structuration des jeux ruraux débute par la création du tournoi des sept provinces en 1987 et 1988 à l'initiative de Michel Castan, un basque-souletin. Ces premières rencontres « officielles » vont nécessiter un début de compromis à grande échelle concernant les règles à adopter mais aussi le type d'épreuves à représenter dont certaines ne sont pratiquées qu'en Soule, par exemple le lever d'enclume qui apparaît dans les années soixante. Le festival des sept provinces préfigurera la création d'une fédération, « Euskal Kirol Federakundea » ou Herri Kirrolak* en 1991 dont un des objectifs consiste à rassembler des équipes autour

[1] Selon Jean Louis Fourcade, président de l'association *Les Mixains* et co-organisateur du festival de Force basque de Saint Palais. Entretien réalisé à Saint-Palais, février 2017, Basse-Navarre.

[2] Aguirre Franco, Rafael, *Deporte rural vasco,* 1983, *op. cit.*, p.15.

[3] Nous développerons ce point dans la partie consacrée aux usages en *finalité* de la *frontière* et à sa *labilité*.

de championnats basés sur quatorze épreuves désormais très codifiées et ouvertes aux féminines.

Cette fédéralisation des jeux traditionnels installe aussi des relations entre provinces basques françaises et espagnoles[1] et donne une dimension internationale à ces pratiques. En effet, elle encourage la participation des équipes basques dans des épreuves de tir à la corde régies depuis 1964 par une fédération internationale à l'expansion croissante *:* la « Tug of War International Federation » ou « TWIF » dont la fédération Herri Kirolak est la correspondante en France. Cette rationalisation des jeux s'inscrit aussi dans une médiatisation croissante dans les années quatre-vingt-dix notamment par l'organisation d'Olympiades des sports locaux en 1992 à Bonn ou avec des exhibitions de Force basque au Palais des sports de Bercy en 1987 et 1997.

[1] Le Pays basque sud dispose de quatre fédérations dans chacune de ses provinces et d'une fédération qui les englobe : *Euskadido Herri Kirol federazioa* ou Fédération basque des jeux et sports basques dans laquelle la fédération de Navarre et du Pays basque nord sont « invités ». Toutefois sur le site internet de cette fédération, les quatre provinces du Sud sont mentionnées et pas celle des provinces de France. http : //www.herrikirolak.eus ,

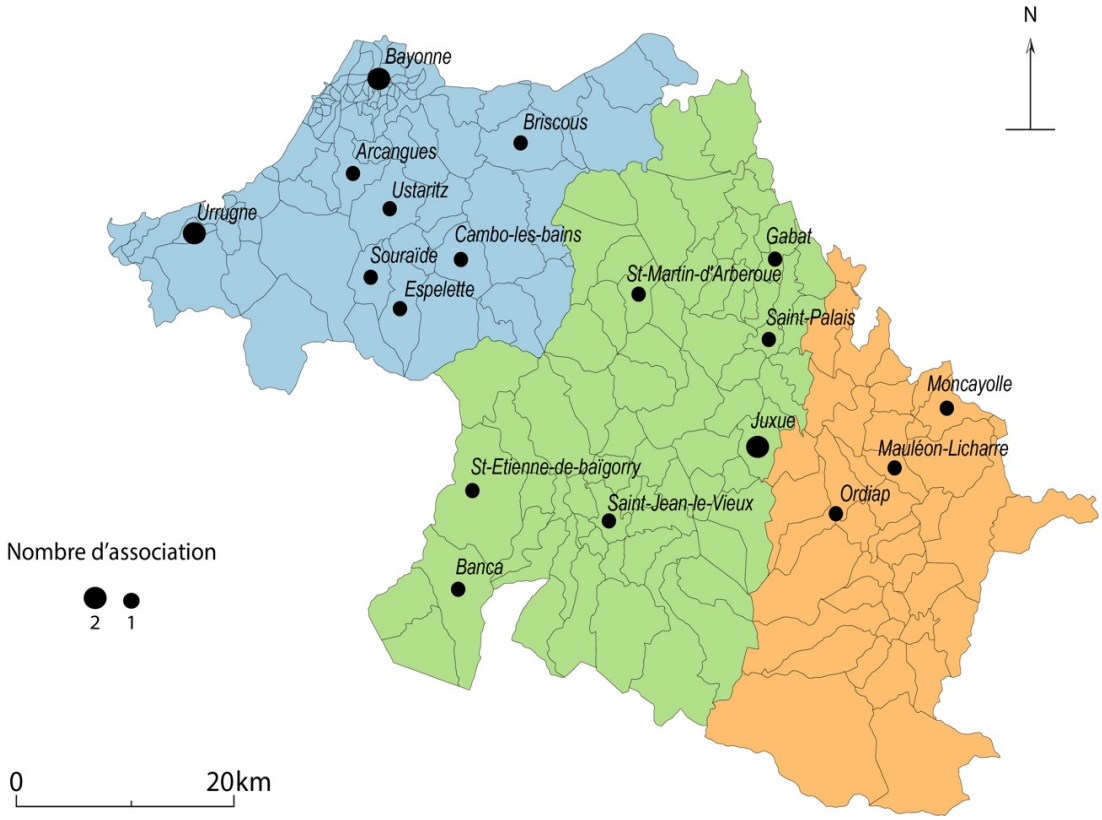

Figure 13 ***: Répartition des associations de « Force basque » en Iparralde* en 2019***

Chapitre 3 :
Usages en *valeur* des cultures physiques traditionnelles basques depuis la fin du XIXème siècle dans l'espace français

1. Les usages en *valeur* de la *frontière* basque *:* entre identification communautaire et marqueurs d'une identité culturelle régionale.

Indexée et s'énonçant par sa *matérialité* et ses usages en *coutume*, la *frontière* procède aussi d'usages rationnels en *valeur*[1] qui relèvent d'actions sociales pleinement conscientes, réflexives et militantes transformant l'individu en *acteur.* La conscience de posséder des attributs en commun peut devenir un *motif*[2] d'engagement identitaire qui oriente *significativement* la *frontière* par des relations sociales de *communalisation*[3] fondées précisément sur le sentiment subjectif des participants d'appartenir à la même communauté. D'autre part, le sentiment d'appartenance rattaché à l'origine réelle ou putative et le partage d'attributs culturels définit la communauté en groupe ethnique selon une approche moins connue des travaux de Max Weber[4] *:*

« […] *groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux* […] *peu importe qu'une communauté de sang existe ou non* […] ».[5]

La *frontière* à travers ces relations sociales en valeurs repose donc à la fois sur une valence subjective relative aux représentations collectives mais aussi sur une valence objective qui traduit sa part concrète, saillante. Ces *reflets extérieurs*[6] de la communauté peuvent se situer dans les pratiques physiques et sportives qui symbolisent l'appartenance ethnique par l'engagement en *communalisation* des individus-acteurs pour leur

---

[1] Weber, Max, *Economie et société,* tome premier, *op. cit.,*1995, p. 56.

[2] Selon Max Weber un *motif* est l'ensemble significatif d'un comportement qui semble constituer la « raison » significative d'un comportement. Weber, Max, *ibid.,* p. 38.

[3] *Ibid.,* p. 78.

[4] « Les relations communautaires ethniques » dans Weber, Max, *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* pp. 124-139.

[5] *Ibid.,* p. 130.

[6] *Ibid.,* p. 128.

perpétuation et leur publicisation. Celles-ci expriment un *commun*[1] qui se revendique, s'idéalise et se partage faisant des *localités* auxquelles elles appartiennent des lieux de production d'une singularité ethnique culturelle en tant que *territoire existentiel*[2] et *microcosmologique*[3]. Les microcosmologies se caractérisent dès lors dans une écologie et sa triple valence, environnementale, psychologique et sociale par le rapport que les individus entretiennent entre eux et *leur* monde qu'ils définissent et se représentent. La différence entre micro - et macrocosmologique renvoie au jeu d'échelle entre des *localités* - quartiers, villages, province, région, nation - auxquels se réfèrent l'identité culturelle et ethnique par individuation psychique et collective.

L'objectivation militante de l'appartenance communautaire repose tout autant sur *l'honneur ethnique*[4] que sur le sentiment d'une perte ou d'un danger d'abandon des attributs culturels. Ce sentiment devient alors un *motif* lorsque l'action rationnelle en valeur se met au service d'une conviction commandée par la grandeur d'une cause ou le devoir de mémoire. Ainsi, la volonté de reconnaissance[5] qui est aussi une « demande de communauté », s'appuie sur le *processus de conventionalisation*[6] qui transforme les pratiques en symboles identitaires et participe d'une invention de la *tradition*[7] lorsque certains traits culturels (re)deviennent des marqueurs communautaires en étant mobilisés rationnellement et présentés comme intemporels.

Même si une étude exhaustive de tous les usages en *valeur* des cultures physiques traditionnelles et sportives basques sur une période aussi étendue reste impossible nous avons souhaité obtenir un recueil de sources le plus large et diversifié en nous appuyant

---

[1] Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle* […], 2016, *op.cit*., p. 13.

[2] Guattari, Félix. *Les trois écologies*, 1989, *op. cit.*, p. 49.

[3] Concept développé par Bernard Stiegler. Voir à ce sujet le séminaire *Pharmakon* « Question de Micro- et macrocosmologie » du 11 Janvier 2017 disponible sur le site de l'I.R.I : https : //iri-ressources.org/collections/season-41.html

[4] Weber, Max, *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* p. 133.

[5] Qui est aussi selon le philosophe allemand Axel Honneth une « lutte » par des formes collectives de reconnaissance qui apparaissent dans des sémantiques subculturelles fournissant aux sentiments d'injustice un langage commun. Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, 2015, *op. cit.,* p. 285.

[6] Weber, Max, *Économie et société*, tome second, 1995, *op. cit*., p. 134.

[7] Hobsbawm, Éric, *L'invention de la tradition*, 2012, *op. cit*., p. 29.

conjointement sur soixante-quatre entretiens semi-directifs[1] croisés avec des fonds d'archives[2] variés sur la Pelote, les Danses ou la Force basque. L'utilisation des témoignages directs d'expériences vécues des acteurs, constitutives d'une *mémoire communautaire,* est apparue incontournable par la pratique toujours répandue de la tradition orale au Pays basque d'une part, mais aussi pour souscrire à une approche constructiviste qui donne une place centrale aux acteurs. D'autre part les entretiens permettent de contourner la dimension informelle des prises de décisions jugées politiques ou trop marquées idéologiquement. En effet celles-ci se révèlent être volontairement évincées des rapports écrits à l'intérieur des structures associatives et nombre d'acteurs avec lesquels nous nous sommes entretenus ont confirmé la non-retranscription des propos de cette nature notamment dans les procès-verbaux d'assemblées générales des associations *:* la trace écrite étant perçue comme un risque de catégorisation trop « politique «.

« *Les questions d'identité sont toujours traitées hors des assemblées générales pour éviter les traces et pour ne pas être impliqué ou catalogué* »[3].

« *La question des identités ou de la place de la tradition peuvent être mal interprétés [...] Il faut être prudent, c'est tacite* »[4].

D'autre part, notre découpage s'articule à cinq processus repérés dans le fait différentiel basque. Dans un premier temps nous nous attarderons sur celui de *publicisation*, c'est à dire de la volonté de mettre en scène une coutume devenue *tradition*

[1] Quarante directs et quinze autres entièrement menés et retranscrits par François Fourquet et dix autres conservés aux archives départementales des Pyrénées-Atlantiques (Programme Eleketa)

[2] Archives de la Fédération française de Pelote basque déposées aux archives départementales mais aussi archives associatives et fédérales (Comité régional de Pelote et Fédération de Danse traditionnelle), ces dernières étant non exploitées à ce jour.

[3] Éric Massé dirigeant et pratiquant dans le club de Force basque d'Urrugne *Herri Kirolari Bai*. Entretien réalisé en avril 2016 au siège du club, Urrugne, Labourd.

[4] Michel Sedes, président du club de Pelote basque « Luzean » de Saint-Jean-de-Luz. Premier entretien, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

puis de l'expression d'un maintien d'une singularité technique et ethnique par des modalités de *savoir-faire communautaires*. Nous analyserons ensuite le poids d'un militantisme par l'affirmation d'un Pays basque « unifié » pour nous intéresser ensuite à la prégnance d'une basquité en *valeur localisée* mais aussi *délocalisée* hors du foyer originel que constitue l'espace géographique des trois provinces.

Nous tacherons de montrer comment ces processus caractérisent un *agir ethnique en valeur* qui actualise la *frontière* à travers des indicateurs[1] qui traversent systématiquement les dynamiques de l'ethnicité et de l'identité culturelle *:* la saillance ou *reflets extérieurs*, la référence explicite ou implicite à l'origine commune, la fixation de symboles identitaires et les attributions catégorielles externes et internes.

2. *Publicisation* et mise en scène de la *tradition* à travers les cultures physiques basques depuis la fin du XIXème siècle.

Le tourisme souvent associé au folklore et à ce titre accusé de dénaturer les cultures physiques - soit par l'abandon d'un formalisme coutumier, soit en s'adressant à un public non connaisseur - n'en constitue pas moins un vecteur important pour leur *publicisation* et le maintien d'un lien avec une *basquité* ressentie et observée. Dès les années vingt et trente les Basques cherchent à utiliser le nombre grandissant de touristes tout autant que le regard de la communauté elle-même sur des événements mettant en avant le patrimoine culturel du Pays Basque.

Déjà évoquée à travers la littérature régionaliste par le roman de Pierre Loti, l'esthétisation de la culture basque dans le premier quart du XXème siècle, participe de la naissance et de la fixation d'un type culturel et ethnique basque par l'utilisation d'objets techniques symbolisés comme le Chistera ou les costumes de Danseurs mais aussi par la mise en exergue de traits physiques ethnicisés évoquant « *la force raciale basque* » [2].

[1] Bien mis en évidence par Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op. cit.,* pp.154-188.

[2] Bidart, Pierre, *La singularité basque* […], 2001, *op. cit.*, p.327.

Coïncidant avec l'invention d'un style architectural basque, le peintre Ramiro Arrué, basque et pelotari lui-même sera la figure de proue d'un mouvement artistique représentant une vision idyllique et traditionnelle du Pays basque ; ses talents seront largement utilisés par les offices de tourisme pour exalter un Pays basque intemporel. Il sera également choisi par Jean Ybarnégaray, le premier président de la Fédération française de Pelote basque pour réaliser l'affiche de la Grande semaine basque, période célébrant les finales des spécialités en Place libre, en 1924[1].

La présence d'un regard étranger a servi plus tôt à la mise en valeur d'une culture basque patrimonialisée à l'occasion des premiers rassemblements festifs à la fin du XIXème siècle organisées par Antoine d'Abbadie. « Basque-français », linguiste et ethnographe, membre de plusieurs sociétés savantes, sa rencontre avec Augustin Chaho[2] - qu'il célèbre en 1836 dans le *Bulletin de la société de géographie*[3] - influence sa démarche ethno-nationaliste dans une instrumentalisation des coutumes pour exalter une *tradition* dans des fêtes idéalisant un société basque catholique et essentialisée sur une ruralité éternelle. Ainsi, Antoine d'Abbadie dès 1852 entrepris de célébrer la culture populaire basque dans des « Fêtes de la tradition » au cours desquelles sont valorisées la langue basque par des concours d'improvisation mais aussi les cultures physiques basques. Ces fêtes se déroulent autant au Pays basque français qu'espagnol et leur but consiste à faire prendre conscience aux Basques de l'originalité de leur patrimoine, de leur héritage et du *commun* qu'il représente des deux versants des Pyrénées. Les cultures physiques occupent une place importante dans ces événements festifs par l'expression de leur diversité évoquant la richesse d'un patrimoine *:* Danses traditionnelles souletines, Mutxiko, parties de Pelote de Rebot et au Blaid et même coupeurs de troncs d'arbre.

« Les Fêtes de la tradition » traduisent une *frontière* interne mais délimitent aussi une *frontière* externe par leur *publicisation* devant des représentants du gouvernement français, des personnalité étrangères, telle la reine Nathalie de Serbie ou en réunissant

[1] Voir annexe 24, p. 36.

[2] Déjà évoqué, Augustin Chaho, romancier et homme politique, est considéré comme le précurseur d'un nationalisme culturel basque.

[3] D'Abbadie, Antoine, « Analyse du voyage en Navarre de M. Chaho », dans *Bulletin de la société de géographie*, 1836, V, pp. 127-131. Voir annexe 25, pp. 37-41.

concomitamment des scientifiques dans les « *congrès de la tradition basque* » [1] en 1897 ou encore en publiant les affiches en français pour élargir le public aux non-bascophones. Ces fêtes qui prennent le nom « d'Euskariennes » visent à rapprocher les Basques d'Iparralde et d'Hegoalde dans ce qui ressemble aux premiers rassemblements inter-provinciaux cautionnés par l'usage culturel, religieux et une expression nationaliste, drapeau basque à l'appui. Elles révèlent toute la « tension » ressentie par les Basques face à des changements politiques et sociétaux vécus comme un risque d'une disparition de la singularité ethnoculturelle tel que l'exprime Charles Bernadou commentateur et acteur de ces fêtes *:*

« *Est-il vrai que grâce au chemin de fer et au télégraphe, les Basques et leur langue et leur tradition vont bientôt être envahis et anéantis, au nord par les français, au midi par les Espagnols ?* »[2]

« *Pendant huit jours chants liturgiques, discours éloquents, Danses historiques, parties de pelote, pastorale et mascarade souletine ont tenu en haleine et sous le charme basques et français.* »[3]

L'église inquiète elle aussi des changements qui menacent son influence dans la société s'associe à ces manifestations et admet volontiers le vocable de « Nation basque ». Les fêtes lui offrent une tribune pour réaffirmer le lien des Basques à la religion que symbolise l'expression « Eskualdun fededun* », « basques et croyants » mais aussi en mobilisant le thème racial et celui d'une culture populaire à la pureté originelle *:*

---

[1] Congrès tenu notamment à Saint-Jean-de-Luz en 1897 qui donnera lieu cent plus tard à un autre congrès réunissant des universitaires basques qui a donné lieu à un ouvrage : *Antoine d'Abbadie, 1897-1997 : congrès international* , Sociedad de Estudios Vascos, Hendaye, Sare*,* 1997, Donostia, 1998.

[2] Bernadou, Charles, *Zazpiak Bat,* Bayonne : Lasserre, 1895, préface. Voir annexe 26, pp. 42-44.

[3] Bernadou, Charles, « Compte rendu des fêtes de la tradition basque », *La tradition au Pays Basque,* éd. *ethnographie, folk-lore, art populaire, histoire, hagiographie*. Donostia : Elkar, 1994. (1899), p. 13.

« *Eskualdun Fededun, Basques et croyants, c'est tout un. Essentiellement originale, la race euskarienne a su conserver ses traditions de famille, ces jeux séculaires, ces Danses harmonieuses et modestes.* »[1]

« *Aussi comme chez ce peuple unique et sur les deux versants des Pyrénées, les jeux ont un cachet tout chrétien ! Danse héroïque ou champêtre, jeu de pelote tout y est simple et noble… Sachons tous demeurer fidèles à ces pures traditions basques qui font de ce coin privilégié une seule nation.* »[2]

2.1. **Participation et appropriation du public basque des éléments du répertoire *traditionnel* dansé depuis les années soixante-dix.**

La logique de *publicisation* et de mise en scène de la culture basque ne se départit pas d'une participation directe ou indirecte du public présent lors des événements. C'est le cas des nombreux groupes de Danse traditionnelle dispensant des cours aux adultes précisément pour leur permettre de prendre part à des manifestations données sur la place publique à l'occasion de rassemblements de danseurs des sept provinces comme les Mutxiko Eguna* organisés par la Fédération de Danse traditionnelle basque[3] depuis 1979 et définitivement localisés à Arcangues depuis 1981[4].

Cette « politique » n'est pas anodine et concourt au processus de *frontièrisation* dans la mesure où cette participation résonne comme une individuation collective d'un savoir-Danser traditionnel et de son partage sur la place publique qui exclut physiquement et symboliquement les individus présents, allochtones, qui ne maîtrisent pas ces techniques. Distance d'autant plus prononcée lorsque les différents « pas de danse » sont appelés en Euskara et imposent donc une connaissance même partielle de la langue. Cette condition à la participation fut d'ailleurs à l'origine de la pratique de l'Euskara dans les

[1] Discours de Monseigneur Diharce, vicaire général dans Bernadou, Charles, *ibid*., pp.15-16.

[2] Discours de l'abbé Ellissague lors des « fêtes de la tradition » à Saint-Jean-de-Luz le 26 Aout 1894. Bernadou Charles, *Zazpiak Bat,* 1895, *op.cit*., pp.7-8.

[3] I.D.B*

[4] Voir annexe 27, p. 45.

cours de Danses traditionnelles pour adultes[1]. Les événements dans lesquels le public est invité à participer à des Sauts basques* collectifs ont pris une importance croissante depuis une trentaine d'années environ et se déroulent généralement à l'occasion de fêtes patronales et communales[2] pendant la période estivale.

Cependant, la participation des Basques à ces événements induit un sentiment de folklorisation par le mélange entre touristes et autochtones et suscite de la part des membres des associations culturelles une volonté de produire des spectacles « authentiques ». Ainsi, le groupe de Danse Begilareak - qui participe depuis les années soixante à des manifestations dansées lors des fêtes de la ville de Saint-Jean-de-Luz - se veut très vigilant face à ce qui pourrait être considéré comme un dévoiement de la culture basque. Son président actuel précise que ces démonstrations sont avant tout « *pour les Basques et à destination des Basques* »[3] et son principal maître de Danse, Patxi Adurriaga, met en garde contre toute tendance à « *une prostitution du folklore* »[4]. Il rajoute que si tous les groupes de Danse traditionnelle produisent des spectacles en période estivale, ils ne doivent se faire qu'à la condition *:*

« *de ne pas montrer n'importe quoi, mais des Danses authentiques dans toute leur variété.* »[5]

Cette *publicisation* de la culture matérielle basque couplée à une participation du public s'observe aussi dans les années deux mille par une forme d'exportation de la Pelote à travers des structures mobiles. Ce concept lancé par Ximun Harran[6] et développé par Christophe Dardy consiste soit à transformer un mur à gauche en Trinquet soit à déployer

[1] Par exemple au groupe de Danse Begilareak* avec Patxi Adurriaga, maître de Danse.

[2] Les fêtes de la ville de Bayonne représentent l'événement le plus massif des « Sauts basques » collectifs.

[3] Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak. Entretien au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[4] Patxi Aduriaga, maître de Danse. Entretien au siège de de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[5] *Ibid.*

[6] Qui fut un des précurseurs du nationalisme basque en Iparralde*.

un fronton mobile sur une place de village dans une autre région de France. Cette entreprise commerciale propose un Pays basque « clef en main » qui s'inscrit dans une volonté de perpétuer une *tradition* exposée et démontrée à travers ses attributs culturels. La Pelote se montre sous son versant traditionnel en mettant à l'honneur notamment les modalités en Trinquet* et en Place libre* et s'accompagne de stands sur la gastronomie et de démonstrations de Danse traditionnelle *:*

« *Avec ce fronton mobile, nous voulons faire la promotion de la Pelote mais également du Pays basque* […] *Un village basque mobile où l'on pourrait associer Danseurs et chanteurs pour exporter partout le meilleur du Pays basque. »*[1]

De façon générale, ces *mises en scène* constituent aussi aux yeux des acteurs basques de la Pelote toute sa singularité et sa saillance ethnique *:*

« *La Pelote ce n'est pas un sport comme les autres, pas au plan physique, mais culturellement* […] *et le Pays basque sans la Pelote ce n'est plus la Pelote*. »[2]

Les Jeux de Force basque vont profiter également à la fin des années quatre-vingt de la présence d'hommes forts médiatisés par leurs exploits au Rugby au niveau international ou national comme Pascal Ondarts et Peyo Dospital[3]. Ils s'exportent à l'occasion de démonstrations au Palais des Sports de Bercy en 1987 et 1997, là aussi accompagnées de choristes et de Danseurs. Le Comité de Pelote d'Ile de France propose aussi depuis 2016 des compétitions de Pelote qui servent de support à une entreprise de valorisation d'une culture populaire basque désormais bien identifiée avec des démonstrations de Danses traditionnelles et de Force basque. Celle-ci repose d'ailleurs bien sur deux expressions, l'une plus sportive et l'autre liée précisément à des démonstrations le plus souvent sur la place du village et à l'occasion de fêtes

[1] Témoignage de Christophe Dardy, « Fronton clé en main », *Sud-ouest,* 30/11/2011.

[2] Michel Sedes, premier entretien, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[3] Ce dernier participa aussi à l'organisation des premiers Jeux des « sept provinces » en 1987.

communales[1]. Dans ces dernières la présence touristique est volontairement recherchée pour la manne financière qu'elle représente mais aussi pour véhiculer l'image « patrimonialisée » d'un Pays basque attaché à ses traditions et à la ruralité. Cette dynamique s'incarne dans les clubs qui souhaitent diffuser une *authenticité* des pratiques dans toutes leurs modalités tel le club Herri Kirolari Bai (H.K.B) d'Urrugne qui organise trois types de démonstrations *:* dans le village ou la ville du club, dans d'autres villages du Pays basque par des invitations à se produire et en dehors du Pays basque par exemple à Paris[2] ou à l'occasion de séjours à Saint-Pierre et Miquelon ou en Californie.

« *Ces démonstrations sont importantes car elles expriment notre volonté de montrer aux autres l'ancrage de ces jeux dans la culture basque.* »[3]

Là aussi ces démonstrations donnent lieu très souvent à des participations du public dans les différents jeux, façon concrète de promouvoir la culture physique basque en invitant les individus à prendre conscience de toute la singularité de ces jeux par les contraintes physiques qu'ils imposent.

2.2. **La Korrika*, une course à pied en *valeur* qui délimite le Pays basque depuis 1980**

La symbolisation d'un Pays basque uni par sa langue et ses provinces peut se donner à voir également à travers des manifestations et des pratiques physiques comme la course à pied - qui ne relève pas de la tradition ludique du Pays basque - mais qui s'inscrivent dans un processus de *frontièrisation* par un usage identitaire, ici la défense de la langue basque. En effet, une course-relais, la Korrika dont la première édition eu lieu en 1980 s'étend et délimite le les sept provinces pendant onze jours et qui jouit d'une

[1] Démonstrations qui ont débuté avec la fin des travaux manuels dans les fermes et l'organisation des premiers festivals de force basque dans le village de Saint-Palais en 1951.

[2] Lors de la manifestation « Paris-Basque » le 18 et 19 juin 2016.

[3] Témoignage d'Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club H.K.B à Urrugne. Entretien réalisé au siège du club en Avril 2016.

audience très conséquente s'étendant bien au-delà du Pays basque transfrontalier. Créée et organisée par A.E.K[1], une association d'enseignement du basque pour adultes, son objectif est de récolter des fonds pour la diffusion de l'Euskara* mais aussi d'étendre et de renforcer la mobilisation de tous les Basques en faveur de la langue. Cette stratégie en *valeur* repose sur une *captation* de l'attention et de l'éveil des consciences à destination de la communauté elle-même mais aussi à l'attention des non-basques. Elle se traduit par la symbolisation du parcours et la traversée des villages, des hommages, une « chanson-hymne » et la vente de produits dérivés mais aussi sur la diversification des moyens pour une implication active[2] *:* dans la course elle-même, dans l'organisation ainsi que par la participation aux fêtes dans le village ou par un soutien financier.

2.3. **L'exposition d'un Pays basque unifié et de son patrimoine joué et dansé à travers les rassemblements fédéraux depuis 1921.**

De nombreux clubs de Pelote mettent en scène et associent les cultures physiques basques en invitant des groupes de Danses ou de Jeux traditionnels à se produire à l'occasion de tournois « internes ». C'est le cas de la section « Pelote » de l'Aviron Bayonnais qui a ainsi reçu le club d'Espelette, « Napurrak » lors d'un tournoi en 2014 et dont le succès fut tel que le président actuel Alain Betbedere[3] envisage depuis un partenariat entre les deux formations pour reproduire ce genre d'événements qui valorise les spécialités traditionnelles et attire un public nombreux - entre quatre cents et cinq cents spectateurs.

Mais le processus de *publicisation* compris comme une mise en visibilité s'observe aussi dans le cadre fédéral dans les trois pratiques physiques basques supports de notre étude. La Fédération française de Pelote basque fut la première, un an après sa création en 1921, à publiciser des spécialités traditionnelles par le lancement de la Grande semaine des sports basques - sept jours au cours desquels se disputent toutes les finales

[1] « Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea », structure coordinatrice des cours d'alphabétisation en Euskara pour adultes.

[2] Voir notamment les objectifs et le détail des actions sur le site internet dédié : http : //www.korrika.eus

[3] Entretien réalisé le 13 Avril 2016 avec Alain Betbedere, président de la section pelote du club de Pelote l'Aviron Bayonnais.

des différentes spécialités jouées en Place libre*. Toujours organisée, cette manifestation affiche une expression publique, populaire et festive de la *basquité* par une mise en scène d'une société *traditionnelle.* Elle est symbolisée là aussi par la présence religieuse, la gastronomie, les Danses mais aussi et surtout par une volonté de mettre en avant des modalités de pratiques présentées comme fondamentalement liées avec la culture et l'identité basque tel le jeu de Rebot[1] alors tombé en désuétude. Celui-ci considéré comme le plus complexe et le plus noble des jeux illustre mieux qu'un autre la volonté de la Fédération d'associer la « Grande semaine » dans une modalité pratiquée et *comprise* uniquement au Pays basque incarnant « *l'attachement des Basques à leur passé par la résurrection du jeu des ancêtres* » [2]. Cet événement participe également d'une exocatégorisation de la basquité par des descriptions - principalement par la presse sportive[3] - de non-basques sur son déroulement lors des premières éditions. La remarquable continuité de la Grande semaine* avec un succès jamais démenti depuis presque un siècle atteste aussi de la permanence de la part de la Fédération d'afficher *basquité* et *tradition* comme en 1973 où le « *retentissement considérable* » [4] de l'événement n'empêche pas les dirigeants de juger le public comme un connaisseur qui « *ne confond pas tradition et folklore* » [5]. Considérée comme l'alma mater de la conservation et de la diffusion de spécialités traditionnelles la Grande semaine* donne à la Pelote le statut de « *sport Euskarien* » [6], c'est à dire défini par son origine et dont l'autochtonie est revendiquée par son président en 1975 *:*

[1] Pour rappel, le Rebot est une modalité qui se joue en face à face en « place libre » avec des équipes de cinq joueurs. Cette spécialité très ancienne fait la transition entre le jeu de longue paume et les modalités plus modernes de la Pelote basque.

[2] Bedecarrax, Catherine, *1890-1940. L'histoire de la pelote basque : d'un jeu traditionnel à un sport de traditions*, 1987, *op.cit.,* p. 118

[3] Voir notamment *Le miroir des sports,* n° 278, 1925. Annexe 82, pp. 160-161.

[4] Etcheto Louis, Rapport moral de l'année 1973. Archives départementales des Pyrénées atlantiques : cote 83 J 125.

[5] *Ibid.*

[6] Harriague Edouard, président de la FFPB à propos de la Grande semaine. Assemblée générale de la Fédération, 1972. Archives départementales, cote 83 J 450

« […] *la grande majorité est bien celle des autochtones* […] *quelle joie et quel stimulant ce public à béret et bascophone.* »[1]

Cette *publicisation* va trouver un écho plus important dans le champ des Danses traditionnelles par la mise en place de manifestations dansés comme les Mutxiko Eguna* déjà évoqués mais surtout dans les Dantzari Eguna* dès 1967 à Biarritz dans lesquelles sont représentées les sept provinces basques et qui rassemblent plusieurs milliers de personnes. Ce moment annuel symbolise et affiche l'unification du Pays basque autour de symboles identitaires très marqués tels que la présence du drapeau basque l'Ikurriña* qui fait partie intégrante du spectacle et précisément par son ondulation au-dessus des Danseurs agenouillés, scénographie appartenant pleinement au répertoire dansé basque[2]. Cette manifestation se décline aussi pour les plus jeunes avec le Dantzari Ttiki* » depuis les années soixante-dix qui reprend la même logique unificatrice que le Dantzari Eguna* et participe du processus d'*attraction* de la *frontière* à destination des jeunes générations en regroupant plus de mille enfants environ et au moins autant de spectateurs. Même s'ils reprennent le modèle unificateur des Dantzari Eguna*, les Dantzari Ttiki* agissent *localement* dans une certaine manière en ne s'adressant qu'aux trois provinces du nord et traduisent dès lors une *frontière* dans la *frontière*.

L'objectif de ces rassemblements consiste à unifier symboliquement et concrètement le Pays basque par un « programme commun »[3] composé d'un salut au drapeau basque, de danses universelles comme le Fandango* suivies d'un défilé de toutes les provinces. Le programme commun des Dantzari Eguna se complète par un « programme spécifique » dans lequel chaque province exécute des techniques qui leur sont propres et affiche toute la part *locale* de l'expression unificatrice de la Danse basque. Ces Dantzari Eguna marquent une réelle rupture avec les usages en coutume dansés basques qui maintenaient la Danse principalement dans le périmètre des villages des groupes de

[1] Abeberry, Maurice, « Une très grande semaine », *Pilota,* n°34, 1975, p. 2.

[2] Voir annexe 28, pp. 46-47. Photos et illustrations des revues *Dantzari,* n°6, 1987 et *Dantzariak,* n°60, 2015.

[3] Voir annexe 29, p. 48. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle IDB*.

Danse locaux[1]. Elle est désormais utilisée comme support à une publicisation de revendication politique et de reconnaissance à grande échelle.

On retrouve la même démarche depuis 1990 à l'initiative de la Fédération des Jeux ruraux basques[2] depuis 1990 à travers le « Championnat des sept provinces » qui le temps d'un tournoi regroupe les différentes provinces du Pays basque. Cette compétition donne lieu également à un défilé et à un rassemblement d'athlètes autour de spécialités qui ont fait l'objet d'une sélection reconnue par les différentes fédérations.

3. Le revivalisme des cultures physiques traditionnelles vecteur de la persistance d'une singularité technique et ethnique depuis la fin du XIXème siècle.

La volonté de conserver les spécialités traditionnelles reste consubstantiel à la perception d'une disparition, réelle ou putative, d'éléments considérés comme appartenant au patrimoine culturel basque. Ce sentiment de perte relève d'une prise de conscience portant sur *sa* culture et son devenir suscitant un besoin collectif d'y remédier par des *rétentions,* c'est à dire ce qui est retenu volontairement et qui se matérialise dans des techniques ou des objets supports de mémoire, ou *hypomnematon.*

3.1. **Les dispositifs *rétentionnels* en *valeur* dans les clubs de Pelote basque depuis le premier quart du XXème siècle en Iparralde.**

Les clubs de Pelote basque s'inscrivent depuis le début du XXème siècle dans une démarche revivaliste consistant à préserver voire à faire renaître des spécialités de jeux en perte de vitesse. Certaines de ces spécialités incarnaient pour nombre de Basques, notamment la bourgeoisie locale[3], la singularité de la Pelote et son ancrage dans la société.

---

[1] D'après les témoignages dont celui de Patxi Adurriaga maitre de Danse. Entretien au siège de de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[2] Herri Kirrolak.

[3] Trois médecins sur six personnes font partie du groupe initiateur du club de Luzean.

Le club de Saint-Jean-de-Luz, dont le nom *Luzean* veut dire « à la longue », en référence au jeu de longue Paume dont le Rebot* est issu, a été créé en 1928 précisément dans le but de le sauvegarder *:*

« *Malgré la vague croissante des jeux de blaid et en place libre, le Rebot a été conservé en honneur* […] *par les sympathies qui se manifestent partout en faveur des vieux jeux* […] *Monsieur le docteur Dotezac adjure* […] *l'assistance d'aider la volonté de quelques-uns à relever le noble jeu de Rebot en passe de mourir.* »[1]

À la genèse de la création de Luzean, cette détermination à protéger la pratique du Rebot* se poursuit encore aujourd'hui au sein du club en maintenant deux équipes compétitives ainsi qu'en participant[2] à un tournoi impliquant les clubs d'Hegoalde et d'Iparralde. Créé en 1962 sous l'impulsion d'Henrique Abril[3], ce tournoi regroupe un club du Pays basque nord- Luzean - et trois du Pays basque sud *:* le club du quartier Zubieta à San Sebastian, Billabona et Oiartzun, tous proches de la frontière politique entre l'Espagne et la France. Ainsi, les actions entreprises pour conserver les spécialités traditionnelles de la Pelote font naître des relations avec les provinces du sud du Pays basque autour du sentiment de partage d'un patrimoine commun contribuant à marquer et élargir la *frontière*. La participation du club de Zubieta au championnat de « France » dans la spécialité Rebot relève également de la même envie de maintenir ce jeu et notamment par sa filiation avec une modalité plus ancienne encore *:* le Laxoa*. Non reconnu par la Fédération française de Pelote basque et la Fédération internationale, le Laxoa a fait la transition entre la « Longue Paume » et le Rebot entre le XVIIIème et le XIXème siècle. De nos jours, il ne se pratique presque plus exclusivement que dans la vallée du Baztan en Navarre et dans la ville de Ciboure laquelle depuis 2003 qui organise

[1] Assemblée constitutive du 22 octobre 1928. Archives privées, non cotées conservées au siège du club Luzean*.

[2] Deuxième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[3] Basque espagnol et ancien pelotari de haut-niveau.

un tournoi permettant au club de Saint-Jean-de-Luz de rencontrer le champion de la province de Navarre le troisième mercredi du mois d'Aout.

La portée très *locale* de ces formes de jeux traditionnels, comme le Rebot* ou Yoko-Garbi*, relèvent d'une *altérité* lorsqu'ils ne font l'objet que d'un usage dans une partie du seul Pays basque[1] nord mais surtout lorsqu'ils sont distingués des autres modalités, jugées plus ouvertes et « exportables » à l'image de la Cesta Punta*.

Animés par une volonté de perpétuation de la Pelote comme marqueur identitaire, les clubs cherchent également à diffuser sa pratique au sein des villages et des villes par l'intermédiaire de dirigeants-acteurs qui défendent une Pelote « basque » en l'indexant systématiquement à la culture, la langue ou le territoire. Michel Sedes actuel président de Luzean*, deuxième club de la Fédération française de Pelote basque en nombre de licenciés[2], exprime sans ambage se sentir investi d'une mission pour perpétuer une *tradition* car *:*

« *La Pelote est née ici, elle est basque et cela fait partie de l'essence de ce jeu* […] *c'est de la culture, elle renferme un volet culturel que l'on ne retrouve pas ailleurs.* » [3]

Pour ce dirigeant, cet usage en valeur qu'il traduit par un « état d'esprit pour la défense de la Pelote et de la culture basque » [4] se retrouve dans d'autres beaucoup d'autres clubs. Il le juge « non déterminant pour le fonctionnement sportif de la Pelote » [5] mais

[1] C'est le souhait de l'actuel président de Luzean, Michel Sedes, *ibid.*

[2] 300 personnes sont licenciées au club en 2018, autant que le club de football de la ville de Saint-Jean-de-Luz.

[3] Deuxième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

révèle un réel sentiment d'appartenance commune *:* « c'est ce qui permet de bien s'entendre lorsqu'on se rencontre entre clubs »[1].

Fin observateur et *acteur* de la Pelote depuis 1958, Michel Sedes mène ainsi des actions de sensibilisation par des initiations dans les trois écoles publiques et l'Ikastola de la ville de Saint-Jean-de-Luz dès 2015. Ces actions en *valeur* portées par des acteurs, ici un dirigeant, s'appuient aussi sur un réseau d'individus impliqués dans cette dynamique notamment à la mairie ou dans l' Ikastola de la ville dont le directeur est lui-même un ancien joueur de Rebot[2]. Véritable *localité réticulée* elle repose beaucoup sur l'implication des parents d'élèves de l'Ikastola pour sensibiliser d'avantage leurs enfants à la culture basque. Observation qui ressort d'une enquête interne au sein de Luzean pour connaître les lieux de scolarisation des enfants qui souhaitaient s'inscrire à l'école de Pelote et dont l'écrasante majorité provenait de l'Ikastola de la ville. Ce constat relayé par Jean Michel Garayar - président du Comité de Pelote du Pays basque - pour qui le « *milieu Ikastola* » [3] encourage les jeunes à pratiquer et les incite aussi à regarder les parties retransmises sur les chaînes de télévision basque E.I.T.B[4] et TVPI[5]. De plus, au sein de Luzean tout le monde n'est pas bascophone mais l'usage de l'Euskara est bien plus répandu et spontané aujourd'hui, tendance qui date des années soixante-dix et quatre-vingt[6].

Ces réseaux traduisent des solidarités culturelles par un jeu de participation inter-associatives, des invitations réciproques pour des démonstrations entre clubs de Pelote ou de Force basque[7] ou par des implications directes à l'instar de celle de Michel Sedes

---

[1] Troisième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, avril 2018, Saint-Jean-de-Luz.

[2] À raison d'un trimestre par école. Deuxième entretien avec Michel Sedes, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[3] Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Entretien au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

[4] Euskal Irrati Telebista est une chaîne diffusée dans la province autonome d'Euzkadi.

[5] Chaine privée commerciale diffusée au Pays basque et dans les Landes depuis 2001.

[6] Deuxième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean* au siège du club, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[7] Notamment à l'occasion des fêtes des clubs à Luzean ou à l'Aviron Bayonnais.

devenu membre du groupe de Danse et de chorale du groupe très engagé Begilareak* de Saint-Jean-de-Luz.

Tous les acteurs basques de la Pelote, fédéraux, associatifs ou anciens joueurs de haut-niveau considèrent tous sans exception la spécialité de la Main nue comme la base du jeu de Pelote. À ce titre, elle reste incontournable en Iparralde à la fois dans le parcours d'apprentissage des jeunes pilotari mais aussi dans l'expression sportive de la Pelote. Cette référence systématique à la Main nue semble obéir à la fois à un désir de perpétuation d'une modalité symbolique mais aussi à la « menace » que représente la surreprésentation de la pratique instrumentée qui s'opère au début des années quatre-vingt[1]. Ainsi, des associations militent pour la défense de cette pratique à main-nue comme Esku Pilota* née en 2014 et organisatrice d'un championnat parallèle de haut-niveau qui « échappe » à la Fédération même si des accords récents sous forme de convention ont été passés[2] avec elle. Esku pilota combine volet sportif (de haut-niveau) mais participe aussi volontairement d'une perpétuation d'une modalité qui symbolise une Pelote *traditionnelle*. Pour cela, elle *publicise* son action à travers une revue et un site internet[3] mais aussi par des « joueurs-symboles » assurant une transmission auprès des jeunes joueurs tel « Pampi Laduche », joueur charismatique et maniste* de haut-niveau dans les années soixante-dix. En plus de sa présence pour des compétitions et remises de prix, son implication s'exprime concrètement en léguant par exemple, en plus de ses conseils sur le jeu lui-même, un savoir-faire technique non formalisé sur la complexe constitution des pansements - ou tacos* - destinés à la protection des mains[4].

[1] Premier entretien avec Michel Sedes, au siège du club Luzean, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[2] Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

[3] http : //eskupilota.org.

[4] http : //eskupilota.org/realiser-bonne-protection-mains-tacos/

3.2. **Le regard et l'engagement allochtone dans le maintien de la singularité *ethnique* de la Pelote basque. Le cas des dirigeants et joueurs du club de Pelote basque d'Hossegor dans les Landes.**

La *frontière* peut se qualifier aussi par le regard que portent des personnes impliquées dans le « Jeu des Basques » sans être Basques eux-mêmes voire sans résider au Pays basque non plus. Jacques Schneider[1] membre du comité directeur du club de pelote d'Hossegor, place forte de la Cesta punta dans les Landes, participe localement et activement à la vie de la Pelote porte un double regard extérieur sur la pratique. En effet, parisien et membre d'un club hors du Pays basque il prolonge volontairement *l'effet de frontière* en désignant les Basques par la troisième personne du pluriel et en considérant les jeux de Pelote comme appartenant aux Basques par *leur* attachement aux spécialités traditionnelles les plus confidentielles *:*

« *Ils y tiennent* […] *pour eux, c'est très clair : c'est le peuple basque qui est mis en avant dans la pelote.* »[2]

Sensible à la portée de la Pelote dans l'histoire du Pays basque il encourage les initiatives comme la Route de la Pelote[3] pour mettre des mots sur l'évolution de cette pratique car « *tout est oral au Pays basque* » [4] et entreprend de faire un travail de *mémoire* sur la Pelote dans les Landes en reprenant l'idée d'une « commission patrimoine » sur le modèle de celle qui a été constituée au sein de la Fédération.

Ce regard extérieur vient aussi de joueurs de haut-niveau, non-basques et très impliqués dans la vie des clubs en dehors du Pays basque comme Julien Moresmau[5], Basco-Landais, co-président du club de Pelote d'Hossegor et joueur de haut-niveau à

[1] Entretien avec Jacques Schneider, au siège du club de Pelote d'Hossegor, avril 2017.

[2] *Ibid.*

[3] Projet en cours à la mairie de Bayonne consistant à flécher un itinéraire ponctué par les lieux les plus marquants de l'histoire de la pelote dans la ville.

[4] *Ibid.*

[5] Entretien avec Julien Moresmau au siège du club de Pelote d'Hossegor, avril 2017.

Cesta Punta. Il fustige *l'ethnicité* de la Pelote notamment par l'emplacement du siège de la Fédération à Bayonne et en estimant que « *la Pelote ne leur appartient pas* » [1], arguant de sa grande diffusion et de son appropriation par de nombreux autres pays et communautés. De plus, il ressent et met en avant une *frontière* entre les Basques et non-basques dans le jeu lui-même, précisément dans la « nature » du renvoi de la pelote qui discrimine les spécialités et fait perdurer le sentiment d'appartenance chez les premiers par le biais des spécialités traditionnelles *:*

« *(à propos de la Cesta Punta) Pour les Basques puristes on n'est pas un sport de Pelote car on ne frappe pas la pelote, on la retient, on la bloque, alors que pour eux la vraie Chistera c'est le Yoko Garbi avec renvoi direct* »[2].

De plus, à travers ses rencontres avec les Basques, Julien Moresmau évoque des différences dans la façon de concevoir les parties de Pelote par une présupposée « *culture du résultat* » [3] chez les joueurs Basques qui ne se retrouverait pas chez les Landais, plus enclins à une pratique ludique et spectaculaire de la pelote *:*

« *On ne joue pas à la pelote comme les Basques* […] *nous (les Landais), on joue pour se faire plaisir avec des gestes techniques et eux c'est la gagne.* » [4]

Se définissant « *régionaliste* » [5] et même « *pour les traditions* » [6], il perçoit néanmoins la persistance de certaines spécialités traditionnelles comme une volonté militante des Basques de conserver une emprise sur la Pelote et ressent aussi une forme d'exclusion d'une pratique dont il est un acteur majeur *:*

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

« *Il faut les laisser végéter avec leur sport à eux et que nous on en sorte.* »[1]

D'autre part, la Fédération française de pelote basque est également perçue pour ces dirigeants et joueurs des Landes comme une institution gérée par les Basques et dont l'investissement pour les championnats d'été en Place libre* autour des spécialités traditionnelles traduit pour le joueur et le dirigeant une expression identitaire de la Pelote[2].

Enfin, la ritualisation de la Pelote basque participe aussi du principe différenciateur notamment par l'usage et la continuité d'un cérémonial aux accents solennels auquel joueurs et spectateurs se soumettent. Les points chantés ou l'usage de l'Euskara* au cours de parties disputées majoritairement lors de la période touristique par les Basques mais aussi l'adoption d'une tenue à respecter en tant que joueur[3] pérennisent l'image idéalisée d'une Pelote « éternelle » *:* « *C'est ce que les gens attendent !* »[4].

3.3. **La mise en valeur et la « défense » d'une Pelote *traditionnelle* et ethnicisée.**

Le sentiment d'une disparition face à un processus acculturateur[5] ou d'abandon par les personnes de la communauté de pratiques culturelles peut provoquer une réaction de défense pour préserver, par des *rétentions* qui sont aussi des *sélections*[6]*,* des modalités de jeux traditionnels ou des techniques de Danse. Cette démarche qui vise à réactiver et

---

[1] Entretien avec Julien Moresmau au siège du club de Pelote d'Hossegor, avril 2017.

[2] Jugement partagé par Julien Moresmau et Jacques Schneider. Témoignages recueillis en avril 2017, au siège du club de Pelote d'Hossegor.

[3] Mais aussi aux spectateurs notamment en évitant de hurler ou en adoptant une tenue vestimentaire jugée décente.

[4] Troisième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, avril 2018, Saint-Jean-de-Luz.

[5] Par l'adoption d'une autre langue ou de formes de cultures exogènes.

[6] Voir notamment Stiegler Bernard « La sélection comme double redoublement *épokhal* : programmes, identités, différences » dans *La technique et le temps*, 2018, *op. cit.*, pp. 393-398.

à constituer une *mémoire* met en œuvre un principe de différenciation dès lors qu'il associe *mémoire technique* et *mémoire ethnique*.

Ainsi, la Grande semaine* en regroupant les finales des spécialités traditionnelles dès 1921, résulte précisément d'une volonté affichée de la Fédération française de Pelote basque depuis maintenant près de cent ans pour maintenir des modalités de pratiques perçues comme éléments culturels et identificateurs à part entière et à ce titre dignes d'être défendues. Toujours dans le cadre fédéral, ce travail de *mémoire* s'observe également par la création en 2014 sous le premier mandat de Lilou Echeverria d'une « Commission patrimoine ». Son objectif initial était de réunir des archives[1] de la Fédération, de la Ligue voire de particuliers mais aussi de fournir un inventaire de toutes les installations qui existent puis encourager la création d'un club à l'endroit partout où se trouvent les Frontons ou Trinquets inventoriés. Si l'intention « sportive » avait cautionné sa création, la « commission tradition » s'est rapidement muée en commission de *conservation de la tradition* en œuvrant pour le maintien des autres commissions dévolues aux spécialités traditionnelles et pour une politique de *patrimonialisation* de la Pelote, notamment en soutenant le projet de « Route de la Pelote » dans la ville de Bayonne. Toujours à l'étude à la mairie de Bayonne celui-ci consiste à flécher un circuit itinérant ponctué par les lieux les plus marquants de l'histoire du jeu dans la ville. Cette identification de l'histoire de la Pelote dans une localité repose sur des *hypomnematon*, supports de mémoire matérielle, tels des panneaux explicatifs à chaque point remarquable.

La conscience de détenir ou d'hériter d'un patrimoine ethnomoteur encourage des initiatives pour recenser et collecter des techniques oubliées ou en passe de disparaître. Ainsi Pierre Sabalo et Jakes Cazaubon, tous deux Basques et sensibles à la disparition de la *mémoire* de certains jeux sans *histoire* écrite - la tradition orale étant toujours bien présente au Pays basque - entreprennent au tout début des années deux mille de collecter des *traces* sur des jeux de bergers le plus souvent disparus. Ils mènent ces enquêtes par

[1] Témoignage de Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque. Entretien au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne. Précisions que ce vœu n'a pas été réalisé. Une partie des archives de la fédération étant conservées aux archives départementales du pôle de Bayonne et celles de la Ligue au siège à Hasparren.

des entretiens auprès d'anciens joueurs ou bergers eux-mêmes afin de recueillir des témoignages sur les usages anciens et la localisation des aires de jeux. Leurs investigations déboucheront sur la publication d'un ouvrage, *Mémoire de la pelote et des jeux de bergers*[1] dans lequel topographie, recueil de frontons et modalités de jeux constituent un support technique d'une *mémoire communautaire*.

Le maintien des spécialités traditionnelles dans la Pelote basque en tant que patrimoine ethnomoteur a été largement réaffirmé à l'occasion des « Assises de la Pelote » en 2013 qui réunissait tous les acteurs du monde de la Pelote pour mener des réflexions sur « l'état » du Jeu, sa visibilité et son développement. Ainsi, un « conseil des sages »[2] comme organe de conseil fut formé pour proposer des réformes « *au croisement de la tradition et de l'innovation* »[3]. Au cours de ces Assises, l'intervention de Catherine Bedecarrax[4] rappelle « *l'héritage* » [5] auquel les joueurs et dirigeants actuels ne peuvent se soustraire et notamment celui des conditions de la naissance de la Fédération française ou celui de la Grande semaine considérée comme *:*

« *une création de génie* […] *(qui) rassemble deux mondes dans l'expression unique du jeu d'une nation.* »[6]

3.4. **Réactions « face » aux transformations techniques et aux influences extérieures**

Lorsque des modifications ou des ruptures trop importantes transforment le jeu scénique ou le jeu sportif, des réactions contraires, parfois pulsionnelles, peuvent naître pour revendiquer la sauvegarde de gestes codifiés et perpétués. Ces disruptions

---

[1] Casaubon, Jakes, et Pierre Sabalo, *Mémoire de la pelote basque et des jeux de bergers*, 2003, *op. cit.*

[2] Archives non cotées du Comité territorial basque de Pelote conservées à Hasparren. Voir annexe 30, pp. 49-50.

[3] *Ibid.*

[4] Inspectrice pédagogique régional EPS en charge du développement de la Pelote basque dans l'académie de Bordeaux.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

techniques font prendre conscience aux individus de *leur* répertoire technique et contribuent indirectement au sentiment d'appartenance communautaire.

Ainsi, à partir de 2008, un joueur cubain - Waltary Agusty - provoquera des réactions essentialistes voire xénophobes dans la communauté basque justifiées précisément par le non-respect des traditions techniques adoptées localement. En introduisant une technique totalement nouvelle en butant à « Pugno* » Waltary Agusty truste tous les titres dans les championnats en Main nue* par un geste de la main au-dessus de la ligne d'épaule procurant des effets à la pelote. Ce mouvement peut donner à croire qu'il la conserve trop longtemps par « Atxiki* », allant contre « *la règle sacrée* » [1] *:* la « frappe » de la pelote sans temps d'arrêt. Cette disruption technique efficace associée à un statut de professionnel qu'il est le seul à posséder crée une somme de différence que renforce son origine et sa couleur de peau provoquant des comportements hostiles de la part d'un public[2], généralement avancé en âge, campant sur une *coutume* érigée en *tradition* immuable et exclusive.

Dans un autre registre, les Basques engagés dans les clubs de Pelote réagissent aussi en s'opposant à des volontés politiques jugées trop allochtones et visant par trop à règlementer voire contrôler *leurs* activités. Ce fut le cas de la politique « sportive » menée par le très puissant Commissariat général à l'Éducation générale et aux Sports - C.G.E.S - chargé d'appliquer la doctrine Pétainiste en matière d'activités physiques. Une forme de résistance passive peut s'observer dans le club de Luzean* face à la demande de fusion des sociétés sportives de Saint-Jean-de-Luz en 1940 par le gouvernement vichyste qui souhaite une meilleure visibilité au service d'un contrôle accru sur la sphère associative.

---

[1] Harran, Ximun, « Waltary, le stupéfiant pilotari cubain, va-t-il révolutionner la pelote à main nue ? », *Le Journal du Pays Basque*, le 20/03/2009.

[2] Par des propos et des injures proférées au cours des parties ou à l'occasion de discussions informelles selon Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Témoignage confirmé par Lilou Echeverria et Roland Dufourg respectivement président et vice-président de la Fédération française de pelote basque (FFPB) ou encore Louis Etcheto responsable de l'Union Basque et Pierre Sabalo ancien trésorier de la FFPB. Entretiens réalisés en novembre 2016 à Hasparren, avril 2017, février 2015, avril 2016, avril 2018 à Bayonne et à Villefranque. Voir aussi le témoignage de Catherine Biros sur les « cris de singe » ou des « Beltz zikina » - « sale noir » - entendus dans les gradins des Trinquets dans Biros, Catherine, *Waltary* : *De La Havane au Trinquet moderne, itinéraire d'un champion d'exception*, Biarritz : Atlantica, 2010, p. 84.

Surpris par cet autoritarisme ne reposant sur aucune loi officielle, les membres de Luzean - moins une voix - se prononcèrent contre cette fusion arguant de la trop grande spécificité du club et de l'absence du cadre législatif pour imposer une telle fusion *:*

« *L'allure cavalière, les termes comminatoires de la lettre, l'absence totale de renseignements officiels sur une « décision » même, nous dira-t-on plus tard, du gouvernement Pétain* […] *Le bureau dit non à l'unanimité de ses membres* […] *nous avons été désignés pour assurer la prospérité de la société et non conduire cette dernière à la disparition* […] *sans vouloir pousser plus loin la discussion de la question quant au fond nous vous faisons remarquer qu'aucune loi, aucun décret n'a paru annonçant aux sociétés l'obligation d'avoir à fusionner* […] *le bureau a approuvé l'attitude du président et à souligner sa volonté à œuvrer en faveur de la pelote dans le sens indiqué par les fondateurs de Luzean et dans le même esprit sportif.* »[1]

Ainsi, l'engagement en *valeur* des membres de Luzean fait ici prévaloir une logique *locale* face à celle *nationale* et astreignante. Cette fronde se renouvelle quatre ans après, en 1942, lorsque les membres du Comité directeur de Luzean*, toujours inquiets de se voir imposer des orientations idéologiques « nationales », contourneront l'imposition de la « Charte des sports » [2] par le Commissariat général à l'Éducation générale et aux Sports *:*

« *L'année 1942, commence pour nous par une injonction que nous recevons des autorités : la mise en règle avec la Charte des sports sous peine de disparition* […] *et aussi peut-être* […] *avec un état d'esprit … spécial. Mais la menace est passée et nos*

[1] Bilan de l'année 1940. Archives privées non cotées conservées au siège de Luzean*. Voir annexe 31, pp. 51-54.

[2] Créée le 20 décembre 1940.

papiers délivrés, en l'espèce une autorisation toute neuve d'instrumenter, nous reprenons nos habitudes. »[1]

3.5. **Continuité des démarches en *valeur* des acteurs de la Danse traditionnelle basque pour maintenir et réactiver le patrimoine technique depuis les années soixante.**

La recherche d'une authenticité dans les Danses traditionnelles provient aussi d'un désir de comprendre leur sens et de se réapproprier des techniques disparues. C'est ce qu'entreprit le chorégraphe Juan Antonio Urbeltz en menant des recherches[2] dans les années soixante pour retrouver dans les sept provinces basques des techniques ou des costumes oubliés, en interrogeant des anciens et en se déplaçant dans d'anciens foyers de pratique. Les techniques, récupérées, réinterprétées et actualisées dans des groupes de Danse traditionnelle participe d'une réactivation du folklore dansé et d'une invention de la *tradition* sur fond de militantisme.

Cette démarche fut entreprise aussi par d'autres chorégraphes tel Patxi Adurriga - maître de Danse dans l'association culturelle Begilareak* - qui poursuit des recherches[3] sur des costumes ou sur des techniques oubliées depuis les années soixante-dix pour *re*-créer ou étoffer ses chorégraphies traditionnelles. Il évoque ces années comme une période au cours de laquelle « *tout le monde faisait comme il voulait* » [4] l'incitant à chercher dans ces éléments culturels une ancienneté et dont l'oubli constituerait un gage de leur authenticité. Il estime également qu'il est essentiel de conserver la « part » traditionnelle de la Danse dans le cursus de formation des jeunes Danseurs avant de leur proposer des Créations[5] qui hybrident Danse traditionnelle et Danse contemporaine.

---

[1] Bilan de l'année 1942. Archives privées de Luzean* conservées au siège de l'association. Voir annexe 32, pp. 55-56.

[2] Témoignage de Juan Antonio Urbeltz sur le site internet de l'Institut culturel Basque.https : //www.eke.eus/fr

[3] Patxi Aduriaga, maitre de Danse. Entretien au siège de de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[4] Ibid.

[5] Mot employé dans le champ de la Danse basque qui désigne des productions modernes s'appuyant sur le registre technique coutumier.

De 1980 à 2000 des Danseurs souletins et dirigeants d'associations de Danse comme Jean Bordaxare[1] entreprennent aussi de retrouver et réactiver un savoir-faire détenu par les Danseurs des générations précédentes. Bordaxare entreprend notamment une collecte des pas de Danse d'anciens pratiquants puis, à l'aide de la vidéo, il *grammatise*[2] les techniques de Danse pour les diffuser à différents groupes de Danse locaux.

« *On se sent investis d'une mission de retrouver ou de garder ce que les anciens ont laissé* […] *et par rapport à une production (chorégraphique) on veut savoir si c'est dans la tradition*. »[3]

Propos corroborés par Nicole Lougarot et Michel Etxcopart[4], formateurs et organisateurs de spectacles de Danse Souletine qui estiment que la référence à la *tradition* devient incontournable à mesure que croît la perception d'une perte ou d'un abandon d'éléments culturels. Ils donnent aussi l'exemple de leur rencontre avec la fille de Jean-Michel Guilcher qui les avait accusés de ne pas respecter les techniques de Sauts que son père avait décrits et récoltés dans son ouvrage *:* la technique se fige, prise ici dans un usage en valeur de la *tradition*.

À un autre niveau, une grande entreprise de collectage de la *mémoire*[5] basque a été entreprise par l'Institut culturel basque en 2007. Une partie de ce travail mémoriel fut consacrée à la Danse traditionnelle sous le nom de programme « Eleketa » qui sert

[1] Chorégraphe, professeur de Danse traditionnelle basque.

[2] Pour rappel, processus de description, de formalisation et de discrétisation des comportements humains qui permet leur reproductibilité.

[3] Entretien avec Jean Bordaxare, février 2017, Mauléon, Soule.

[4] Membres de l'association-fédération Souletine « Aitzindariak » et fondateur de l'association « Abotia » dans le village Souletin de Gotein-Livarrenx en Soule. Entretiens réalisés à leur domicile en Février 2017.

[5] Relative ici à une histoire *anamnèsique* par une réminiscence du passé vécu et expérimentiel auprès des individus.

toujours de support à l'exposition itinérante « Soka » consacrée à la Danse basque. Lancée par le même Institut, cette exposition qui se veut un « *outil de divulgation* » [1], définit la Danse comme « *élément marquant de l'identité basque* » et cherche à « *toucher le public local et international* » [2]. Dès lors, « Soka » se présente comme une *hypomnèse*[3] fondée sur une démarche en *valeur* ; celle-ci consiste à partir de 2015 à se servir des témoignages pour faire connaître aux Basques et à reconnaître par les non-basques la Danse traditionnelle en tant que patrimoine ethnoculturel au moyen d'une exposition itinérante, localisée quasi-exclusivement au Pays basque.

[1] Dossier de presse de l'exposition Soka disponible sur le site de l'Institut culturel basque. https : //www.eke.eus/fr. Voir annexe 33, pp. 57-58.

[2] *Ibid.*

[3] L*'hypomnèse* se définit comme une « mémoire de rappel » et se caractérise par les techniques employées pour fixer la mémoire. Voir Stiegler, Bernard, *La technique et le temps,* 2018, *op. cit.,* p. 378.

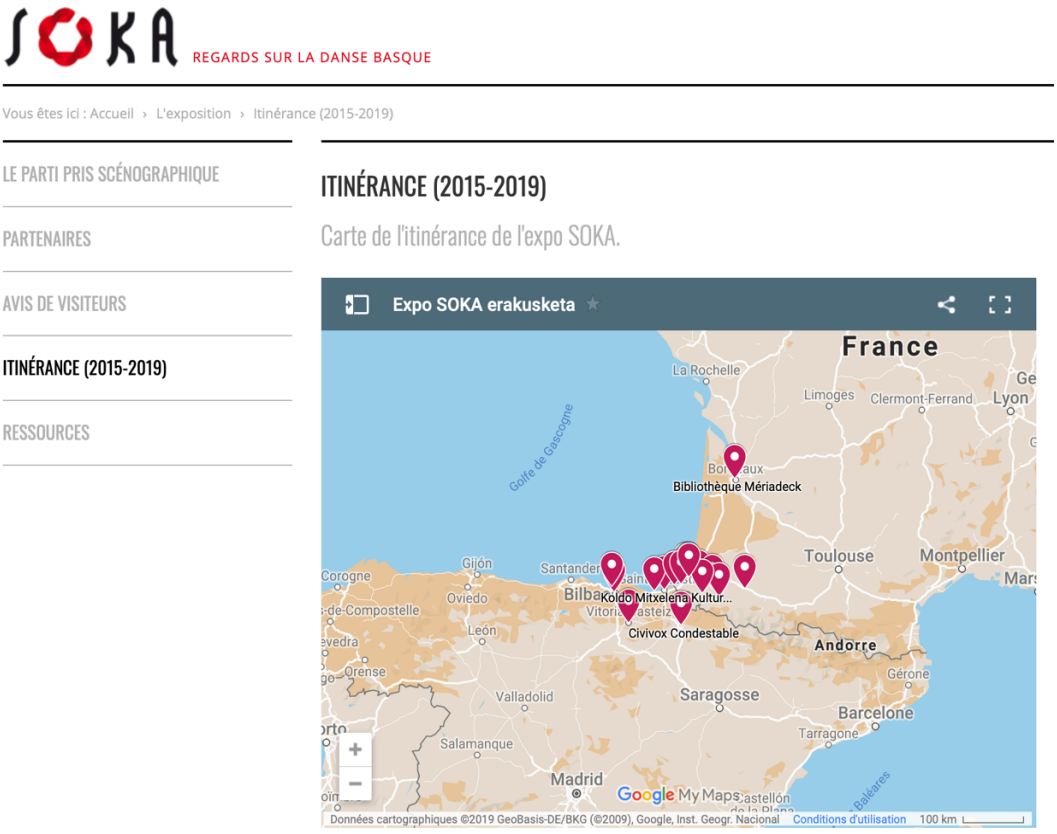

Figure 14 ***: Carte de l'itinérance de l'exposition « SOKA ». Capture d'écran du site internet de l'Institut culturel basque : https : //www.eke.eus/fr/institut-culturel-basque***

Les Mascarades et Pastorales, expression renouvelée de l'usage identitaire de la culture souletine et basque.

L'usage politique de la culture souletine s'observe déjà dans les années qui ont suivi la séparation de l'Église et de l'État en 1905 avec la présence de deux groupes de Danse à Ordiarp, les « rouges » soutenus par le maire et les « Blancs », eux, par le curé, Auguste Mendite[1]. Ce clivage, qui révèle une concurrence qui se traduira par exemple par l'organisation le même jour, dans la même ville de deux Pastorales en 1909 se perpétuera jusqu'au début de la Seconde Guerre.

Mais les carnavals et théâtres ruraux dansés de la province de Soule agissent aussi comme des marqueurs d'une identité culturelle souletine et basque précisément par les *démarches rétentionnelles* dont elles ont fait l'objet à la fin des années soixante-dix après une quasi-disparition après la fin de la guerre[2]. Cette disparition se confirme par les nombreux témoignages comme celui de Marcel Bedexagar[3] sur la quasi-absence de l'apprentissage de la Danse chez les jeunes jusqu'en 1974 et la perte d'une « *fierté souletine* » [4] dans les années cinquante et soixante. La société basque vue par ces militants culturels a profondément changé depuis les années cinquante où l'Euskara était majoritairement parlée mais accompagnée du complexe d'être et de parler Basque *:*

« *Et puis peut-être il est né une honte d'être basque ; ça été l'introduction de la culture dominante, vroufff, qui est venue là, et ceux qui n'étaient pas forts n'ont pas pu résister.* »[5]

---

[1] Marcel Bedexagar qui relate cet épisode qu'il tenait de son arrière-grand-père, précisément curé d'Ordiarp. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Événement confirmé par Michel Etxecopart, entretien réalisé en février 2017 à Gotein-Livarrenx, Soule.

[2] Témoignage de Jakes Larrondo. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Dans le village d'Ordiarp, place forte de la culture souletine il n'y a plus eu de mascarades organisées de 1949 à 1977.

[3] Témoignage de Marcel Bedexagare, organisateur de mascarade et membre de Sü Azia, entretien en février 2017 à Mauléon, Soule.

[4] *Ibid.*

[5] Témoignage de Marcel Bedexagare. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Voir « Résumés entretiens ». Annexe 87, p. 180.

La renaissance des Mascarades sera rendue possible grâce au lien entretenu par quelques anciens qui en avaient vécu d'anciennes comme celle de 1949[1] à Ordiarp et quelques-unes à Aussurucq avant 1968[2] mais aussi grâce à la persistance de quelques Pastorales organisées entre 1953 et 1982. Le « réveil » viendra aussi et surtout de l'engagement et d'un militantisme vigoureux de quelques hommes et femmes sensibilisés au danger d'une perte d'une *mémoire communautaire* et d'une culture matérielle à l'exemple des deux frères Bedexagar. Co-organisateurs des Mascarades dans le village d'Ordiarp en 1977 et 1982, celles-ci furent le point de départ d'une renaissance du genre dans la province de Soule. Erramun Tartaxu, maître de Danse et co-organisateur de celle de 1982 estime[3] à propos de ces deux Mascarades que si elles n'avaient pas eu lieu à Ordiarp en 1977 et 1982 ce cadre d'expression de la Danse traditionnelle souletine aurait disparu. Elles sont donc perçues comme des *événements* dans la trajectoire de la Danse par l'effet qu'elles auront dans la communauté souletine.

Le renouveau des Mascarades et Pastorales provient d'hommes et de femmes d'une vingtaine d'années engagés identitairement mais aussi par des individus plus âgés qui participent aussi largement à ce processus étant animés eux-mêmes par le désir de « *faire réapproprier aux jeunes ce savoir-faire social qu'est la Danse* » [4]. Cette démarche anime toujours des associations culturelles souletines comme Sü Azia*. Créée en 1979 et animée par les frères Marcel et Jean-Michel Bedexagare, Sü Azia cherche, dans une logique *projective*, à récolter et archiver les éléments de la culture souletine comme les chants, les techniques de Danse ou la littérature et les mettre à disposition des associations « *afin que les gens se réapproprient leur culture* » [5]. Ce réveil culturel s'inscrit dans une démarche militante abertzale*, confirmée notamment par le témoignage de Jean Jacques

[1] Témoignages d'André et de Louis Xilope. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[2] Témoignage de Jean Michel Bedexagar (frère de Michel). *Ibid.*

[3] Témoignage d'Eramun Tartachu. *Ibid.*

[4] Témoignage de Jacques Larrondo, 54 ans en 1982, qui fut un des acteurs du renouveau des mascarades. *Ibid.*

[5] Marcel Bedexagar, entretien en février 2017 à Mauléon, Soule.

Etcheberry qui évoque « *une fierté* » [1] de réapprendre l'Euskara par rapport aux plus âgés qui abandonnent l'Euskara, sentiment partagé par Marcel Bedexagar qui reprend « *contact avec sa culture* »[2] à partir de la Danse et de la fête à la fin des années soixante-dix.

Toutefois, le renouveau de ces théâtres et carnavals dansés n'évacue pas les rapports de générations et les *acteurs* de la reconstruction des Mascarades ont toujours dû se soumettre au jugement des Danseurs plus âgés qui se livrent au jeu de comparaison avec les techniques employées naguère. Ce regard *critique* témoigne de l'implication à différents niveaux de la communauté dans son expression culturelle mais aussi d'une *publicisation* prioritairement à destination des souletins[3] et non pas pour « *le touriste* »[4] qui ne détient pas de codes pour « apprécier » ces Carnavals. D'autre part, ce renouveau culturel est largement partagé par les femmes qui deviennent à leur tour des actrices essentielles, par un militantisme conscient, de la renaissance et de la diffusion de la Danse traditionnelle autrefois exclusivement réservée aux hommes[5]. Marie Christine Etxegoinberry dite « Mado » [6] qui participera à la Mascarade de 1977 explique que son amour de la Danse reste contigu au sentiment d'appartenance collectif - « *tu existes pour les anciens* »[7] - et évoque l'engagement des filles Danseuses notamment celles « *exilées* »[8] à Pau ou à Bayonne désireuses de revenir vivre en Soule car « *on a rien à faire ailleurs* »[9]. Cependant, elles furent confrontées à de nombreuses réticences de la part d'hommes qui ne conçoivent pas que les Danses traditionnelles dans leur singularité

[1] Dit « Largo », acteur de Mascarade au début des années quatre-vingt notamment dans le rôle de *Kaute,* personnage qui déclame et interpelle les spectateurs en faisant l'interface entre les Danseurs et le public. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Voir annexe 87, p. 180, « Résumés entretiens ».

[2] Entretien réalisé au siège de l'association Sü Azia en février 2017 à Mauléon.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Il faut attendre 1980 et la Pastorale « Iparagirre » pour assister à la participation des femmes à une Pastorale en même temps que les hommes.

[6] Entretien Marie Christine Etxegoinberry, entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Voir annexe 87, p. 180, « Résumés entretiens ».

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

culturelle deviennent trop perméables aux changements. C'est le cas de Jean-Michel Bedexagar[1] qui milite pour une certaine fixité de la *tradition* remise en cause par la mixité dans la Danse traditionnelle. Face à ces mutations dans la Danse, il décide d'organiser à Mauléon en 2014 une Pastorale, « Aliénor d'Aquitaine », « *comme avant dans la tradition* »[2], c'est à dire jouée en Avril, avec des femmes actrices et des danseurs masculins uniquement.

Toutefois, les années quatre-vingt-dix marqueront le renversement total chez les pratiquants, les femmes représentant à partir de là l'écrasante majorité des pratiquants et constituant incontestablement un des vecteurs du revif et de la perpétuation des formes traditionnelles de la Danse souletine et basque en général.

La « reconstruction » comme nouvelle invention de la *tradition* impose dès lors un respect plus formel[3] des calendriers de création alors que les Mascarades et les Pastorales d'avant-guerre ne reposaient pas sur des répétitions strictes et furent l'objet des « absences » comme entre 1930 et 1939. La renaissance d'une *coutume* impose également le respect de formes techniques considérées comme des traits incontournables de mascarades et de pastorales tel la technique du Godalet Dantza* moment attendu et attestant de la virtuosité d'un danseur exécutant des entrechats au-dessus et sur un verre. Cette formalisation en *tradition* transforme la coutume de la Mascarade qui se définissait beaucoup plus par des improvisations et des ajustements en fonction des Danseurs et des localités. Ce renouveau et l'importante diffusion des Mascarades et Pastorales en font au début des années quatre-vingt, des marqueurs de la culture souletine et accompagnent un réveil identitaire basque *:*

[1] Témoignage de Jean Michel Bedexagar, entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia. Confirmé par le témoignage de Marcel Bedexagar, entretien réalisé en février 2017 à Mauléon. Voir annexe 87, p. 180, « Résumés entretiens »

[2] *Ibid.*

[3] Le formalisme de la *tradition* réinventée a été magistralement démontré par Éric Hobsbawm. « La fonction sociale du passé », *L'invention de la tradition,* 2012, *op.cit*., pp.11-27, p.12.

« *ce sont deux choses sacrées qui réunissent le même public, entre cinq cents et quatre mille personnes…mais jusqu'à dix mille personnes peuvent voir une mascarade.* »[1]

De même, l'épisode de la renaissance du personnage de « Pitxu » [2] dans les Mascarades se fait désormais aux couleurs du Pays Basque et le porte-drapeau - Enseñari* - remplace en 1977 le drapeau français[3] par le drapeau Souletin.

3.6. **La « Lutte » basque, expression en *valeur* d'une *tradition inventée* depuis 2007.**

Outre les emblématiques Pelote basque, Danses traditionnelles ou jeux de « Force basque », d'autres pratiques physiques font l'objet d'un usage en *valeur* toujours dans le désir de les inscrire dans le périmètre ethnique. Ainsi, et sur la base d'une initiative personnelle, une forme de Lutte va être créée en 2007 et prendre le patronyme basque de Borroka[4]. L'ethnicité de cette pratique se constitue à partir d'un lien putatif avec des formes de corps à corps qui auraient existé et seraient tombés dans l'oubli. Bernard Cabos très sensibilisé sur la place des jeux traditionnels de Lutte en ayant été notamment président de la Fédération de Sambo et par ses nombreux voyages en Russie, œuvre pour établir un modèle de Lutte directement rattaché au Pays basque. Fort d'hypothèses sur la propension des Basques à se lancer des « défis » voire à s'affronter physiquement dans les villages, il mène des recherches pour légitimer la création d'une pratique ethnicisée *:*

[1] Témoignage de Jean Bordaxare, chorégraphe, entretien réalisé en février 2017, Mauléon, Soule.

[2] Pitxu est un des personnages de la Mascarade qui symbolise le clown ou le « bouffon ».

[3] Les observations de l'ethnologue Georges Herelle montrent que le drapeau français était utilisé dans les Mascarades entre 1899 et 1914. « Les mascarades souletines », *Revue internationales des études basques*, Tome VIII, pp. 368-385, 1914 et Tome XIV, pp. 159-190, 1923.

[4] Littéralement Lutte ou Bagarre en Euskara.

« *Les Basques sont bagarreurs et connus pour ça, on a forcément eu un art martial ou une lutte !* »[1]

Il récolte ainsi quelques témoignages auprès de personnes âgées dans le village de Bidache[2] et retrouve notamment une chanson des années soixante de l'amicale laïque de la ville dans laquelle sont mentionnées des paroles sur des lutteurs basques qui invectivaient leurs voisins béarnais. Ses hypothèses sur la disparition de ces Luttes avant la seconde guerre mondiale confirmées par ces quelques traces encouragent Bernard Cabos à créer entièrement une pratique spécifique autour d'objets et d'une symbolique la reliant au Pays basque. Ainsi, il s'inspire des « défis » pour scénariser les joutes autour d'une rencontre entre deux lutteurs. Ces derniers, munis d'une ceinture basque ou Cinta*doivent repousser l'adversaire dans un « camp » évoquant la maison traditionnelle basque ou Etxe* matérialisée par un béret dans un accompagnement de Txalaparta*,* instruments de percussions traditionnels basques. Outre la mise en visibilité du drapeau et de la croix basque - Lauburu*- les joutes sont introduites en évoquant la mythologie basque et notamment « Mari », déesse-mère qui symbolise la Terre *:*

« *Ça fait fondement, ça leur parle et ça leur plait* […] *les Basques sont très attachés à cela.* »[3]

En dehors des circuits compétitifs habituels, Bernard Cabos s'appuie depuis 2007 sur une association[4] - forte d'une vingtaine de permanents et au nom de Borroka - pour diffuser et publiciser cette pratique. Pour cela, Borroka organise des démonstrations à l'occasion de fêtes notamment celle de Bayonne depuis 2011 au cours de laquelle le public est invité à venir pratiquer mais aussi en exporte cette pratique dans des pays étrangers en participant à des compétitions-démonstrations de Lutte à la ceinture au

[1] Témoignage de Bernard Cabos, entretien réalisé à son domicile en avril 2016.

[2] Village situé dans la province du Labourd.

[3] Entretien réalisé avec Bernard Cabos à son domicile en avril 2016.

[4] Association Borroka 64, luttes et cultures créée en 2007.

Sénégal, Ouzbékistan, Mongolie et Afrique du Sud. Le principe de cette démarche trouve un écho dans des « arts martiaux basques » confidentiels comme la Zipota* inspirée de la Boxe française savate par Gaby Bourgade professeur à l'Aviron Bayonnais ou la pratique du Makhila* - du nom des bâtons de bergers basques - initié par Gorka Etchari du village d'Anglet. Invités à se produire par l'association Borroka, les pratiquants de ces deux pratiques à la consonance Basque s'affichent aussi dans le cadre des démonstrations notamment aux fêtes de Bayonne[1].

D'autres initiatives similaires s'observent au Pays basque sud notamment par Iñaki Gamboa dans le village d'Oiartzun qui entreprit lui aussi de recueillir des témoignages pour codifier une pratique de manipulation du Makila et en faire depuis 2008 « *un authentique art martial, le Makila Boroka* » [2]. Si on retrouve ici la logique concernant la réappropriation d'un savoir-faire communautaire oublié elle n'en demeure pas moins différente de celle de Bernard Cabos dans la mesure ou la fonctionnalité sportive prime sur la *publicisation* d'une ethnicité basque à travers des symboles identitaires renvoyant à l'appartenance à une communauté basque unifiée par l'origine et la culture. Présenté comme pluriséculaire, le Makhila* fut détourné de ses usages courants d'aide à la marche et de combat au XIXème siècle, période à laquelle il prit sa forme définitive et devint un des symboles culturels du Pays basque offert notamment aux dignitaires étrangers de passage. Sa symbolisation doit aussi pour beaucoup au tourisme de la fin du XIXème siècle[3] et à la nécessité de représenter par des artefacts un Pays basque désormais *re*-connu.

[1] D'autres initiatives similaires sont repérables au Pays Basque sud notamment par l'intermédiaire du Makila qui fit l'objet de recherches sur la base de témoignage pour codifier la pratique du Makila en art martial.

[2] Txomin Laxalt, « Le combat au bâton, drôle de Danse », *Ibilka,* n°18, 2018, pp. 14-17.

[3] René Cuzacq, « Makhila et Agulhade », *Pyrénées : organe officiel du Musée pyrénéen du Château-fort de Lourdes*, Lourdes : Société des amis du musée Pyrénéens, 1951, n° 5, pp. 57-69.

Figure 15 ***: « Borroka » : la Lutte basque. Photo extraite du journal Sud-Ouest du 04 Juillet 2012***

Figure 16 ***: Démonstration organisée par l'association « Borroka » aux fêtes de Bayonne en 2011. Crédit photo : Association « Borroka »***

4. Le rôle de l'expression militante et politique de la *basquité* dans la *frontière* à travers les cultures physiques *traditionnelles.*

Le sentiment d'une perte et la volonté d'y remédier analysés ci-avant constituent un jeu de *mémoire* par lequel des *rétentions* - sélection d'éléments du patrimoine - se conjuguent à des *protentions* c'est à dire des dispositifs intentionnels basés sur le désir de maintenir une identité culturelle et ethnique. Ce principe renvoie donc à des usages en *valeur* militants des cultures physiques basques notamment dans leur expression *politique*[1], inscrits dans des contextes socio-historiques induisant leur mise en œuvre plus ou moins prononcée et active.

4.1. L'usage en *valeur* de la langue et le rôle de l'école dans l'ethnicité des cultures physiques basques depuis 1969.

La diffusion de l'Euskara* au Pays basque français depuis la fin du XIXème siècle n'est pas linéaire et reste dépendante de l'imposition du français mais aussi de la persistance de la pluralité des idiomes des différentes provinces. Cette situation est aussi marquée par le développement des structures pour son enseignement et à la volonté politique de réintroduire la langue basque dans la société par le biais notamment des Ikastola* qui se développent en Iparralde* à partir de 1969.

Puissant marqueur communautaire, la langue sert également *d'indicateur* pour observer la façon dont les groupes et les associations l'utilisent pour qualifier en partie leur degré « d'ouverture ». Ainsi, le Comité de pelote du Pays basque entreprend depuis les années soixante-dix de réintroduire l'emploi de l'Euskara sur les Canchas* en utilisant notamment lors des remises de récompenses et en diffusant à l'attention des éducateurs un lexique[2] répertoriant les mots basques les plus fréquemment utilisés dans les parties de Pelote. Son site internet est d'ailleurs accessible en français et en basque et à l'intérieur

[1] Entendu ici à la fois comme l'implication des individus dans les affaires de la communauté que dans l'expression organisée des partis politiques.

[2] Voir annexe 34, pp. 59-60.

de son logo le nom du Comité en basque occupe une place centrale et prédomine celui écrit dessous en français.

Figure 17 ***: Logo du comité territorial du pays basque de pelote basque en 2019***

Mais l'Euskara peut aussi s'utiliser de façon beaucoup plus intensive et quotidiennement, ce que font des groupes de Danse traditionnelle tel Begilareak* à Saint-Jean-de-Luz où tous les cours sont dispensés en Basque par les moniteurs et par les Danseurs entre eux. Pour asseoir l'usage de la langue dans l'association mais aussi apporter son écot à sa diffusion en Iparralde, l'Euskara fait partie intégrante de la politique menée par le comité directeur de l'association et revendiquée en tant que telle[1].

La pratique de la langue va se généraliser dans les groupes de Danse et les clubs de Pelote au Pays basque français à partir des années soixante et soixante-dix[2]. Ainsi, en 1972, dans le très influent groupe de Danse « Orai-Bat* » de Bayonne aucune discussion ne se pouvait se faire en Basque, car « *seul un Danseur parlait le basque et un autre qui le comprenait seulement* » [3] ; situation bien différente en 2018 puisque tous les cours peuvent être dispensés en Euskara que ce soit chez les adultes ou chez les plus jeunes Danseurs. Comme Begilareak, Orai-Bat entretient également des rapports avec les Ikastola de Bayonne dont sont issus la plupart des cinquante jeunes danseurs et a mis sur pied des cours d'enseignement de l'Euskara jusque dans les années quatre-vingt-dix pour compléter ses actions.

Ainsi, la langue marque bien une *frontière* - surtout dans les groupes de Danse - car même si elle ne s'érige pas comme un impératif pour intégrer les différentes associations, son usage combiné à la singularité des pratiques et à leur *localisation* destinent ces cultures physiques presque exclusivement à des Basques. Pour autant, il existe une réelle volonté d'ouverture à des non-basques et à des non-bascophones avec l'ambition de diffuser la culture basque et de *convertir* des « étrangers » à la pratique et à la langue ce qui révèle bien le processus *d'attraction* de la *frontière* produit ici par des Basques dans le rôle d'un groupe ethnique majoritaire. Ainsi on souhaite que les

[1] Entretien avec Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[2] Voir notamment Costa, James, éd., *Enjeux sociaux des mouvements de revitalisation linguistique*, Langage & société, n° 145, Paris : Maison, 2013.

[3] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

nouveaux pratiquants allochtones « *deviennent des Basques* » [1] qui peuvent même être désignés comme « *plus Basques que des Basques* » [2] par leur volonté de s'intégrer en s'appropriant des codes culturels. Leur implication fait souvent le jeu d'une comparaison avec des Basques autochtones non-bascophones et non-pratiquants jugés, eux, avec sévérité et accusés d'abandonner *leur* culture *:*

« *Bon sang, il y a un noir, un hollandais et pas un basque : ils (les basques non impliqués) n'ont pas envie de perpétuer !* »[3].

Le rôle de l'école dans le processus de *frontièrisation* en *valeur*.

Les Ikastola ne représentent pas des foyers importants de pratique et il n'existe pas de programme spécifique pour un enseignement véritablement en *valeur* de la Danse ou de la Pelote mais plutôt des interventions ponctuelles d'intervenants essentiellement au primaire. Cependant, des actions y sont menées pour sensibiliser les jeunes basques à leur patrimoine dansé et joué et ce lien se renforce dans certaines Ikastola à l'occasion de spectacles dansés mettant en scène des écoliers autour du thème des « sept provinces » ou reproduisant des Mascarades ou des Pastorales[4] de la province de Soule. Depuis les années quatre-vingt-dix l'association Ikaspilota* cautionne sa politique de diffusion de la Pelote basque au sein du réseau scolaire des Ikastola par l'idiosyncrasie de ce jeu, le considérant comme un des éléments les plus représentatifs du patrimoine culturel basque et à ce titre devant être pratiqué par les écoliers basques[5]. De même, l'association « Gaïa Herri Kirol Ttiki » depuis le tout début des années deux mille se mobilise pour proposer des interventions en basque et en français en milieu scolaire de la maternelle au Lycée à

[1] *Ibid.*

[2] Témoignage de Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak. Entretien au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[3] Propos rapporté par Manolo Alcayaga qui est aussi chargé de communication au sein du club HKB*. Premier entretien réalisé à Saint-Jean de-Luz, avril 2016.

[4] https : //www.seaska.eus/fr/spectacle-ikastola-oihana-2016

[5] Joxean Unsain Iraola, « Ikaspilotael juego de la pelota llega a las aulas », *Aula de innovación educativa*, nº 44, 1995, pp. 20-24

travers des jeux traditionnels du Pays basque tels que le tir à la corde ou le transport d'objets évoquant la ferme ou de la contrebande. Elle aussi exprime sans équivoque ses missions *:* « *affirmer et transmettre l'histoire d'un territoire* » [1] ou « *permettre des échanges identitaires grâce au jeux traditionnels* »[2].

L'école par le biais de l'E.P.S sert aussi de lieu de marquage d'une *frontière* par une programmation *en valeur* de la Pelote basque dans les enseignements scolaires des pratiques physiques. Jakes Saldubehere professeur d'E.P.S de 1969 à 1997 au collège Fal à Biarritz, interpellé par l'absence de la Pelote dans les projets pédagogiques de son établissement - et souvent dans les autres collèges[3] - décide d'investir temps et énergie au service d'une pratique qu'il conçoit comme « *patrimoine vivant de la culture basque* » [4]. D'abord par l'intermédiaire du foyer socio-éducatif puis de l'association sportive[5], il œuvre pour l'intégration de la Pelote dans les activités programmées en E.P.S au même titre que les autres activités sportives. En 1975, il est à l'initiative de la construction d'un fronton dans le collège, justifiée par l'enjeu éducatif et culturel et la mobilisation potentielle des élèves dans cette activité en E.P.S. En 1983, il rédige et propose avec l'appui de la Fédération un projet de « classe promotionnelle » de Pelote basque, ancêtre des classes « Sports études », pour donner à celle-ci une assise scolaire et locale ; initiative qui encouragea d'ailleurs la Fédération à concrétiser le premier projet de « Sport-étude Pelote basque » au lycée Cassin de Bayonne en 1984.

Son engagement, qui s'inscrit dans une phase d'institutionnalisation de la Pelote, repose sur un désir de conservation du lien de la pratique avec son foyer originel et de sa fonction patrimoniale. Ce professeur s'inquiète de la concurrence féroce qui s'installe avec les sports modernes et l'abandon de la Pelote chez de nombreux jeunes basques au

[1] Objectifs tirés de la plaquette de l'association. Voir aussi le site dédié de l'association http : //www.gaia-elkartea.com

[2] *Ibid.*

[3] La pelote dans le cadre de l'association sportive n'existait pas avant 1969 et n'était présente dans les années soixante que dans l'enseignement primaire avec des rencontres USEP*.

[4] Témoignage de Jakes Saldubehere. Deuxième entretien deuxième rencontre à son domicile, avril 2017, Boucau, Labourd.

[5] Notons qu'il n'y pas de trace de la Pelote à l'UNSS avant 1969 hormis quelques initiatives très locales.

moins dans sa pratique informelle. Aussi, il justifie la présence de la Pelote à l'école par le fait qu'elle incarne « *une pratique naturelle et culturelle* » [1] pour des élèves qui la connaissent la Pelote soit en la pratiquant eux-mêmes soit en l'ayant vu se pratiquer dans les villages. Militant pour une perpétuation de la pratique, il cherche à sensibiliser ses élèves en les impliquant dans le processus de fabrication des instruments, notamment des raquettes de Xare*, afin qu'ils *s'approprient* un savoir-faire constitutif de *leur* identité culturelle. Le choix de la pratique du Xare dans ses cours, outre sa symbolisation du patrimoine culturel basque, vient aussi des réactions des clubs de Pelote dans lesquels étaient licenciés ses élèves. Ces derniers se sont élevés contre une pratique scolaire de la Pelote dans d'autres modalités susceptibles de leur faire perdre un geste employé notamment pour la Cesta Punta*. Il prend donc la décision de faire jouer ses élèves à Xare car en plus d'être une spécialité traditionnelle instrumentée, elle permet conjointement de mettre en place des ateliers de fabrication des instruments et de conserver un geste à peu près analogue à celui de la Cesta Punta pour satisfaire les clubs.

4.2. **La place de la Danse traditionnelle dans l'expression d'une *basquité* militante.**

4.2.1. L'influence des basques espagnols dans la prise de conscience d'une *basquité* en Iparralde depuis la guerre civile Espagnole.

La guerre civile espagnole de 1936 à 1939 aura eu des conséquences directes sur une prise de conscience identitaire et la constitution d'un sentiment collectif appartenance par mobilisation culturelle dans les provinces basques de France. En effet, dès 1936, fuyant la guerre civile, nombre de réfugiés basques Danseurs et chorégraphes entreprennent de redynamiser le champ de la Danse traditionnelle en France en créant des groupes de Danses - dits folkloriques - à l'instar de Segundo Olaeta et son groupe éponyme qui deviendra par la suite « Oldarra ». Il œuvra à la sensibilisation des Basques du nord au patrimoine dansé basque et forma nombre de Danseurs dont certains

[1] *Ibid.*

deviendront chorégraphes réputés, à la fois véritables militants et *passeurs culturels* à leur tour par le truchement de la Danse basque, à l'exemple de Philippe Oyhamburu[1].

L'influence des réfugiés Danseurs du Pays basque espagnol entraînera la structuration et l'essor des groupes folkloriques[2] mais aura aussi un effet identitaire incontestable en suscitant une objectivité des Basques français sur leur singularité ethnoculturelle. Le renouveau de la Danse traditionnelle repose dès lors sur la naissance de groupes folkloriques comme Olaeta déjà cité ou Orai-Bat en 1963 à Bayonne desquels naîtront « Leiuna » en 1986 et « Oro Bat » en 1990 sous l'impulsion respective de deux acteurs majeurs de la Danse traditionnelle basque *:* Roger Goyhénèche et Jean Nesprias.

Notons que l'élan donné à la Danse traditionnelle redynamisera aussi les mobilisations culturelles dans les villes de la côte basque alors qu'au sortir de la seconde guerre mondiale seuls les villages de la province de Soule dans l'arrière-pays avaient gardé des coutumes dansées. Au Pays basque français, après-guerre et jusque dans les années cinquante, « être basque » relevait d'un sentiment général très diffus et nombre de Basques usaient des Jeux et des Danses sans réel sentiment collectif d'appartenance *:*

« […] *Nous, on dansait, on chantait sans se rendre compte que l'on était Basques* »[3].

Cette influence se prolongera plus tard dans les années soixante et soixante-dix lorsque de nombreux basques espagnols fuiront le régime du général Franco[4]. Ils contribueront à une politisation en Iparralde en inscrivant leurs actions dans celles plus

[1] Témoignage de Philippe Oyhamburu. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, collecte Eleketa 2012, cote : 19 AV 31.

[2] Témoignage de Roger Goyhénèche, président de la Fédération de danse traditionnelle d'Iparralde*. Entretien réalisé au siège de la Fédération novembre 2015, Bayonne.

[3] Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque, Labourd.

[4] Homme politique espagnol qui instaura un régime dictatorial de 1939 à 1975.

large du « deuxième nationalisme[1] » basque à la fin des années cinquante, époque de naissance du mouvement indépendantiste E.T.A*, des événements politiques symbolisant l'unification du Pays basque[2] et la création des établissements scolaires de langue basque. Très politisés par une longue résistance à la politique discriminatoire qu'ils subissaient, les Basques du sud revendiquaient la *basquité* comme un étendard et ont redonné aux cultures physiques traditionnelles basques une fonction très identitaire. De nombreux témoignages comme celui de Pierre Sabalo[3] évoquent toute l'influence des Basques « espagnols » dans la construction d'un sentiment collectif d'appartenance et celle d'une altérité à l'exemple des deux familles de réfugiés installées dans les années soixante-dix dans son village de Lantabat et hébergés par le doyen de Saint-Palais en Basse-Navarre.

[1] Le nationalisme de Sabino Arana principalement en Espagne à la fin du XIXème siècle est considéré comme le premier nationalisme basque.

[2] Comme l'organisation du premier « Aberri Eguna* » le 15 Avril 1963 en Iparralde dans le village d'Itxassou et la signature d'une charte réclamant la reconnaissance d'un Pays basque unifié symbolisé par le plantage d'un chêne. Cet événement marque également la naissance du mouvement indépendantiste « Enbata » en Iparralde. Voir les numéros du journal du même nom : *Enbata,* n° 22, février 1963 ; n° 24, avril 1963 et n° 25, mai 1963.

[3] Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque, Labourd.

Figure 18 : Siège du groupe de Danse Oraï-Bat à Bayonne. Crédit photo : Loïc de la Croix.

4.2.2. Une fédéralisation ethnicisée de la Danse traditionnelle depuis 1965.

Le renouveau de la Danse traditionnelle basque se traduit aussi par la création d'une Fédération en 1965, Euskal Dantzarien Biltzarra (E.D.B), littéralement Fédération des Danseurs basques qui pour beaucoup à cette époque symbolise et véhicule une idée nationaliste[1]. La portée très identitaire et politisée d'E.D.B avec l'arrivée de nationalistes et à leur tête Jakes Abeberry[2], provoquera en 1973 la naissance de Dantzari*, une Fédération concurrente. Co-fondée par Jean Nesprias, Dantzari s'oppose politiquement à E.D.B et bénéficiera des subventions régionales par l'intermédiaire d'un « groupement départemental des ensembles folkloriques des Pyrénées Atlantiques », structure unique en France, faisant cohabiter Béarnais et Basques. Le soutien de financier de l'État français renforce donc les antagonismes notamment lorsque Jean Nesprias deviendra fonctionnaire au début des années soixante-dix et se voyait accorder des crédits régionaux pour ces actions de formation.

La différence entre les deux entités est bien réelle sur le plan idéologique puisque les sociétaires de Dantzari se prêtant au « jeu » des institutions françaises déclencheront une hostilité certaine de la part des membres d'E.D.B* qui mènent des campagnes avec des affichages ou qui les considèrent comme des « *harkis* » [3] et des « *traitres* » [4]. L'emploi du terme « harki » par Iñaki Serrada, qui aura vécu de l'intérieur ces événements, évoque bien sûr le positionnement pro-français d'une partie de la communauté algérienne au moment de la guerre d'Algérie et fait donc un parallèle avec une situation de « colonisation ». Le recours à cette notion est à ce propos loin d'être isolé et revient sous la plume d'historiens basques pour qualifier l'imposition de la langue et l'acculturation

[1] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[2] Témoignage de Henri Duhau. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, collecte Eleketa 2012, cote : 19 AV 1945.

[3] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne. Inaki Serrada est considéré comme une des « mémoires » de la Danse basque, termes repris de l'assemblée général d'IDB* du 16 octobre 2014. Il faut noter qu'il n'existe que très peu de sources écrites de ces épisodes dans la mesure où les divisions sur le plan idéologique ne devaient pas laisser de traces ou du moins ne devaient pas être dévoilées publiquement.

[4] *Ibid.*

française[1]. E.D.B qui a son siège à Bayonne cherche à diffuser le plus largement possible la pratique de la Danse bien sûr mais également l'expression d'une unité basque à travers les grands rassemblements déjà évoqués, Dantzari Eguna[2], mais aussi par l'intermédiaire d'une revue[3] à la ligne éditoriale très explicite *:*

« *Mais il faut songer que nous avons à faire à une idée maîtresse : conserver le patrimoine de l'ethnie tout entière.* […] *D'autre part j'ai toujours pensé à former des Danseurs dans le sens de leur formation et non pour les présenter à des spectateurs étrangers* »[4].

Notons que les membres de Dantzari peuvent aussi être des militants culturels et largement engagés pour la cause basque tel Iñaki Serrada « Abertzale* » convaincu[5] et affiché alors que Roger Goyhénèche[6], pourtant au sein d'E.D.B, ne se présente jamais en tant qu'Abertzale*. Les deux lignes fédérales sont pourtant bien marquées[7] *:* le mouvement « Enbata » [8] reprochera à Iñaki Serrada de faire partie d'une Fédération « *française* » [9] et E.D.B apportera son soutien à des groupes de Danses comme « Oldarra » dont le chef de file et très influent chorégraphe Philippe Oyhamburu incarne tout le militantisme. En effet, nationaliste basque affirmé ce dernier n'hésitera pas à dresser un

---

[1] Voir notamment Goyhenetche Manex, *Histoire de la colonisation française au Pays Basque*. *Les origines du problème Basque*, 1975, *op. cit*. Davant, Jean Louis, *Histoire du peuple basque*, 2007(1970), *op.cit.* Goyhenetche Jean, *L'oppression culturelle française au Pays basque,* Elkar, 1974.

[2] Ces rassemblements déjà évoqués sont imités par Dantzari* de 1973 à 1986 mais uniquement avec des groupes du nord.

[3] Revue *Dantzari*. Voir annexe 8, pp.13-14.

[4] Legarralde Paul, « Les groupes folkloriques », *Dantzari,* n°3, 1966, pp. 2-3.

[5] Iñaki Serrada refusera par exemple le service militaire et aussi de Danser lors avec son groupe de Danse à l'occasion d'une compétition de lutte pour protester contre le procès *Burgos* en 1970, à l'issue du procès au cours duquel des militants basques indépendantistes furent condamnés à de lourdes peines pour des faits de terrorisme. Entretien réalisé avec Iñaki Serrada en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[6] Chorégraphe, maître de Danse et dirigeant fédéral.

[7] Les courriers attestent de ces divergences très marquées entre les deux entités. Pochette « relation EDB-Dantzari », archives non cotées d'IDB* conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[8] Enbata est un mouvement nationaliste et indépendantiste basque créé en France en 1963.

[9] Entretien réalisé avec Iñaki Serrada en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

portrait moral des Basques et leur attribuer collectivement des qualités physiques et psychologiques, naturalisant ainsi leurs productions culturelles et notamment dansée *:*

« *Le génie inventif et les qualités artistiques et physiologiques n'ont pas cessé de modifier et d'enrichir des Danses collectives* […] »[1].

« *Le Basque est orgueilleux, profondément orgueilleux* […] *cet aspect du Basque rancunier et vindicatif est indéniable.* »[2]

Le processus de fédéralisation continuera, certainement moins dans une formulation nationaliste, à entretenir une ethnicité même après la fusion des deux entités en 1993 en une fédération unique sous le nom d'« Iparradelko Dantzarien Biltzarra » (I.D.B) ou Fédération de Danse traditionnelle du Pays basque nord. Celle-ci exprime toujours *l'origine* de la Danse traditionnelle en fédérant les trois provinces du nord et adhère aussi à une méta-fédération plus importante représentant les sept provinces - qui reprendra donc le nom d'E.D.B - et dont la proximité avec le mouvement nationaliste reste mise en avant par exemple à l'occasion de l'anniversaire de ses cinquante ans *:*

« *Un demi-siècle s'est écoulé depuis la fondation d'EDB, dont les activités débutèrent dans les locaux aimablement fournis par le mouvement « Abertzale » Enbata (14 rue des Cordeliers à Bayonne).* »[3]

De même, I.D.B. participe toujours à l'organisation des grands rassemblements annuels « Dantzari Eguna » qui réunissent symboliquement par le biais de la Danse les sept provinces et agit continuellement en faveur d'un rapprochement entre nord et sud du

[1] Oyhamburu, Philippe, « L'esthétique de la Danse basque » dans *La Danse basque*, coll. Bidart : Lauburu, 1981, p. 92.

[2] Oyhamburu, Philippe, *L'irréductible phénomène basque*, Minorités, Paris : Ed. Entente, 1980, p. 78-79

[3] Basterretxea, Joeba « Salutation », *Dantzariak*, n° 60, 2015, p. 8.

Pays basque à l'image du projet transfrontalier initié en 2010 consistant à mieux faire connaître dans chaque province la pluralité des spécificités des Danses basques[1].

I.D.B accompagne aussi « l'institutionnalisation » de la culture basque à partir du milieu des années quatre-vingt par des partenariats avec le Centre culturel basque puis l'organisation des « Assises de la culture basque » en 1986 qui déboucheront sur la naissance d'un Institut culturel basque (I.C.B) en 1990 dont les missions seront de promouvoir et de publiciser la culture basque sous toutes ses formes. L'implication des acteurs de la Danse basque traditionnelle et les actions menées en sa faveur au sein de l'Institut témoigne de la place essentielle qu'elle occupe dans les représentations comme élément fondamental du patrimoine culturel basque[2]. Outre ses nombreuses conventions passées avec I.D.B*, l'Institut culturel a également recruté un spécialiste des Danses traditionnelles[3] et conserve les archives de la Fédération à son siège au dernier étage du château de Lorda à Ustaritz. D'autre part, la politique en *valeur* de l'Institut culturel basque et de son directeur Pantxoa Etchegoin se traduira notamment par la mise en place lors de l'assemblée générale[4] du 24 septembre 2011 d'un groupe de travail « patrimoine ». Celui-ci prend forme à partir d'un constat sur le manque de connaissances des Basques pour *leur* culture - dont les Danses - et il sera décidé à cette occasion de mener des actions pour diffuser et soutenir le patrimoine dansé. Ainsi, I.C.B*. participera activement en 2015 à l'exposition itinérante « Soka » déjà évoquée sur l'histoire de la Danse traditionnelle et contribuera aussi au projet « Eleketa » [5] et sa collecte d'une *mémoire orale* par de nombreux entretiens d'acteurs du monde de la Danse traditionnelle basque à partir de 2007. En cela, l'Institut culturel et I.D.B* agissent *rationnellement en valeur* en faveur de la conservation d'une *mémoire ethnique* précisément par le fait que les *rétentions* que constituent ces entretiens s'inscrivent dans des *protentions* dans une volonté politique de sauvegarde. Mais les représentations sur les actions menées par

[1] « Compte-rendu des actions- Projet transfrontalier », document daté du 25 Janvier 2011, archives non cotées d'IDB* conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[2] Elle est la seule pratique physique traditionnelle à bénéficier d'un tel traitement dans l'Institut culturel.

[3] Entretien avec Yohañe Etxebest à l'Institut culturel Basque, avril 2018, Ustaritz.

[4] Assemblée générale 24 septembre 2011. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle IDB conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[5] Document « Eleketa. Programme de la collecte en Pays basque nord. 2017-2013 ». Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle IDB conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

l'Institut culturel basque et son directeur[1] peuvent être associées à un militantisme qui ne dit pas son nom provoquant des réactions défensives de la part des associations adhérentes sur le « risque » d'être associés à une démarche trop identitariste. Ce fut le cas par exemple lorsque la question d'une possible adhésion à l'Institut a été posée par Germain Esponda lors d'un conseil d'administration de l'ancien patronage catholique « Union basque » et que toutes les réponses furent négatives *:*

« *Non, car on ne fait pas de politique* […] *fais attention où tu mets les pieds.* »[2]

D'autres réactions révèlent la contiguïté de la Danse et du mouvement Abertzale ou identitaire par exemple pour l'organisation de manifestations festives comme le carnaval de Bayonne de 2016 à 2019 sur le thème des « carnavals basques ». La présence d'Iñaki Serrada par la participation du groupe Orai Bat* suscite des réserves sous le prétexte d'une activité jugée trop partisane voire « *basquisante* » [3] qu'il n'a jamais cachée et même revendiquée dès les années soixante-dix *:*

« *On était dans les groupes de Danse traditionnelle pour conscientiser les jeunes, ce n'était pas du folklore.* »[4]

4.3. **L'ethnicité en *valeur* de la Fédération de Pelote basque et du Comité régional du Pays basque depuis 1921.**

Si la création le 3 Janvier 1921 de la Fédération française de Pelote basque (F.F.P.B) s'inscrit dans le maillage officiel et administratif français, son appellation

[1] Qui s'exprimera et fera la couverture notamment de l'hebdomadaire politique nationaliste *Enbata* le 29 avril 2010. Annexe 80, p. 157.

[2] Entretien avec Germain Esponda président de l'Union Basque réalisés en avril 2016 au siège de l'Union Basque, Bayonne.

[3]Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[4] *Ibid.*

précise *l'origine* et de la pratique par le nom basque qui lui est associé. De plus, le Fédération se définit aussi par la *localité* de son siège et l'emplacement obligatoire des assemblées générales annuelles dans une des trois provinces du Pays basque français *:*

« *L'assemblée générale aura lieu obligatoirement dans chaque canton de l'une des trois provinces basques-françaises, un roulement étant établi par province et par canton.* »[1]

Jean Ybarnégaray, premier président de la F.F.P.B, homme politique tenant d'une droite ultra conservatrice et d'un catholicisme actif qui cofondera la Fédération en 1929 témoigne également de sa portée *ethnique*. Adhérent aux mouvements d'extrême-droite comme les « Jeunesses Patriotes » ou les « Croix-de-Feu » du Lieutenant-colonel de la Rocque de 1927 à 1935[2], il deviendra Secrétaire d'Etat à la jeunesse et à la famille dans le gouvernement de Pierre Laval du 11 juillet au 6 Septembre 1940. Il fait partie des grands notables qui représentent le Pays basque au niveau national notamment par son statut de député de la circonscription de Mauléon de 1914 à 1956 et incarne une droite très conservatrice, cléricale et hantée par le sentiment de décadence ou de perte des traditions. La Pelote représente alors pour le député - et joueur lui-même - une pratique systématiquement rattachée au Pays basque et aux Basques et à laquelle il attribue des vertus morales et une caractérisation essentialiste en invoquant et en associant publiquement le jeu, les Basques, la race, la tradition et la religion. Ainsi, le 30 Aout 1930 à l'occasion du congrès de la F.F.P.B il déclare en tant que président *:*

[1] Procès-verbal de l'assemblée constitutive de la Fédération française de Pelote basque. Archives départementales, fonds de la Fédération française de pelote basque, Cote : 83 J 1. Voir annexe 35, pp. 61-64.

[2] Bilbao, Isabelle, *Jean Ybarnegaray : Entre « petite patrie et grande patrie »*, Bayonne : Elkar, 2013, pp. 81-85.

« […] *notre ami l'Abbé Asconéguy a marqué ce trait essentiel de notre Fédération qui est de garder notre sport à sa plus haute et sa plus belle tradition, de s'attacher profondément aux racines de notre race.* »[1]

La *naturalisation* de la Pelote par Jean Ybarnégaray s'inscrit aussi dans un double cadre patriotique qui indexe le Pays basque comme « *petite patrie* » [2] à celle plus englobante de la France comme « *grande patrie* » [3] par son statut de député ou en invitant les représentants de la République aux cérémonies officielles de la Fédération[4]. Ainsi, la *naturalisation* du jeu par Jean Ybarnégaray participe du processus de *frontièrisation* mais ne s'inscrit pas dans un nationalisme disruptif[5] prônant l'indépendance du Pays basque mais bien dans celui d'un nationalisme toujours indexé à la France.

De même, les fondateurs de la Fédération voient dans la Pelote le symbole d'une société conservatrice définie par la race, la religion voire la Nation ainsi que le prouvent les propos de Jacques de Saint-Pastou, vice-président, à l'occasion de l'assemblée générale de la Fédération en 1929 *:*

« *Soyez tous les apôtres de la renaissance physique de la race par la Pelote basque.* »[6]

Notons que la référence raciale perdurera au sein de la Fédération jusque dans les années quatre-vingt par l'intermédiaire de sa revue officielle « Pilota » comme l'atteste

---

[1] Allocution de Jean Ybarnégaray. Congrès de la Fédération française de pelote basque 30 Aout 1930. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques pôle de Bayonne, cote : 83 J 4.

[2] Bilbao, Isabelle, *Jean Ybarnegaray : entre « petite patrie et grande patrie »*, 2013, *op. cit*.

[3] *Ibid.*

[4] Comme l'attestent les nombreux courriers envoyés aux élus, présidents de fédérations, responsables religieux. Archives départementales des Pyrénées atlantiques pôle de Bayonne : Cotes : 83 J 8 et 83 J 9.

[5] Ou « nationalisme périphérique de rupture » selon Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses États : les identités nationales en mouvement*, 2005, *op. cit*.

[6] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 4.

l'hommage rendu par le président de la F.F.P.B, Maurice Abeberry, à l'occasion d'un hommage au champion basque disparu Amédée Arcé *:*

« *Le joueur dont les qualités morales étaient bien connues* […] *était aussi l'homme droit, digne, discret, porteur de la fierté et de la réserve du Basque de race, enraciné dans sa terre.* »[1]

On retrouve également la référence raciale dans cette revue Pilota sous la plume célèbre du journaliste Eskutik[2] dans ses articles très lus et attendus. Ainsi, et encore en 1973, dans deux numéros différents, il évoque la « race » et incite au maintien et à la transmission de la Pelote, notamment à « Main nue », car elle témoignerait d'un lignage avec des ancêtres et serait vectrice de la vivacité de Basques *racialisés* et encouragés à transmettre un patrimoine culturel *:*

« […] *symbole de notre unité et de la pérennité de la race encore toujours vivante* […] *c'est à ce prix et à ce prix seulement que les enfants des Basques sauront rester Basques…et par conséquent joueurs de pelote.* »[3]

« *(toujours à propos de la Pelote)* […] *renouveau d'une prise de conscience de la beauté brute, virile d'un jeu d'homme, d'un jeu de toute une race qui vient* […] *s'affirmer par les gestes naturels.* »[4]

Le premier comité directeur de la Fédération en 1921 se compose pour l'ensemble de notables, médecins, avocats, officiers et hommes politiques de droite et curés figures d'une société basque conservatrice. Ces derniers très impliqués dans le jeu de Pelote dans

[1] Abeberry, Maurice, « Hommage à Amédée Arcé », *Pilota* n°76, 1983, pp. 2-3, p. 2.

[2] De son vrai nom Louis Toulet. Il écrivit aussi pour le journal régional *Sud-Ouest*.

[3] Eskutik, « Réalités et souvenirs avec ceux d'hier et d'aujourd'hui », *Pilota,* n° 20, 1973, pp. 7-8.

[4] Eskutik, « Promesses et réalités », *Pilota,* n° 21, 1973, pp. 13-15, p.13.

leurs paroisses n'hésiteront pas eux-aussi à en faire un marqueur d'une société basque intemporelle symbolisée par des individus tout entiers voués à la religion et à une *tradition* activement conservée révélant les forces vives d'un peuple. Premiers animateurs pour la jeunesse, les curés par leur implantation dans les villes et villages concourent à pérenniser la Pelote en incitant les jeunes à y jouer et en y jouant eux-mêmes. Ils contribuent à leur niveau au processus de *frontièrisation* basque de la fin du XIXème jusqu'aux années soixante période à laquelle, subissant l'effondrement de la place des institutions religieuses dans la société française d'après-guerre, ils ont été progressivement remplacés par des animateurs laïcs[1]. Initialement les ecclésiastiques avaient investi les cultures physiques traditionnelles sur le plan des valeurs en mettant en avant l'origine basque et en participant à leur pérennisation dans la société basque à travers les patronages comme l'Union basque de Bayonne qui affiche clairement ses missions dans l'article 2 de ses statuts *:*

« *... favoriser l'éducation dans les loisirs selon une vision chrétienne du monde en cohérence avec l'évangile…* »[2]

Mais les ecclésiastiques entreprennent aussi de mettre en exergue les qualités morales, physiques et viriles du « peuple basque » à travers la Pelote. L'allocution de l'abbé Pierre Lhande à l'occasion de la « Grande semaine » le 2 Septembre 1923[3] témoigne de toute la ferveur de certains hommes d'église à *essentialiser* la Pelote basque. Dans celle-ci, le jeu, promu « *national* » [4] et les différentes finales présentées comme « *nos fêtes sportives* » [5] mettent à distance les officiels de la Fédération mais aussi les membres du gouvernement français. Si les premiers restent des acteurs de la Pelote ils

[1] Création des Maisons des Jeunes et de la Culture à Bayonne en 1966 par exemple.

[2] Association déclarée à la sous-préfecture de Bayonne le 12 Mars 1925. Archives privées non cotées de l'Union Basque conservées au siège de l'association.

[3] Lhande, Pierre, « Notre jeu national », *Gure Herria*, 1923, pp. 617-623.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

n'en demeurent pas moins une élite éloignée « *du pays* » [1] et pour les seconds des relais importants pour la « reconnaissance » du Pays basque quoique représentants d'une France perçue comme lointaine. Cette tribune permet également à l'abbé Pierre Lhande d'affirmer que la Pelote, loin d'être un jeu anodin, permet non seulement « *la reconstruction morale du pays* » [2] mais aussi de préparer les Basques à la *guerre*[3] et pour servir la « *grande patrie* » [4]. Incarnant « *la religion et la force*[5] » la Pelote basque s'affiche aussi dans les propos de cet abbé comme un rempart sans lequel il n' y aurait plus d' « *Euskal Herria* » [6] c'est à dire de patrie des Basques mais ici figée dans une tradition ludique et religieuse menacée par une dégénérescence due à l'influence délétère de cultures étrangères[7].

Dans un autre registre et reprenant certains qualificatifs utilisés par le journaliste sportif Frantz Reichel[8], l'abbé Lamarque attribue également aux Basques en 1924 des qualités physiques supérieures. Celles-ci se développeraient dans un pays permettant leur expression à travers des jeux autochtones n'ayant rien à envier à ceux, incarnant la modernité[9], disputés lors des Jeux Olympiques[10]. Il n'hésite pas également à faire une description des Basques par une caractériologie physique de la « *race* » [11] basque *:*

« *Le Basque, le pur, est racé* […] *de stature moyenne (bien que les hommes grands soient loin de faire défaut chez nous, comme on le croit trop communément,)*

---

[1] *Ibid.,* p. 619.

[2] *Ibid.,* p. 618.

[3] *Ibid.,* p. 621

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.,* p. 623.

[7] « Peaux-Rouges », « Chipahuahua », « Jazz-Band », *Ibid*.

[8] Journaliste et auteur sportif. Voir notamment : Reichel, Frantz, « Eskualdunak », *Le Sporting,* 18 Décembre 1923.

[9] Mendiague, Francis, « Religion, tradition et politique. Le cas de la Pelote Basque dans l'entre-deux-guerres », *Terrains et Travaux,* n° 12, 2007, pp. 26-43, p. 33.

[10] Lamarque, Jean, 1924, « Jeux basques et Jeux olympiques. La part des "vrais" basques dans le sport actuel », *Gure Herria*, pp. 47-56, p. 48.

[11] *Ibid.,* p. 49.

nerveux, doués et avec cela des muscles longs et dégagés de toute graisse inutile […] *son adresse des mains est d'autre part indéniable.* »[1]

La continuation de l'enjeu identitaire au sein de la Fédération française de Pelote basque depuis sa création en 1921.

La genèse du projet fédéral et les premières lignes édictées dans le premier règlement sportif donnent aussi à la codification sportive une fonction identitaire et *protentionnelle* par le maintien des jeux dans la *tradition :*

« *Le règlement sportif en vigueur à la F.F.P.B. n'est que la codification des règles admises par la tradition basque. La F.F.P.B. entend ainsi faciliter l'intelligence des jeux de Pelote basque et maintenir leur caractère traditionaliste.* »[2]

Dès lors, si règlement sportif il y a, il ne peut s'inscrire que dans la singularité des coutumes basques et l'emploi du substantif « *traditionaliste* » [3] insiste, plus encore que celui de l'adjectif « traditionnel », sur l'attachement aux valeurs ou en la référence inaliénable au passé de la communauté. Le lien de la Pelote avec son origine ethnique, qui fait l'objet de débats au sein de la communauté basque mais aussi au sein de la communauté de pratiquants, reste défendue au niveau de la Fédération quand bien même celle-ci cherche à exporter cette pratique depuis sa création. Ainsi, le président actuel de la F.F.P.B justifie son ambition pour la diffusion et l'exportation de la Pelote - donc l'appropriation du jeu par d'autres et le risque d'une prévalence sportive sur la dimension identitaire - tout en assurant vouloir défendre son appartenance avec le Pays basque *:*

[1] *Ibid.*

[2] Dans « Fédération française de pelote basque », *Gure Herria*, 1922, pp. 299-304.

[3] *Ibid.*

« *On veut la diffuser mais je ne serai pas le président qui fera abandonner le mot basque à la Pelote*. »[1]

Des « tensions » coexistent également au sein même du mouvement fédéral sur la place à donner à l'origine basque de la Pelote et à la visibilité des spécialités traditionnelles. Ces dernières pratiquées localement - en Iparralde*, dans des espaces de jeu singuliers et principalement par des Basques du nord - symbolisent toute l'altérité culturelle basque du jeu et s'opposent à l'usage de spécialités à vocation « sportive » ou à celles relevant du « loisir de masse ». Des acteurs appartenant au mouvement fédéral sont très clairement identifiés comme appartenant à telle ou telle « *ligne* » [2] *:* « sportive » ou « identitaire » c'est à dire défendant le lien ethnique de la Pelote et la pluralité de ses modalités.

Cette tension se révèle également par les conflits entre l'orientation plus sportive de la F.F.P.B et le Comité régional du Pays basque principalement après les années soixante. En effet, celui-ci représente la plus forte concentration de joueurs de Pelote en France mais incarne aussi la part identitaire de l'institutionnalisation de la Pelote en France notamment par l'usage en *valeur* de la langue, le maintien des spécialités traditionnelles et les liens entretenus avec le Pays Basque sud. Le déménagement du Comité dans le village d'Hasparren en 1989 dissocie d'ailleurs symboliquement ses actions de celles de la Fédération qui partageaient jusqu'à cette date les mêmes locaux au Trinquet moderne de Bayonne. Selon Jean-Michel Garayar, son président actuel, la dimension territoriale, située*,* fait partie des missions du Comité *:*

« *Nous, comme on est resserrés sur le territoire on investit le patrimoine et l'identité.* »[3]

---

[1] Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

[2] Pierre Sabalo désigne Jacques Saldubehere par exemple mais aussi Michel Etchemandy ou Jean Baptiste Dunat sous la présidence de Dominique Boutineau. Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque.

[3] Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Entretien au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

Ainsi le Comité encourage la promotion de l'Euskara* sur les Frontons et les écoles de Pelote du Pays basque par l'usage d'un lexique à destination des joueurs pour qu'ils utilisent le vocabulaire spécifique mais aussi en édifiant une charte du pilotari[1] dans laquelle est valorisé le comportement du Plaza gizon* c'est à dire une attitude de « gentleman » sur et en dehors les lieux de pratique.

Ces divergences *projectives* sur l'usage de la Pelote entre la F.F.P.B mais aussi la Fédération internationale - toutes deux soumises à des objectifs d'efficacité sportive - et le Comité s'observent aussi dans les années quatre-vingt par le positionnement du président de la F.F.P.B, Maurice Abeberry, pourtant largement acquis à la « cause » basque *:*

« *La Ligue ne doit pas craindre que l'ouverture tous azimuts de la Pelote risque de lui faire perdre ses identités et sa discipline* […] *il faut que la Ligue comprenne que la Pelote en Pays basque n'a d'avenir que si elle élargit ses frontières.* »[2]

Jean Michel Garayar confirme que le Comité fait office de « *gardien de la tradition*[3] », et dont la défense fut un des axes forts de ses campagnes notamment la conservation des spécialités traditionnelles de Pelote *:*

« *pour le maintien du patrimoine que cela représente et parce que les spécialités traditionnelles, c'est identitaire.* »[4]

---

[1] Disponible sur le site du Comité territorial. https : //comite-pelote-basque.eus/charte-du-pilotari/

[2] Allocution de Maitre Abeberry, président de la fédération française de pelote basque de 1972 à 1988. Assemblée générale de la Ligue du Pays basque le 10 Mars 1985. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Entretien au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

[4] *Ibid.*

En cela, il suit la politique menée par son prédécesseur Adrien Camino qui œuvra depuis 1976, soit en tant que président soit en tant que secrétaire général de la Ligue, à la défense de ces spécialités ; politique largement réaffirmée lors des assemblées générales comme en 1997 *:*

« *Le maintien des disciplines traditionnelles est une préoccupation de la Ligue de pelote du Pays Basque.* »[1]

Parmi celles-ci, le Rebot* est encouragée précisément à travers le lien qu'il entretient avec une Pelote pluriséculaire et un calendrier coutumier. Ses parties se jouent le dimanche matin et s'interrompent à midi par le tintement des cloches de l'église annonçant la prière de l'Angélus[2]. Cette interruption peut connaître des variantes notamment par une minute de silence ou par des chansons traditionnelles plus laïques mais qui toutes imposent une forme de solennité à la pratique et attirent un public différent de celui que l'on rencontre habituellement lors des parties d'une Pelote plus sportive ou lors des matchs de Rugby ou de Football. De plus, Jean Michel Garayar[3] pense que les spécialités traditionnelles ne devraient être disputées que dans le cadre du Comité et non pas en championnat de France sous prétexte qu'elles ne sont jouées qu'au Pays basque et par les Basques. Ce positionnement montre comment la singularité locale des spécialités traditionnelles participe d'une ethnicisation de ces jeux par leur objectivation consciente et le souhait de les voir se perpétuer dans une aire ethnoculturelle précise.

Le non-accès des féminines à certaines spécialités – puisque symboles d'une *tradition* - est justifié indirectement par des motifs concernant la dureté de la pelote elle-même ou la violence des gestes. Ces prétextes cautionnant un jeu déséquilibré renvoient là aussi à la *tradition* de la virilité dans la Pelote basque dans laquelle la souffrance est

[1] Allocution d'Adrien Camino lors de l'assemblée générale à Helette le 12 Janvier 1997. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[2] Prière catholique en commémoration du mystère de l'Incarnation

[3] Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Entretien au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

consubstantielle de la pratique. Ainsi Roland Dufourg[1] ou Bernard Labiste[2] à propos de la pratique féminine confortent indirectement le déséquilibre dans les pratiques même dans les plus symboliques comme dans la Cesta Punta en invoquant le risque de blessures à l'épaule ainsi qu'à la main pour la Main nue. L'enjeu olympique sert également de justification à cette « fermeture » des spécialités traditionnelles aux femmes à l'image de Jean-Michel Garayar pour qui les féminines ne peuvent être intégrées dans ces championnats qu'à travers les spécialités reconnues internationalement car *:*

« *On est sous l'égide du Comité olympique pour lequel il n'y a pas d'épreuves mixtes.* »[3]

D'autre part, le Comité lors de toutes ses assemblées générales fait intervenir des responsables politiques pour afficher publiquement leur soutien à la Pelote basque et les liens qu'ils entretiennent via leur commune, département ou région avec une pratique systématiquement associée au Pays basque et à ses traditions. Leur présence et leurs prises de parole contribuent à affirmer l'implication de toute la communauté dans une Pelote fédératrice et *traditionnelle*. Michelle Alliot-Marie[4], lors de l'assemblée générale tenue le 24 janvier 1993 encourage par exemple les membres de la Ligue à développer « *la Main nue* »[5] comme les autres spécialités car qualifiée de « *sport de base de la Pelote* »[6] et salue les efforts entrepris « *dans le maintien du patrimoine national grâce à la pratique de la Pelote* »[7].

---

[1] Ancien président de la F.F.P.B., toujours membre du comité directeur en 2019. Entretien réalisé au siège de la Fédération française de Pelote basque, Bayonne, février 2015.

[2] Président d'honneur du club de Pelote du Haillan, ancien vice-président de la Fédération française de Pelote basque. Entretien réalisé le 13 Avril 2019 au Haillan.

[3] Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque. Entretien au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

[4] Maire de Saint-Jean-de-Luz, député et Ministre.

[5] Procès-verbal de l'assemblée générale du 24 Janvier 1993. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

De plus, la Ligue puis le Comité départemental de Pelote basque mènent une politique de rapprochement entre provinces basques par l'intermédiaire de modalités communes même si une asymétrie existe entre le nord et le sud concernant les pratiques. Débutées dans la deuxième partie des années quatre-vingt, des discussions s'engagent pour développer des relations avec le Pays basque sud encouragées par le président de la Fédération *:*

« *La Ligue aura toujours l'appui et le soutien de la Fédération pour ses rencontres futures avec les différentes provinces du sud*. »[1]

Ce désir de rapprocher les différentes provinces par l'intermédiaire de la Pelote aboutira à la mise sur pied d'une « Commission des relations interprovinciales » en 1987 présidée par Jacques Casaubon et Jean Hegoas[2]. Elle se concrétisera par des participations de joueurs des provinces du Nord et du sud dans des tournois et championnats respectifs et le projet d'intégrer une sélection de joueurs d'Iparralde au prestigieux tournoi G.R.A.V.N.I[3] qui regroupe différentes provinces de l'ensemble du Pays basque. À l'origine, ce tournoi qui date du début des années quatre-vingt-dix était organisé par la communauté autonome d'Euskadi et a interdit pendant une période la participation des Basques du nord sous le prétexte qu'ils appartenaient et représentaient une institution française. Il a fallu toute la détermination et le militantisme d'Adrien Camino président du Comité[4] pour que le Pays basque nord soit intégré en mettant en avant la caution ethnique d'une participation. En effet, il argua du fait que l'institution à laquelle appartenaient les joueurs était certes française mais qu'ils partageaient la même culture et la même langue et à ce titre devaient participer à ce tournoi[5] qui donne lieu à deux cent

[1] Allocution de maître Abeberry lors de l'assemblée générale du 31 Janvier 1988 à Larceveau. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[2] Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] G pour , R pour Roya, A pour Alava, V pour Biscaye (Viscaya en espagnol) et I pour Iparralde, les trois provinces du Nord.

[4] De la Ligue à cette époque.

[5] Voir à ce sujet le rapport de l'année 1987 de la commission interprovinciale du comité de pelote basque. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

cinquante rencontres sur tous les types de frontons et dans les différentes classes d'âge des juniors dans les catégories féminines et masculines. Interdites à nouveau de participation en 2016, la réintégration des équipes « françaises » [1] ne se fit pas sans mal suite au veto, posé par le président de la Fédération espagnole de Pelote, Julian Garcia Angulo, à l'autorisation pour équipes d'Iparralde de jouer sur le territoire Espagnol. Cette décision révèle l'animosité des responsables espagnols à l'encontre d'un tournoi qui échappe aux instances fédérales sportives espagnoles mais qui surtout symbolise et affirme *pratiquement* une communauté basque. Face à cette interdiction le président de la Fédération de la communauté autonome d'Euzkadi* invité à l'assemblée générale de la Ligue du Pays basque de pelote en 2016 affirme qu'il passera outre cette interdiction en justifiant l'unité culturelle et ethnique entre les différentes provinces *:*

« *La Pelote basque est un sport basque, qui se pratique au Pays basque* [lequel] *ne s'arrête pas à Hendaye. Par conséquent ce n'est pas lui qui nous empêchera de jouer entre nous.* »[2]

Si l'antagonisme identitaire entre la Fédération française de Pelote et le Comité existe bel et bien il ne s'établit pas sans porosité et on retrouve chez de nombreux acteurs de la F.F.P.B un engagement et une *conscience communautaire* identitaire marqués. Ainsi, Pierre Sabalo qui fut trésorier de la Fédération, proche de Dominique Boutineau successeur de Maurice Abeberry à la présidence, demeure très sensibilisé au sort des prisonniers basques dont les conditions actuelles d'enfermement loin de leurs familles suscitent des réactions[3] dans l'opinion publique basque. Le président actuel de la F.F.P.B, Lilou Etcheveria évoque également son investissement au service de la Pelote par sa

[1] Jean Michel Garayar poursuit la démarche entreprise par Adrien Camino depuis son élection en 2016 pour encourager les joueurs du Pays Basque nord à participer à un tournoi GRAVNI.

[2] Allocution de Patxi Jaureguy, président de la Fédération d'Euzkadi invité à l'Assemblée générale de la ligue le 31 Janvier 2016 à Saint-Jean-Pied-de-Port. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

volonté de rester dans « *son pays* » [1]. Ancien joueur de haut-niveau, il eut la possibilité au début des années soixante-dix d'aller monnayer ses talents aux États-Unis mais préféra se mettre au « *service de la Pelote* » [2] et assurer une *transmission* en passant ses diplômes d'entraîneur qu'il mettra à profit au sein de son club le « Biarritz Athlétic Club » dont il est également le président. S'il ne dissocie pas la dimension amicale et l'attrait du jeu dans son investissement, la part en *valeur* de son engagement reste primordiale *:*

« […] *On existe à travers ce sport,* […] *tout le monde le connaît ici.* »[3]

4.4. **L'expressivité associative et militante des cultures physiques basques depuis 1935.**

Les associations sportives et culturelles constituent des vecteurs essentiels dans le processus de *frontièrisation* par la défense et la promotion d'une culture physique indexée à son origine et à ce titre, défendue comme marqueur identitaire du Pays basque. La prise en compte du maillage associatif reste incontournable dans une analyse sur la *frontière* notamment par les engagements de ses acteurs mais aussi leur *intensité* dans le jeu identitaire.

4.4.1. La continuité du dynamisme associatif, symbolique et militant de la Pelote basque.

Si la Pelote basque connaît depuis 1921 une trajectoire qui lui donne une vocation sportive, elle reste, nous l'avons vu, sujette à des usages identitaires marqués notamment par un primordialisme[4] rattaché à la construction d'une *mémoire ethnique*. En effet, pour nombre de basques engagés en *valeur* dans ces associations, la Pelote fait partie intégrante

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Principe qui consiste à reconnaître certains attributs comme primordiaux dans une activité culturelle. Ici, le caractère ethnique de la Pelote.

de la culture notamment par la survivance d'une pluralité de spécialités, le lien intergénérationnel qu'elle favorise et l'appartenance à une communauté basque élargie qu'elle symbolise. Ces associations usent de dispositifs *rétentionnels* et *protentionnels* visant à inscrire le jeu dans une dynamique de perpétuation et de conservation comme Pilotarien Biltzarra* créée en 1957[1] regroupant d'anciens joueurs de haut-niveau faisant figures d'autorité morale dans la communauté *:*

« […] *les conseils seront suivis, parce que marqués du sceau de la sagesse et du respect des traditions.* »[2]

Adoubée par la Fédération et toujours active, Pilotarien Biltzarra cherche à maintenir l'unité des pratiquants autour d'une Pelote basque inscrite dans la *tradition*[3] notamment par des remises de récompenses en distinguant des jeunes pilotari ou pilotazale* basques ou en entretenant la *mémoire* de grands joueurs disparus.

La scène sportive internationale représente aussi une vitrine politique à travers laquelle des joueurs revendiquent leur appartenance au Pays basque qui n'a pas d'existence « légale » mais défendue et revendiquée en tant que Nation précisément par le partage d'attributs culturels comme la Pelote. Ainsi, Allende Alfarro joueur et militant basque profita de la tribune offerte en 2006 par le podium de la finale des championnats de France[4] « Main nue » en Trinquet à Bayonne pour arborer un tee-shirt « Euskal Herria* » et afficher son appartenance au Pays basque unifié. Ce joueur faisait partie également de l'association « Euskal Herriko Pilotarien Kordinazio » (E.H.P.K), aujourd'hui dissoute, qui représentait un collectif de pilotari* de l'ensemble du Pays basque en organisant en 2005 et 2006 des championnats intervillages[5] des sept provinces dans la

[1] Annexe 83, pp. 162-165.

[2] Allocution du Docteur Darricau le 28 Mai 1957, *Pilota* n°23, 1973, pp. 6-8, p. 6

[3] La réunion annuelle de Pilotarien Biltzarra se déroule par exemple toujours après une messe.

[4] *Le journal du Pays basque*, le 24 janvier 2006

[5] *Le journal du Pays basque*, le 23 Juin 2006

spécialité à Main nue. Toutefois, les institutions « fédérales » de la Pelote, émanations d'États-nations constitués, restent très réfractaires pour ne pas dire imperméables aux manifestations politiques ou à la symbolisation du Pays basque en entité autonome. C'est pourquoi, l'association E.H.P.K, malgré ses nombreuses demandes, n'a jamais pu intégrer la Fédération internationale[1] et certains de leurs joueurs membres ou sympathisants d' E.H.P.K ont ainsi été interdits de participer à des Championnats du monde[2] sous le prétexte qu'ils ne voulaient pas représenter l'Espagne ou la France. Cette « non-reconnaissance » du statut singulier du Pays basque prendra le visage d'une revendication lorsque des joueurs refuseront de concourir également au Championnat du monde à Mexico en 2006 autrement qu'avec une délégation « Pays Basque ». Plus récemment, lors des derniers championnats du monde le 20 octobre 2018, le joueur de l'équipe de France de Pelote Basque, toujours dans la spécialité « Main nue », Bixintxo Bilbao s'est vu sanctionné de douze mois d'interdiction de participation[3] aux compétitions internationales par la F.I.P.B* pour avoir brandi le drapeau basque sur le podium lors de la remise des prix. Cette sanction fut suivie d'une large mobilisation[4] de la communauté basque pour protester mais aussi faire pression sur les dirigeants de la Fédération internationale devant une telle décision. Cette protestation collective fut dénoncée par la voie du président de la F.I.P.B, Xavier Cazaubon *:*

« *J'en profite pour dénoncer les menaces verbales et écrites reçues ces derniers jours.* »[5]

---

[1] *Le journal du Pays Basque*, le 23 Juin 2006

[2] *Le journal du Pays Basque*, le 23 Aout 2007.

[3] Résolution de la commission de discipline en date du 20 Février 2019. Consultable et téléchargeable sur le site de la fédération internationale : http : //fipv.net/index.php/es/.

[4] Près de sept mille signataires d'une pétition en ligne : https : //www.change.org/p/fédération-internationale-de-pelote-basque-non-aux-sanctions-contre-bixintxo-bilbao-pour-avoir-brandi-le-drapeau-basque

[5] Communiqué en date du 28 Février 2019 en Espagnol de Xavier Cazaubon sur le site de la fédération internationale : http : //fipv.net/index.php/es/.

Ces prises de position publique se font rarement dans la plupart des parties de Pelote disputées dans le cadre des compétitions officielles. Néanmoins si l'engagement des dirigeants associatifs ne s'affiche pas sur les canchas* comme des actes politiques ces responsables ont tous une conscience précise de la *valeur pratique* de la Pelote et pérenniser une culture ethnique perçue comme menacée *:*

« *L'ancrage de la culture basque nous protège d'autres cultures qui pourraient arriver.* »[1]

Notons que les actions en *valeur* des acteurs de la Pelote sont bien plus conséquentes mais surtout bien plus assumées à partir des années soixante-dix. Les témoignages montrent que les années cinquante voire soixante restent marquées par le sentiment d'une *dissonance ethnique* et *culturelle* mal vécue par les Basques, soit par contact direct avec des enfants et adultes en vacances ou en villégiature soit par la diffusion, souvent télévisuelle, de formes culturelles nouvelles *:*

« *On pensait qu'on était à la traine et nos parents nous influençaient pour apprendre le français et adopter une culture moderne.* »[2]

4.4.2. L'engagement associatif militant dans la Pelote basque *:* « Pilotazain » ou « Les racines de la Pelote »

Le mouvement associatif sportif de la Pelote dévoile aussi la pluralité des engagements d'acteurs dans des actions militantes de *protection culturelle*. Déjà évoqué pour son investissement en faveur de la Pelote scolaire[3] entant qu'enseignant d'E.P.S, Jacques Saldubehere s'implique également à la F.F.P.B et à la section pelote de l'Aviron

[1] Témoignage de Germain Esponda dirigeant de l'Union Basque. Entretien réalisé au siège de l'Union Basque, avril 2016, Bayonne.

[2] Deuxième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean* au siège du club, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz. Michel Sedes est adolescent dans les années cinquante et soixante.

[3] Au sein de son collège il créa une « section sportive » et une sensibilisation à l'artisanat du « Xare * ».

bayonnais[1] mais aussi au sein d'une association de défense de la Pelote traditionnelle, Pilotazain*. Cette implication marquée idéologiquement lui vaudra une exclusion de la Fédération en 2002, sous l'accusation de « *faire de la politique et pas du sport* » [2] en ayant voulu relayer au sein de la F.F.P.B les campagnes menées par des associations pour la défense de la langue basque au début des années deux mille. Cette suspension confortera son idée de créer en 2005 l'association Pilotazain* littéralement « Les racines de la Pelote » qui milite en faveur des spécialités traditionnelles de la Pelote notamment par la défense et la sauvegarde d'un artisanat[3] traditionnel attaché à celles-ci et au moyen d'expositions et de formations dispensés dans les clubs. Cette promotion d'une *pelote-patrimoine* donne lieu aussi à des pétitions[4] pour une meilleure représentativité des modalités traditionnelles comme le Xare* au niveau international.

Ainsi, cette association *patrimonialise* la pratique de la Pelote en l'inscrivant dans son foyer originel et les spécialités traditionnelles font partie dès lors d'un dispositif identitaire à trois dimensions *:* à la fois *rétentionnel* par la fabrique artisanale, *protentionnel* par la volonté de sauvegarde dans le futur de ce patrimoine et *attentionnel* en captant l'attention de joueurs, observateurs lors de tournois organisés en interne[5] ou encore d'expositions. L'ancrage associatif de Pilotazain permet à Jacques Saldubehere de plaider pour une meilleure visibilité de l'Euskara* au sein des Fédérations dont il interpelle directement les présidents par voie de presse estimant que leurs positions « *d'acteurs sociaux* » [6] devraient les obliger à s'engager plus avant en faveur de la langue basque et du Pays basque tout entier *:*

---

[1] La section pelote de l'Aviron Bayonnais ne cache pas ses ambitions sportives mais reste attachée à l'expression culturelle de la pelote en étant membre de l'association Pilotazain* mais aussi, sous l'influence de Jacques Saldubehere, en montrant uniquement des spécialités traditionnelles lors de démonstrations et non pas des modalités plus modernes à mur à gauche par exemple.

[2] Témoignage de Jacques Saldubehere, premier entretien, avril 2016, au Boucau.

[3] Objectif rappelé dans l'article 4 de l'association. Voir notamment le site internet de l'association : http : //www.pilotazain.com.

[4]https : //www.change.org/p/président-de-la-fipv-m-xavier-cazaubon-pelote-basque-pour-l-inscription-du-xare-au-championnat-du-monde-de-2018-à-barcelone

[5] Tournoi estival de spécialités traditionnelles pour ne pas dire confidentielles comme le Bota Luze, le Pasaka et le Xare.

[6] Courrier envoyé le 7 Décembre 2002 à la Fédération française de Pelote basque et à la Fédération internationale.

« *Vous faites partie des acteurs sociaux et économiques à accorder une particulière attention à la langue basque et au Pays basque.* »[1]

L'implication idéologique de cet *acteur* résulte d'une prise de conscience à la fin des années quatre-vingt[2] sur la nécessaire reconnaissance politique et culturelle du Pays basque pour laquelle il milite en adhérant et en dirigeant notamment le Comité pour la défense des droits de l'homme au Pays Basque (C.D.D.H.P.B) mais aussi en rejoignant le mouvement politique autonomiste E.M.A, « Esker Mugivendu Abertzale » plutôt classé à gauche sur l'échiquier politique. Ce « éveil identitaire » l'incitera d'ailleurs à récupérer le nom de ses ancêtres pour afficher plus encore ses origines en se faisant appeler « Saldubehere » et non plus « Saldou » diminutif insscrit dans son état-civil[3] français.

4.4.3. La conservation militante d'une *mémoire ethnique.* Le cas de l'association de Danse traditionnelle Begilareak de Saint-Jean-de-Luz depuis 1935.

Le groupe de Danse Begilareak* créé en 1935 est une des plus anciennes associations culturelles du Pays basque mais aussi l'une des plus actives avec près de quatre cents membres toutes sections confondues. À l'origine constituée d'individus regroupés autour d'une chorale, les « Mainteneurs » [4] en élargissant leurs activités aux pratiques dansées augmenteront leur audience jusqu'à devenir une figure de proue de la Danse traditionnelle au Pays basque précisément par l'engagement en *valeur* de ses membres. Les mouvements politico-culturels au Pays basque sud tel « Emakume Abetzale Batza » - association nationaliste féminine née en 1922 - influenceront

[1] Courrier envoyé aux présidents de l'Aviron Bayonnais, de la FFPB* et de la FIPB*. Voir annexe 36, pp. 65-66.

[2] Témoignage de Jacques Saldubehere, premier entretien, avril 2016, au Boucau.

[3] *Ibid.*

[4] Traduction littérale de « Begilareak »

directement[1] la souletine Jaureguibery, une des quatre femmes à l'origine de la création de Begilareak.

Son président actuel Xavier Soubelet**,** 66 ans dont quarante passés au sein du groupe, incarne la dimension identitaire de Begilareak par son engagement politique en faveur de la cause nationaliste[2] qui le verra conduire une liste d*'* « Union des nationalistes » face notamment à Michelle Alliot-Marie en 2001 aux élections municipales de Saint-Jean-de-Luz.

La Danse traditionnelle doit servir selon lui la lutte pour la défense de la culture basque et du *fait* basque. Il estime que son orientation militante et idéologique reste indispensable pour contribuer au maintien de la mobilisation de la jeunesse mais aussi des groupes de Danse basque en général au Pays basque *:*

« *C'est une revendication identitaire que de danser et c'est ce qui rend fiers les jeunes lorsqu'ils dansent car ils montrent leur culture et c'est la raison pour laquelle ils persévèrent et n'abandonnent pas cette activité au tourisme comme d'autres groupes* […] *le militantisme culturel et politique sont unis chez les jeunes.* »[3]

La dimension politique de Begilareak est bien identifiée par la Mairie de la ville et considère les membres du groupe de Danse comme des « *interlocuteurs culturels*[4] » qui participent au dynamisme de la commune. Cette orientation « Abertzale* » a d'ailleurs conduit un groupe de membres de la section Chorale - très minoritaire par rapport à la Danse - à se désolidariser en 2007 de l'association, preuve d'une variation de l'engagement au sein de Begilareak qui ne remet toutefois pas en cause son orientation générale telle que rappelée sans équivoque par son président *:*

[1] Témoignage de Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak. Entretien au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

« *C'est le président et ses proches qui fixent le cap, et le cap il est bien clair : créer un groupe culturel à part entière basé sur l'identité.* »[1]

Interrogé sur l'évolution de l'implication des Basques dans une Danse traditionnelle « identitaire » Xavier Soubelet évoque ses amis d'enfance qui n'ont jamais été intéressés par « *le fait basque* » [2] et qu'il appelle les « *assimilés par la culture française et l'école française* » [3]. Néanmoins il note une vraie inflexion dans leur attitude face à la diffusion de la Danse basque et du sentiment d'appartenance basque *:*

« […] *ils reviennent maintenant car ils se sentent ridicules de ne pas Danser sur la place publique car il y a cinquante ans c'était l'inverse, ceux qui dansaient étaient perçus comme ridicules*. »[4]

De plus, il estime que le regain d'attention des Basques pour la Danse traditionnelle les pousse à adhérer à Begilareak qui renforce leur sensibilisation à la cause ; ils deviennent dès lors susceptibles de « *voter pour nous* » [5]. La défense pour un Pays basque unifié s'observe également par les nombreux contacts entretenus avec « *l'autre côté* » [6] notamment en organisant des fêtes qui réunissent les sept provinces comme Udaberria Dantzan* à Saint-Jean-de-Luz. Xavier Soubelet considère également que ce renouveau identitaire dans la Danse doit beaucoup aux réfugiés de l'E.T.A dans les années soixante-dix et à l'influence de centaines de groupes de Danses traditionnels engagés idéologiquement au Pays basque espagnol[7]. Ce revif se traduira à Begilareak par le travail du chorégraphe Pierre Betelu dans les années quatre-vingt pour relancer des

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Expression largement partagée en Iparralde pour désigner les provinces du Pays Basque sud.

[7] Un marquage identitaire qui aurait tendance à s'inverser actuellement avec le Pays basque nord.

carnavals labourdins presque disparus. Cet élan sera concomitant de l'augmentation du nombre d'adhérents qui triplera entre les années cinquante et les années quatre-vingt notamment grâce à la mise en place de cours du soir pour adultes débutants.

Cette inflexion est confirmée également par Pello Coudroy, 79 ans, Danseur et chorégraphe, qui contribua avec Pierre Betelu[1] dans les années quatre-vingt à faire revivre les Danses traditionnelles dans l'association mais aussi et par elle dans toute la province du Labourd. Il débuta au début des années soixante-dix avec le groupe « Etorki » animé par le chorégraphe Philipe Oyhamburu puis continua à Begilareak avec Betelu dans une démarche qui se voulait la plus « *authentique* »[2] avec des Danses « *les plus proches possibles de la tradition* »[3]. Pour cela il entreprend des recherches au Pays Basque sud pour retrouver des techniques dansées disparues en Iparralde afin de reconstituer des *savoir-faire traditionnels*[4], c'est à dire expurgés de transformations jugées comme non-conformes à la coutume dansée Basque *:*

« *Avec Pierre Betelu, on recherchait une Danse basque pure, on enlevait des éléments trop importés et la spécificité de Begilareak, toujours maintenant, c'est de continuer à être les plus purs possibles par les Danses labourdines.* »[5]

Les contacts et les collaborations de Pello Coudroy à Begilareak avec les autres chorégraphes comme Jean Nesprias - qui l'a formé - puis Philippe Oyhamburu dans les années soixante-dix et Pierre Betelu dans les années quatre-vingt à Begilareak révèlent la proximité entre acteurs de la Danse basque. Celle-ci constitue désormais un réseau d'acteurs au service des traditions dansées basques et de leur pérennisation dans les provinces du Pays basque Nord.

---

[1] Lui-même chorégraphe Basque réputé et militant affirmé.

[2] Témoignage de Pello Coudroy. Entretien réalisé en avril 2016 au siège de Begilareak*, Saint-Jean-de-Luz.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

La *frontière* très nette exprimée par Xavier Soubelet s'exprime aussi par une diversification des actions au sein de l'association qui relèvent à la fois d'une *publicisation* de la culture physique basque et d'une ré-appropriation de la culture basque en général. Cette diversification participant à la fois du processus *d'attraction* mais aussi de *concrétion* de la *frontière*. Ainsi, Begilareak organise des cours de Danses pour enfants et des cours de Danses populaires pour adultes leur permettant de se produire sur la place publique tout en dispensant des cours d'Euskara pour que chacun puisse comprendre et s'exprimer en basque dans l'association et en dehors de celle-ci. Une section ethno-folklorique, « Begita » (« Surveillons ») vise à retrouver des techniques de Danse, des costumes et même des recettes gastronomiques oubliés, peu diffusés ou mal employés tandis que Begilareak publicise son action et son message au moyen d'un groupe de Danse « spectacle » très élitiste formé par des Danseurs confirmés. Cet éventail de missions s'adresse aux basques bien évidemment mais également aux non-basques installés provisoirement ou définitivement en Iparralde. Cette ouverture[1] se justifie par la position paradoxale et consciente d'un groupe minoritaire - les Basques à l'échelle de la France - agissant à l'échelle de leur territoire comme groupe majoritaire - les Basques – et qui ambitionne l'intégration de personnes allochtones pour faire reconnaitre sa singularité culturelle. Même minime, la présence d'étrangers à Begilareak se justifie donc par son président *:*

« *Les gens d'ailleurs qui viennent à Begilareak trouvent un moyen de s'intégrer dans la société basque, c'est une chance pour eux.* »[2]

Begilareak* dans son expression *nationaliste* entretient de fait une proximité avec les Basques du sud notamment par l'intermédiaire de Patxi Adurriaga maître de Danse d'origine espagnole et naturalisé français. Ce dernier a pris le contrepied de son père qui

[1] Max Weber parle de relations sociales ouvertes et fermées. Weber, Max, *Economie et société,* tome premier, 1995, *op. cit.,* pp. 82- 86.

[2] Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak. Entretien au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

décida de ne plus parler basque après avoir été emprisonné sous le régime de Franco pour son militantisme politique dans les années soixante-dix en distribuant des tracts à l'école et en participant plus largement à la mobilisation politique de la jeunesse basque. Cet engagement idéologique amena Patxi Adurriaga en France dont il fut expulsé pour revenir définitivement en 1989 malgré un contexte difficile[1]. Il donnera une conférence de presse pour expliquer les raisons de son militantisme et sera candidat à la mairie d'Hendaye après sa naturalisation en 1991[2]. Constatant le peu de mobilisation des Basques du nord par rapport à ceux des provinces du sud mais déplorant plus encore la faible mobilisation de la part des Danseurs basques pour leur culture il décide après sa rencontre avec Xabier Soubelet d'intégrer Begilareak en tant que « superviseur » chorégraphique et professeur de Danse traditionnelle. Il bénéficiera de toute la latitude du Comité directeur de l'association Luzienne pour poursuivre ses recherches et maintenir des relations avec des Danseurs du Pays basque sud.

Considérant que la Danse traditionnelle fait partie de « *l'identité basque* » [3], il prend l'exemple des Pastorales et Mascarades qui restent « jouées » en Souletin pour justifier l'usage de l'Euskara dans ses cours et en encourageant ses élèves à faire de même surtout lorsqu'ils ne le parlent pas chez eux[4]. De même, Patxi Adurriaga accorde une grande importance sur l'origine de chaque Danse et s'appuie sur des photos anciennes et des témoignages pour comprendre « *ce qui se faisait avant* » [5]. Il rapproche sa démarche de celle de Juan Antonio Urbeltz et son groupe « Argia » en 1978 pour unifier le partage des Danses au Pays Basque, dans une période d'engouement pour la Danse traditionnelle avec l'essor des cours pour adultes, le renouveau du carnaval labourdin et la diffusion des Sauts basques avec les Mutxiko eguna* et Dantzari Eguna*. Il évoque également la réaction des anciens Danseurs qui après-guerre avaient perdu le souvenir des Danses mais

[1] Charles Paqua est alors ministre de l'intérieur et collabore avec les autorités espagnoles contre les indépendantistes Basques.

[2] Patxi Aduriaga, maitre de Danse. Entretien au siège de de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

aussi des fêtes et leur désir retrouvé de se les remémorer dans les années soixante-dix grâce aux spectacles de Danses à Hendaye ou par l'intermédiaire de Begilareak.

Son engagement en faveur d'une Danse résolument ancrée dans la *tradition,* lui fait porter un regard critique sur les hybridations entre Danse traditionnelle et Danse contemporaine en vogue depuis les années quatre-vingt. Même s'il ne nie pas le bénéfice pour la Danse traditionnelle d'une telle dynamique, il insiste pour que soient respectés certains principes et certaines bases dans les Créations[1] de Danse basque. Il cite à ce propos la compagnie « Kukaï » dirigée par le chorégraphe Jon Maya dont la démarche devrait inspirer les autres groupes de Danses traditionnels notamment *:*

« *parce qu'il part vraiment de la Danse basque et respecte la base technique en gardant les pas de Danse traditionnels.* »[2]

4.4.4. Le rôle récent de la « Force basque » dans l'expression d'un Pays basque unifié depuis 1987.

L'emploi du terme « Force basque » est désapprouvé par des pratiquants et dirigeants[3] auquel ils préfèrent lui substituer le nom de « Jeux traditionnels basques » ou « Jeux ruraux basques ». Cette volonté de changement dans la désignation vient du sentiment que la « force » serait trop large et finalement trop commune *:*

« […] *elle n'appartient pas aux Basques, les Ecossais ont aussi des jeux de force et on n'appelle pas ça la force écossaise,* […] *par contre les jeux, eux, ils sont basques.* »[4]

---

[1] Nom donné aux spectacles mêlant Danse coutumière et Danse contemporaine.

[2] *Ibid.*

[3] C'est le cas des dirigeants de HKB* ou de la Fédération des jeux ruraux.

[4] Témoignage d'Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club H.K.B* à Urrugne. Entretien réalisé au siège en Avril 2016, Urrugne.

En ce sens, le terme jeu « traditionnel » basque renvoie plus encore à leur dimension ethnique en conservant le nom « basque » mais en y adjoignant celui de « jeu » qui qualifie cette appartenance par la précision ludique et le lien avec la ruralité. De même, le succès des fêtes organisées autour des jeux de Force basque après la seconde guerre mondiale notamment dans le village de Saint-Palais obéit à une logique mémorielle pour recréer un monde paysan qui s'échappe et garder le lien avec les racines rurales[1]. Cette précision sémantique n'interdit pas une charge identitaire, bien au contraire, car la représentation de toute la variété des Jeux témoigne de l'attachement des Basques à leur pérennisation *:*

« […] *les jeux sont garants d'une certaine tradition basque et c'est pour cela que l'on ne veut pas qu'ils se perdent et que l'on veut les perpétuer.* »[2]

Les Jeux de Force basque au milieu des années quatre-vingt se structurent et s'inscrivent dans un processus de *sportification*. Ils deviennent conjointement les supports à une expression nationaliste du Pays basque en regroupant symboliquement le temps d'un championnat les sept provinces depuis 1987 jusqu'à maintenant. Influencés par la création en 1951 du Festival de Saint-Palais et son succès, ces Jeux incarnent une rupture dans les festivals de Force basque organisés dans le cadre des kermesses - des années cinquante à soixante-dix - caractérisés par des confrontations entre villages et dont le périmètre ne dépassait pas celui de la province *:*

« *C'étaient des rencontres entre agriculteurs organisées par le curé de Mauléon, il n'y avait pas de confrontation avec l'extérieur, on restait entre souletins.* »[3]

---

[1] C'est aussi l'hypothèse d'Anne Guillou à propos des Jeux ruraux bretons. Anne Guillou, « Les jeux bretons. Mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, vol. 15, n°. 4, 1985, pp. 359-368

[2] Témoignage d'Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club H.K.B* à Urrugne. Entretien réalisé au siège en Avril 2016, Urrugne.

[3] Témoignage de Michel Castan, fondateur du Championnat des « sept provinces ». Entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule.

Sous l'impulsion de Michel Castan, basque d'Iparralde, le championnat des sept provinces est né précisément du déclin de ces rencontres intra-province vers la fin des années soixante-dix, en Soule notamment, mais aussi à partir de l'idée de réunir toutes les provinces car le festival de Saint-Palais ne regroupait que les seules provinces du Pays basque français. Pour cela, Michel Castan va s'appuyer sur des « *pratiquants* » [1] et notamment les chefs de file de la Force basque du Pays Basque espagnol avec lesquels il mettra sur pied ce championnat en les réunissant symboliquement à Tardets en 1985 car, « *c'est le centre du Pays basque* » [2]. La première édition donnera lieu à une codification commune[3] entre les différentes provinces mais aussi à la création d'une Fédération des jeux ruraux basques en 1991 en Iparralde, « Herri Kirolak ». Le projet fédéral consiste à préserver « *une identité culturelle autour d'une culture unifiée et unitaire* » [4], mais aussi à favoriser la création d'une autre Fédération dans la province de Navarre pour que toutes les provinces soient représentées dans « le championnat des sept provinces. »

Ce « championnat », qui n'est en réalité qu'un tournoi le temps d'une journée, reconstitue l'aire ethnolinguistique du Pays basque en faisant défiler les équipes représentants chacune des provinces et concourir leurs athlètes à partir d'une sélection au Pays Basque nord et sud et ce, en assurant une rotation annuelle des provinces organisatrices. La constitution des Fédérations donne également naissance à leurs propres championnats annuels qui restent profondément soumis aux appartenances étatiques et aux différentes provinces[5].

D'autres compétitions tels des championnats inter-provinces se déroulent sous l'égide de la Fédération de la Communauté autonome d'Euskadi notamment pour la spécialité de tir à la corde - Soka tira* - et de juin à décembre pour des championnats dans chaque discipline. Ainsi, la puissante fédération d'Euskadi gérée par les représentants des Fédérations d'Alava, Guipuscoa et Biscaye a accepté d'avoir comme « *territoire invité*

---

[1] Témoignage de Michel Castan. Entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule.

[2] *Ibid.*

[3] Mais aussi à la présence de quatre-vingts gardes mobiles à la demande du maire de Tardets pour le risque de débordements d'une manifestation perçue comme nationaliste selon Michel Castan. *Ibid.*

[4] Ibid.

[5] Représentées par leurs fédérations respectives : Nafarroako Herri Kirol federazioa pour la Navarre, et Euskadiko Herri Kirol federazioa pour la communauté autonome Basque.

permanent » [1] la Fédération de Navarre et celle du Pays basque nord avec un droit de parole et droit de vote … mais sans pour autant figurer dans les compte-rendus officiels ni dans les palmarès *:* le gouvernement basque ne souhaitant pas, officieusement, d'équipes « étrangères » dans un championnat organisé sur son sol. De plus, en 2015 des discussions totalement informelles[2] se tiennent entre plusieurs acteurs basques du sud et du nord pour la constitution d'une Fédération « française » de Jeux basques affiliée au Ministère de la Jeunesse et des Sports ou à la Fédération nationale du sport en milieu rural (F.N.S.M.R.). De nombreuses voix, notamment des Basques du sud, s'élèveront contre ce projet qui induirait une reconnaissance indirecte de l'état Français par les jeux de Force basque ou, concernant la F.N.S.M.R, par le risque d'une perte de l'identité *basque* des jeux avec une représentation officielle permanente à Paris.

De façon générale, on peut distinguer les Jeux pratiqués dans les championnats organisés par les Fédérations de ceux donnés à voir à l'occasion de démonstrations organisées par les associations de jeux traditionnels à travers lesquelles le Pays basque est symbolisé par des drapeaux, des tenues singulières et généralement des Danses traditionnelles. Certains clubs comme « Herri Kirolari Bai » du village d'Urrugne profitent de ces démonstrations pour entretenir et renforcer les liens avec les provinces du Sud en les invitant à venir se produire lors de ces spectacles et en allant eux-mêmes participer à des échanges « *de l'autre côté* » [3]. Démarche différente des clubs dont les démonstrations, même si elles symbolisent le Pays basque, ne se destinent, ni ne favorisent ces échanges Iparralde/Hegoalde en étant simplement « tournées » vers elles-mêmes et mues par l'aspect financier.

On retrouve cette divergence des « usages » dans la politique de certaines associations de faire pratiquer et rendre visible toutes les spécialités de jeux ruraux en tant que patrimoine culturel basque. Ainsi, dans le seul village d'Urrugne, en Labourd,

---

[1] Témoignage de Manolo Alcayaga. Premier entretien réalisé à Saint-Jean de-Luz, avril 2016.

[2] Rapporté par Manolo Alcayaga. Deuxième entretien réalisé à Saint-Jean de-Luz, avril 2016. Ces propos font écho avec ceux du président du club de Pelote de Saint-Jean-de-Luz. Troisième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, avril 2018, Saint-Jean-de-Luz.

[3] Expression employée très largement employée pour désigner le Pays basque sud. Témoignage d'Eric Massé réalisé en avril 2016 au siège d'H.K.B.

deux clubs coexistent *:* « Lagunak » et « Herri Kirolari Bai » ; si le premier oriente sa pratique autour de la version très sportive de la Soka-tira depuis vingt-cinq ans, le second créé en 2004 agit délibérément en faveur de toutes les spécialités traditionnelles dans les démonstrations et les compétitions[1] sans se spécialiser afin de représenter l'éventail complet de ces jeux.

5. Asymétries des *localités*, basquité délocalisée et usage en *valeur* des cultures physiques *traditionnelles.*

Si les usages en *valeur* des cultures physiques traditionnelles mettent en visibilité un Pays basque unifié et totalisant, ils révèlent aussi des identités multiscalaires, qui loin d'être antagonistes participent d'un jeu d'échelle complémentaire du processus de *frontièrisation*. De plus, la *basquité* peut également faire l'objet d'une défense active et d'une appropriation par des communautés *déterritorialisées*, c'est à dire hors des provinces historiques.

5.1. La défense d'une *basquité* dans les communautés dé-*localisées.*

La *basquité* peut se donner à voir en dehors du Pays basque par des ilots géographiques et culturels qui revendiquent et expriment une appartenance avec les Basques et le Pays basque. Le cas du village d'Esquiule est très édifiant à cet égard car situé dans le département voisin du Béarn, ses habitants cultivent à travers les générations des liens et un sentiment d'appartenance avec le Pays basque tout en « résistance » à l'influence de la culture dominante, ici, béarnaise. La province de Soule fait office de pôle d'attraction pour cette enclave avec qui elle partage nombre d'attributs rappelés continuellement par la presse souletine *:*

[1] Selon Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club. *Ibid.*

« *Muss, pelote, Danse, chants, pastorale, mascarade sont les divertissements favoris de ce Basque fixé en terre béarnaise* […] *Esquiule et ses habitants sont fidèles aux traditions et au basque.* »[1]

La Danse traditionnelle par l'intermédiaire des Pastorales[2], Mascarades mais aussi la Pelote servent d'appui concret à la *basquité* à Esquiule mais aussi au « *maintien de la culture* » [3] précise Jean Berdot, metteur en scène -Errejent* - de la Pastorale « Madeleine de Jauréguiberry » en 2000. Cette Pastorale a fait office de catalyseur étonnant de l'identité souletine mais aussi de l'identité basque pour un village de deux cent cinquante-six personnes en ayant accueilli près de quatre mille spectateurs[4] sous le regard de Jean Haritschelhar, directeur du Musée basque et celui de José Maria Mouna le représentant du gouvernement de la province autonome d'Euzkadi. Érigée en symbole communautaire, la Pastorale est systématiquement associée à une *tradition* et à la perpétuation d'une mémoire *:*

« *Les Eskiulatars*[5]*, acteurs et spectateurs unis dans une communauté de fraternité culturelle, ont mis plein de fraicheur,* […] *d'émotion dans ce devoir de mémoire.* »[6]

L'association, « Aintzin Esquiula » créée en 2005, dans la continuité de la dynamique de la Pastorale entretient la prégnance de la culture basque dans le village et maintien des liens avec la province de Soule, « *notre province* » [7]. Forte d'une centaine d'adhérents[8], elle adhère à la Fédération de Danse souletine Xiberoko Zohardia* mais

[1] Udoy, Pierre, « Esquiulatra », *Miroir de la Soule,* n° 40, 8 Février 1958.

[2] Données dans le village en 1955 et 2000.

[3] Co-organisateur de la Pastorale en 2000 et ancien maire. Entretien en février 2017 à Esquiule.

[4] Selon Jean Berdot, entretien en février 2017 à Esquiule.

[5] Esquiluais en Basque.

[6] Article de Rollat, Jean-Jacques dans le journal *La république des Pyrénées,* 24 juillet 2000 cité par Lucuix, Léo, *Esquiule* : *un village basque en Béarn*. Oloron-Sainte-Marie : Éditions du Panache Blanc, 2007, p. 85.

[7] Livret de présentation de l'association, p.4.

[8] Dont une trentaine pour la Danse selon Jean Berdot, entretien en février 2017 à Esquiule.

initie également les enfants à l'Euskara* ou organise des rencontres avec des écoles de Danse et de chant des villages souletins comme Ordiarp ou Larrau. Outre les manifestations dans des lieux de pratique qui ont valeur de symboles comme celle de l'inauguration d'un Trinquet en 1991 pour les Jeux de Pelote, les Esquiluais prouvent leur attachement à la culture souletine en la représentant aussi hors de ses frontières à l'image de cette délégation de Danseurs reçue officiellement dans le département d'Alger en 1958 et se produisant dans un stade comble[1].

Les mêmes logiques de préservation peuvent s'observer dans des villes plus éloignées comme à Bordeaux où la communauté basque utilise les cultures physiques basques pour entretenir le lien avec le Pays. Depuis 1994, le club de Pelote « Les amis de la pelote basque du Haillan » (APBH) dans la banlieue bordelaise use de nombreux moyens pour maintenir une *basquité* à travers ses actions *:*

« *Je crois que nous collons bien aux valeurs du Pays basque avec ses traditions sa culture et sa convivialité tout en étant en phase avec notre environnement géographique.* »[2]

Elle peut compter par exemple sur le soutien indéfectible du maire du Haillan Bernard Labiste, basque lui-même, président d'honneur de l'association mais aussi président de la Ligue de Côte d'argent et ancien membre du comité directeur de la F.F.P.B. Il permit notamment l'édification[3] d'une installation Mur à gauche mais aussi d'un demi-Trinquet pour initier les enfants de l'école de Pelote aux spécialités traditionnelles et « *faire un travail de mémoire* »[4].

La « fête » - souvent en partenariat avec l'association « La Maison des basques » de Bordeaux - constitue également un élément essentiel dans la politique de l'A.P.B.H avec le mélange des Danses, de la gastronomie, de la Pelote voire de la religion avec une

[1] Lucuix, Léo, *Esquiule : un village basque en Béarn*, 2007, *op. cit*., pp. 68-69.

[2] Compte rendu moral du président Bernard Lacoste, assemblée générale du 12 février 2012. Archives privées non cotées de l'association.

[3] Qui permis d'accueillir les Championnats du monde en 2013, point d'orgue des événements sportifs de l'association.

[4] Témoignage de Bernard Labiste, entretien réalisé en avril 2018, Haillan, banlieue de Bordeaux.

messe célébrée au mur à gauche. La « Maison des basques » [1] créée en 1947 contribue donc au maintien de la présence basque à Bordeaux en proposant en plus des cours d'Euskara, la possibilité de s'initier ou de continuer la pratique de la Danse ou de la Pelote. Depuis 1953, cette association édite un journal - « Agur » - qui diffuse toutes les activités de l'association telles les relations avec le gouvernement autonome basque d'Euzkadi, les déplacements au Pays basque pour des événements comme la Fête-Dieu du village d'Helette en 2012[2] ou les participations annuelles à la Korrika*.

Mais malgré les attaches qui lient les acteurs de l'association des Amis de la Pelote basque du Haillan au Pays basque - par la mobilisation culturelle, par la parenté, par contact fédéral et sportif ou dans les voyages - l'éloignement d'une Pelote hors de son foyer originel peut révéler aussi une *frontière* au sein d'une communauté basque à l'échelle de la France. Ainsi, Bernard Labiste pourtant vice-président de la F.F.P.B, et basque lui-même, a été confronté à un refus catégorique de la part de la maison d'édition basque « Elkar » de publier un livre « généraliste » sur la Pelote apportant un éclairage sur l'histoire de la pratique en Côte-d'Argent[3]. Les raisons invoquées par cet éditeur, pourtant très engagé en faveur de la culture basque et loin d'être rebuté par certains tirages confidentiels, tenaient justement au fait que ce livre aussi intéressant soit-il sur la mémoire d'une culture matérielle de la communauté n'intéresserait personne au Pays basque car beaucoup trop centré sur une « *région extérieure* » [4].

La volonté d'exporter ou d'afficher la culture basque ou d'entretenir des relations avec des communautés basques en dehors des provinces historiques s'observe aussi dans les groupes de Danse qui profitent de certains festivals ou institutions comme d'une tribune à l'instar du Comité international organisateur de festival de folklore (C.I.O.R.F.F). Le désir de *reconnaissance* se partage dès lors avec d'autres groupes représentant des minorités régionales dans lesquels s'affichent des contrastes culturels par les techniques dansées des différentes communautés ou provinces. Ainsi, depuis la

[1] 7, Rue du Palais de l'Ombrière, 33000 Bordeaux

[2] Voir *Agur,* n° 315, 2012, p. 2.

[3] Labiste, Bernard, *« Jo Pilota » Plus d'un siècle de Pelote Basque en Côte d'Argent*, Mérignac : Amicale des Pelotaris de Côte d'Argent, 2018.

[4] Témoignage de Bernard Labiste, entretien réalisé en avril 2018, Haillan, banlieue de Bordeaux.

toute fin des années soixante le groupe de Danse traditionnelle Orai-Bat* a maintenu des rapports amicaux par le biais de la Danse avec des groupes de la région des Tatras en Pologne jusqu'en 1989. Ces relations se traduisent par des échanges, des participations coordonnées à des festivals mais aussi par le partage d'une *autocatégorisation* sur un statut de *minoritaires* voire de la revendication d'une territorialité s'étendant sur plusieurs frontières nationales[1] ; échanges qui ne sont pas passés inaperçus sous le régime soviétique, ce qui provoqua aussi des enquêtes poussées des renseignements généraux français[2]. Néanmoins, Orai-Bat refusera de se produire dans certains de ces festivals organisés par le C.I.O.R.F.F qui imposait des représentations sous « l'étiquette » d'un pays et évacuant de fait la légitimité de la représentativité basque.

5.2. **Superposition identitaire et perspective *locale* dans le processus de *frontièrisation* en valeur.**

Nous ne partageons pas le point de vue de Pierre Sabalo, écrivain basque et auteur d'ouvrages sur la Pelote et les jeux traditionnels basques, qui déclare que jusque dans les années soixante « *rien n'a été touché* » [3] dans les Jeux de Force basque. En effet, la *publicisation* de ces jeux dès 1951 témoigne bien d'une mutation dans les usages d'une part dans la volonté de garder un lien avec une coutume en train de disparaître et d'autre part dans le souhait de marquer une *localité* à l'échelle du village voire du club.

Dès 1951, le festival du village de Saint-Palais qui établit selon nous la première étape d'une institutionnalisation de la Force basque mais incarne aussi des usages en *valeur* des Jeux traditionnels basques non pas à l'échelle du Pays basque ou des provinces comme le permettrait son format mais à travers des identités communautaires locales représentées par les villages. Ce festival très populaire et d'audience nationale ne cherche pas à démontrer une unité du Pays basque avec l'identification des provinces et une forte symbolisation identitaire mais plutôt l'expression d'identités villageoises mises en concurrence dans des Jeux qui représentent un fond culturel et patrimonial commun.

[1] La région des Tatras s'étend sur la Pologne et la Slovaquie.

[2] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[3] Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque.

Ainsi, ce Festival de Saint-Palais qui s'est toujours voulu « *un spectacle de traditions* » [1] se démarque de la logique qui prévaut dans les Fédérations provinciales de Force basque en Iparralde et Hegoalde qui se réunissent depuis trente-neuf ans maintenant dans les « Jeux des sept provinces » déjà évoqués ; les défilés de présentation des provinces y publicisent une identité plus large à l'échelle de l'aire ethnoculturelle du Pays basque. La continuelle présence du curé et l'implication de la paroisse pour l'organisation depuis la création du Festival marque aussi l'engagement en *valeur* pour une ville visant à préserver son lien à une tradition religieuse. Ainsi, même si l'association « Les Mixains » créée en 1930, issue d'un patronage et qui gère l'organisation du Festival, celle-ci reste sous « *l'égide de la paroisse* » [2]. Ttotte Ardohain, curé actuel de Saint-Palais assure la continuité d'une présence symbolique des ecclésiastiques à chaque remise de trophées en étant dans le comité de jury ; il justifie son implication par le fait que « *car cela fait partie de l'âme de Saint-Palais* » [3]

Toutefois, même si le village de Saint-Palais est mis à l'honneur ainsi que les autres villages par leurs équipes respectives, l'appartenance à la communauté basque reste indirectement exposée voire valorisée par l'usage de symboles collectifs comme les foulards, bérets, makila ou le drapeau basque mais aussi par la représentation indirecte des trois provinces du nord par les huit équipes en lice. Jean-Louis Fourcade responsable actuel de l'organisation précise d'ailleurs que si le village de Saint-Palais est mis bien mis en avant dans le festival *:* « *c'est la Force basque "du" Pays Basque tout entier qui est mise à l'honneur* »[4].

Certains clubs de Pelote basque aux ambitions sportives affirmées comme l'Aviron Bayonnais ne cachent non plus leur volonté de poursuivre plusieurs objectifs *:*

---

[1] Témoignage de Jean Louis Fourcade, organisateur du festival de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017 à Saint-Palais., Basse-Navarre.

[2] *Ibid.*

[3] Témoignage de Ttote Ardouin, curé de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017, Saint-Palais, Basse-Navarre.

[4] Témoignage de Jean Louis Fourcade, organisateur du festival de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017 à Saint-Palais, Basse-Navarre.

sportifs par « *l'identité club* » [1] mais aussi plus en *valeur* en perpétuant une « *culture et un patrimoine* »[2] par la pratique de la Pelote notamment dans ses modalités traditionnelles. Alain Betbedere, président de la section Pelote de « l'Aviron » défend donc la présence d'une « commission patrimoine » au sein du club et les projets qui y sont menés comme la participation à la « Route de la Pelote » déjà évoquée, précisant qu'il avait été le premier à proposer l'implication de la ville de Bayonne[3].

Quelle que soit la province, de nombreux autres clubs expriment cette identité composite comme la société de Pelote de la petite ville de Tardets « Atharraztarrak » littéralement « Les gens de Tardets ». Créée en 1954, le nom de cette société dévoile le poids de la *localité* dans l'usage en *valeur* de la Pelote. L'affirmation d'une identité de la commune à travers la Pelote se traduit aussi par l'engagement de toute la population et de joueurs de haut-niveau « *exilés sur la côte* » [4] qui restent mobilisés pour « *le maintien du club de Pelote à Tardets* »[5]. Cependant si l'identité de la ville est revendiquée, la politique du club participe aussi indirectement à la pérennisation en *valeur* de la singularité culturelle basque par la conscience du « *poids de l'héritage* » [6] et l'expression du danger que représenterait la disparition de certaines spécialités traditionnelles comme le Rebot*, la Main nue* ou le Yoko Garbi* pratiquées au sein du club *:*

« *Si les spécialités traditionnelles disparaissent, c'est une partie de la culture et de la tradition basque qui s'échappe.* »[7]

D'une certaine manière le poids de la *localité* s'exerce aussi sur la nature informelle des groupes de Danse dans les villages et les villes qui ne se constituent qu'à

[1] Témoignage d'Alain Betbedere, président de la section Pelote de l'Aviron Bayonnais. Entretien au siège du club en avril 2016, Bayonne, Labourd.

[2] *Ibid.*

[3] Entretien réalisé le 13 Avril 2016 avec Alain Betbedere, président de la section pelote de l'Aviron Bayonnais.

[4] Selon l'expression de Jean Solanille, président du club. Entretien réalisé en Février 2017, Tardets, Soule.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] Témoignage de Jean Solanille. Entretien réalisé en février 2017, Tardets, Soule.

l'occasion de la fête du village ou pour les grands rassemblements. Ils participent ainsi activement à l'expression unitaire de la Danse traditionnelle basque mais relèvent d'une organisation très occasionnelle et toujours dépendante des manifestations communales.

D'autre part, le découpage en « provinces » du Pays basque donne donc lieu à une superposition des expressions locales de la *frontière* repérable par le processus d'une endo- et exo- attribution catégorielle[1] lorsque les habitants ou originaires des provinces sont désignés ou définis par d'autres ou eux-mêmes à travers des critères spécifiques. C'est le cas des Basques de la province de Soule qui usent d'un idiome et désignent eux-mêmes les non-souletins comme « Manex ». Ici, l'isolement géographique ajouté à la singularité des cultures physiques sert de critères pour une caractérisation externe *:*

« *La Soule est isolée,* […] *et les souletins ont un état d'esprit particulier,* […] *ils ne sont pas partageurs.* »[2]

Mais cette *imputation ethnique* s'étend aussi entre le Pays basque nord et sud dans les représentations. Au cours des entretiens que nous avons menés, les provinces du sud du Pays basque sont presque toujours désignées par « *l'autre côté* » ou « *ceux de l'autre côté* » renvoyant explicitement à la différence marquée par la chaine pyrénéenne et l'appartenance nationale française et espagnole.

Comme nous l'avons déjà indiqué, les Mascarades renaissent en Soule à la fin des années soixante-dix par une prise de conscience de certains acteurs ayant le sentiment d'une perte des coutumes dansées. Ce renouveau mû par un militantisme culturel qui englobe le Pays basque fait aussi le jeu des identités locales notamment en perpétuant la tradition du « Branle » ou « Bralia », Danse en chaîne qui réunit les danseurs de la Mascarade mais aussi danseurs du village accueillant. Lors du rapprochement des deux communautés de Danseurs, tout l'enjeu consiste à garder en forme le Branle et à résister aux assauts des Danseurs locaux ; mise en scène qui recrée et symbolise les identités

[1] Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart parlent de « dialectique exogène/endogène ». Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité »,* 2012, *op. cit.,* p. 159.

[2] Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque.

communautaires villageoises souletines. D'autre part, certains acteurs du renouveau des Mascarades comme Dominique Agergaray - ouvrier et organisateur de la Pastorale des femmes « Chimène » à Tardets en 1979 - conscientisent leurs actions en affichant leur volonté de conserver des coutumes pour « *démontrer qu'on est Basques* »[1] en reversant les bénéfices de certaines Pastorales aux Ikastola ou à des associations qui prennent en charge les réfugiés[2] comme « Anai Artea » créée en 1970 et toujours active en 2019.

Cette superposition identitaire demeure très consciente chez les Basques impliqués dans le réseau associatif des cultures physiques basques tels Nicole Lougarot et Michel Etxecopart acteurs reconnus dans le champ de la Danse traditionnelle souletine par le biais de leur association « Abotia » avec laquelle ils créent et exportent des spectacles[3]. Ils expliquent qu'ils représentent à la fois leur village[4] situé en Haute-Soule par rapport à la Basse-Soule mais aussi la Soule par rapport aux autres provinces lorsque le spectacle est joué à Bilbao et bien sûr le Pays basque dans son ensemble quand il est produit dans une autre région française. Toutefois, si l'identité du village reste toujours très forte, elle s'inscrit désormais dans une démarche collective de réappropriation qui conscientise les acteurs à l'échelle de la province comme en témoigne l'augmentation du périmètre d'expression et de mobilisation des Mascarades qui s'étend dès 1982 à toute la Soule. L'identité souletine se situe également indirectement ou directement dans l'expression nationaliste dont la formulation politique éveille les consciences des Souletins à une Nation basque comme le prouve l'évolution des sujets des Pastorales[5] qui depuis les années soixante-dix ont adopté des thèmes relatifs à l'autonomie basque ou aux grands hommes de l'histoire basque comme Iparagirre, Augustin Chaho ou Antoine d'Abbadie d'Arrast.

---

[1] Témoignage de Dominique Agergaray. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[2] *Ibid.*

[3] Entretiens réalisés à leur domicile en Février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule

[4] *Ibid.*

[5] Fourquet, François, « La mascarade d'Ordiarp », *Bulletin du musée Basque,* n°129, 1990, p. 118 ; Haritschelhar Jean, « La Pastorale souletine : une tradition renouvelée », *Bulletin du Musée Basque*, n° 127, Bayonne, 1990, pp.1-7.

L'expression de la province par le biais de la Danse traditionnelle s'observe et se construit également par son processus de fédéralisation et notamment par la création d'une Fédération souletine de Danse traditionnelle en 1972, Xiberoko Zohardia*. Fondée par Jacques Larrondo[1] cette Fédération, toujours active, sert de support financier, matériel et humain aux groupes de Danses souletins en formant et en accompagnant des moniteurs dans les villages et en remobilisant les plus anciens[2] dans une dynamique de transmission. Cette Fédération se surajoute, sans s'y opposer, à la Fédération de Danse traditionnelle du Pays Basque nord, I.D.B*, et témoigne du sentiment d'appartenance et d'attachement au Pays basque considéré dans son ensemble. Ce lien sera jugé trop modéré et pas suffisamment mis en valeur par certains membres plus jeunes et plus Abertzale* souhaitant un engagement politique et identitaire[3] d'avantage prononcé. Ils provoqueront une scission en 1990 qui donnera naissance à la deuxième Fédération souletine, Aintzindariak* du nom des cinq principaux danseurs des Mascarades. Jean Bordaxare, à l'origine de sa création, confirme que cette Fédération vient d'une prise de conscience collective et superpose identité Basque et souletine *:*

« *L'imposition d'une histoire par la France alors que comme Basques nous avons une culture, une racine, une histoire et une langue que nous voulons garder* […] *car le sentiment de domination de l'Espagne et de la France est très fort ici* [en Soule]. »[4]

Aintzindariak cultive également cette asymétrie culturelle souletine en organisant depuis 1995 une fois par an et dans un village différent « Jauzien Eguna », un rassemblement de Danses uniquement souletines qui reprend le principe[5] des Mascarades

[1] Son fondateur mentionne également le rôle important joué par la communauté Basque de Pau qui a permis d'entretenir le savoir-danser Souletin en faisant participer des souletins aux fêtes basques de la ville.

[2] Témoignage de Jacques Larrondo. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[3] Confirmé par Jean Bordaxare, président du bureau et Michel Etxcopart. Entretiens respectivement en avril 2017, Mauléon et Gotein-Livarrenx, Soule

[4] Témoignage de Jean Bordaxare. Entretien en avril 2017, Mauléon, Soule.

[5] Témoignage de Yoann Etxebest, « Sauts et pas souletins, historique de Jauzien Eguna », archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 1406.

avec des barricades le matin et des défis lors du Branle* l'après-midi créant des espaces de rencontre et d'échange tout en participant au mouvement général de reconnaissance de la culture basque en adhérant à I.D.B et à l'Institut culturel basque et en prônant elle aussi l'usage d'un Euskara unifiant dans les cours de Danse ou dans ses assemblées générales[1].

6. Synthèse générale sur les usages en *valeur* et leur influence sur la *frontière.*

Les cultures physiques traditionnelles depuis la fin du XIXème font assurément l'objet d'usage en *valeur* par les Basques et deviennent des marqueurs essentiels de la *basquité.* Elles témoignent autant qu'elles participent à l'établissement d'une *frontière* dont les trois registres écologiques permettent d'évaluer l'intensité de leur mobilisation. Si les cultures physiques relèvent d'un milieu technique et d'usages en *coutume* elles sont mises au service d'une volonté d'affirmation de la singularité ethnoculturelle basque par une conscientisation des Basques sur leur différence. Celle-ci nait du sentiment réel ou supposé d'une disparition d'éléments culturels, ainsi qu'à l'influence de l'affirmation nationaliste - principalement du Pays basque sud - et de l'acculturation française. Dès lors, des processus militants de mise en scène par *publicisation* des cultures physiques apparaissent dès la fin du XIXème siècle par le biais des Fédérations, des associations ou de groupes informels. Les manifestations transprovinciales vantant un Pays basque unifié concernent les trois pratiques physiques étudiées et participent symboliquement, concrètement et collectivement à l'expression concrète de la *frontière.* Si ces processus se retrouvent tout au long de la période, ils restent soumis à des variations à l'image de leur amplification dans les années soixante sous l'effet d'une reculturation militante très largement partagée et d'un « deuxième » nationalisme.

Ces usages en *valeur* - qui ne se rapportent pas uniquement à des engagements politiques ou idéologiques marqués ou affichés - reposent sur des processus

[1] Sans omettre toutefois de faire traduire les bilans annuels pour assurer sa diffusion.

hypomnésiques de sauvegarde consistant à retrouver, réactiver et pérenniser des techniques érigées au rang de *tradition* et fixées en tant que symboles identitaires.

La *frontière* trouve également sa consistance dans le poids de sa *localité* et de ses *délocalisations*. Les engagements en *valeur* des Basques pour perpétuer une culture matérielle en tant que patrimoine ethnomoteur se retrouvent à l'échelle des communes ou des provinces dans lesquelles les identités locales se surajoutent à celle d'une basquité unifiante. Enfin, les actions menées par la communauté basque en dehors du périmètre géographique des trois provinces participent au maintien du processus de frontièrisation précisément à travers les dynamiques associatives et l'usage militant des cultures physiques traditionnelles.

Chapitre 4 :
Usages en *finalité* des cultures physiques traditionnelles en Iparralde* depuis la fin du XIXème siècle.

1. Des projections en *finalité* des cultures physiques traditionnelles et sportives basques.

Si nous avons vu que les Danses, Pelote basque ou Jeux traditionnels témoignent d'une fonction en *coutume* liée à l'héritage et d'une autre en *valeur* ou en *communalisation*[1] relative à leur charge identitaire, ces cultures physiques font l'objet également d'usages en *finalité*[2] qui tendent à les détacher de leur lien ethnique. Ce processus qui réduit *l'épaisseur* de la *frontière* trouve son origine et ses matrices à la fois dans la consolidation de l'état-nation français mais plus encore dans l'avènement d'une *modernité* qui installe une rationalité, une massification et une uniformisation des productions culturelles.

Francis Fukuyama[3] défend la thèse selon laquelle les sociétés modernes se caractérisent par un principe unificateur sur les bases d'un état centralisé et par l'avènement d'une impérieuse efficacité fonctionnelle et rationnelle économique touchant autant l'éducation, l'économie que la culture devenue « *consommation universelle* »[4] notamment par l'interdépendance croissante des sociétés entre elles[5]. Ainsi, l'avènement progressif du primat de l'économie sur la politique et l'autonomisation des pratiques physiques par *sportification* au regard des solidarités communautaires se combinent et se superposent aux stratégies d'homogénéisation des états-nations[6]. Cette double action unificatrice procède aussi de l'installation d'une société de masse par l'affaissement des organisations sociales traditionnelles comme l'église ou les communautés villageoises tout autant que par les mutations socio-économiques affectant le rapport aux mobilités et au travail, avatars d'une révolution industrielle. De plus, la

---

[1] Weber, Max, *Economie et société,* tome premier, 1995, *op. cit*., p. 78.

[2] *Ibid.,* p. 57.

[3] Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, 1996, *op. cit*., p. 15.

[4] *Ibid.*

[5] Cette hypothèse est soutenue également par l'anthropologue Stuart Hall à propos de l'Angleterre. Il soutient que l'interdépendance des économies, cultures et politiques implique l'adoption de principes ou de faits culturels allochtones ou du moins avec lesquels il n'est plus possible de ne pas composer. Hall, Stuart, « Le local et le global : mondialisation et ethnicité », *Identités et cultures. Politique des différences*, 2013, *op. cit.,* pp. 27-93.

[6] Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme* […], 1996, *op. cit*., p. 70.

culture de masse n'apparaît que lorsqu'une société de masse s'empare des biens culturels[1] ce qui advient en France progressivement dans la première moitié du XXème siècle puis s'intensifie dans la seconde accompagnant un mouvement d'hégémonie et d'uniformisation culturelle mondiale des pays industrialisés. Dès lors une *tension* s'établit et se cristallise entre culture minoritaire et majoritaire que confirment les deux traits diacritiques d'une culture de masse selon les historiens français André Burguière et Jacques Revel[2] *:* une culture de consommation plus que de participation qui tire sa légitimité de la loi du marché et une culture qui efface les traits de singularité locale ou sociale. Ces usages culturels globaux témoignent aussi d'un « *genre de vie universel* » [3] par une uniformisation des productions culturelles à laquelle n'échappent pas les cultures physiques et sportives, bien au contraire à mesure que s'impose à l'échelle mondiale des formes de pratiques médiatisées largement soutenues par des « *industries culturelles* » [4] participant directement ou indirectement à une « *érosion des cultures singulières* » [5].

Le sport ou son processus corollaire, la *sportification*, accompagnent une *modernité* largement héritée des Lumières qui associe science, rationalité technique, liberté individuelle et égalité des sujets[6]. Ainsi, le sport, les formes sportivisées des jeux, voire les pratiques dansées contemporaines, véhiculent des principes apparents de neutralité et de seul fonctionnalisme[7] sportif qui prévalent dans les statuts, les discours et les représentations. La *sportification* se repère dans le mécanisme global d'exportation, de spectacularisation, de compétition et d'autonomisation des pratiques sportives ou

---

[1] Arendt, Hannah, *La crise de la culture* […], 2000 (1961), *op. cit*., pp. 265-266.

[2] Burguière, André, et Revel Jacques, eds, *Choix culturels et mémoire*, Paris : Éditions du Seuil, 2000, p. 20

[3] Ricoeur, Paul, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité,* 1955, *op.cit.,* pp. 286-301.

[4] Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, 1999, *op. cit*., p.44.

[5] *Ibid*., p. 78.

[6] Balibar, Étienne, *Des universels* […], 2016, *op. cit*., p.73.

[7] Par fonctionnalisme sportif ou instrumental nous entendons l'usage de la pratique dans sa seule dimension divertissante ou agonistique sans investissement identitaire direct ni mobilisation militante consciente. Voir Arendt, Hannah, *La crise de la culture,* 2000, *op.cit*., p. 266. Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes* […], 2009 (1958), *op. cit*., pp.47-60.

sportivisées par une création de ses propres mémoires, une « mémoire spécifique » [1] et une aspiration à une reconnaissance par des institutions œuvrant au détachement ethnique des pratiquants. La seule dimension fonctionnelle sportive et divertissante semble être tellement répandue désormais que certains Basques impliqués notamment dans les structures associatives de la Pelote interrogent directement son image folklorique beaucoup trop associée à des offices de tourisme ou à des supports publicitaires sans que les clubs n'en tirent aucun avantage financier ni de visibilité sportive[2].

Paradoxalement les compétitions dans le cadre de tournois nationaux, mondiaux ou olympiques qui donnent à voir une communauté des nations[3] participent de fait à leur renforcement au détriment des minorités sub-nationales et peuvent même être perçues comme une forme *d'ethnicité* selon Stuart Hall[4] en mettant en avant les logiques rationnelles qui nourrissent un mode de vie, un *socius occidental.* De même, l'appartenance à des structures institutionnelles reconnues et financées par l'état comme des associations ou des Fédérations contribue à une intégration et une unification du territoire national auxquelles les cultures physiques traditionnelles doivent se soumettre pour exister dans le jeu concurrentiel des pratiques physiques et se perpétuer dans le temps.

L'enjeu pour comprendre comment ces logiques de standardisation et d'homogénéisation traversent et conditionnent les cultures physiques traditionnelles repose sur l'analyse de leurs usages, transformations et trajectoires à partir des critères qui définissent exactement le processus de *modernité*. Nous avons essayé de montrer comment celui-ci dans une perspective historique demeure consubstantiellement lié à l'affirmation des états-nations, aux mutations industrielles et économiques en se caractérisant par une rationalisation et bureaucratisation, une sécularisation, des

---

[1] Prochasson , Christophe, « Vers la civilisation des loisirs» dans Burguière, André, et Revel Jacques, éds*., Choix culturels et mémoire*, 2000, *op. cit.,* p. 224. Voir aussi Jeu, Bernard, « Un panthéon des divinités sportives » dans Hubscher, Ronald, *L'Histoire en mouvements* […], 1992, *op. cit.,* pp. 432-439.

[2] Propos tenus par le responsable du club « Agiantzak » de la ville de à l'occasion de l'assemblée général de la Ligue de Pelote basque du 31 Juin 2016. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] Boli, Claude, éd., *Les jeux Olympiques* […], 2008, *op. cit*. Boniface, Pascal, *JO politiques* […], 2016, *op. cit.*

[4] Elias, Norbert, *La société des individus*, Agora, Paris : Fayard, 2016.

spécialisations et par la promotion d'une performativité à plusieurs échelles. Mais une seconde *modernité* ou une modernité « tardive », définie par Zygmunt Bauman comme « *liquide* »[1], affirme toujours plus le primat de l'individu[2] par une culture du choix et la célébration de son autonomie qui se traduit par un mode de vie désengagé et instrumental[3]. Ainsi, l'individu moderne par un détachement des structures traditionnelles et communautaires se définirait désormais moins par rapport à ses appartenances culturelles et ethniques mais certainement plus par sa participation sociale et politique à la vie de la cité et surtout par son souci de consommer comme preuve de son intégration à la société[4]. Ainsi, le nouveau temps dégagé pour les loisirs et le rapport de l'individu à la consommation de biens culturels impactent les activités physiques à de nombreux niveaux *:* accomplissement de soi, souci de performance et de santé qui participent d'une *liquidité* des actions sociales tout en répondant à des principes très rationnels, caractéristiques de la *modernité*.

Les cultures physiques traditionnelles basques ne constituent pas des ensembles déterminés et caractérisés par une fixité pré-moderne ; analysées au prisme de leurs usages elles témoignent bien évidemment des transformations de la société contemporaine française sur plus d'un siècle qui influent sur la portée identitaire de la communauté basque. Soumises aussi à des phénomènes de disparition et de mutation elles s'inscrivent différemment dans le *paysage mental*[5] des basques notamment par l'adoption d'attributs acculturateurs de la *modernité*. Il s'agit ici de considérer la diminution de l'empreinte ethnoculturelle en repérant dans les usages des trois cultures physiques traditionnelles basques les inflexions en *finalité* induites notamment par les attributs

---

[1] Bauman, Zygmunt. « Identité et mondialisation », *Lignes*, vol.6, nº 3, 2001, pp.10-27, p. 17. Voir aussi du même auteur : *La vie liquide*, Paris : Pluriel, 2013.

[2] Et qui paradoxalement ne se départit pas de l'avènement d'une société de masse. Cette double caractérisation a été mis en évidence, entre autres à travers l'exemple du sport moderne par Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman dans « Exercices du corps, entre masse et individu », *op.cit.,* 2008.

[3] Taylor, Charles, *Les sources du moi* : *la formation de l'identité moderne*, Paris : Éditions du Seuil, 1998, p. 623.

[4] Cette définition de l'individu moderne de Zygmunt Bauman rejoint aussi les perspectives de Michel Wieviorka notamment dans *La différence* : *identités culturelles* […], 2006, p. 139.

[5] Arjun Appadurai parle « *d'ethnoscape »*. Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme* [...], 2015, *op. cit.,* pp. 91-115.

relevés par les importants travaux de l'historien américain Allen Guttmann[1] sur la nature des sports modernes. Dans une perspective analytique sur les liens entre pratique physique et modernité il met en évidence la façon dont le sport s'inscrit dans un processus historique et véhicule des principes qui définissent les sociétés industrielles contemporaines. Il retient ainsi sept critères constitutifs des sports modernes[2] *:* la bureaucratisation, la quantification et la quête de records, l'égalité, la spécialisation, la sécularisation, et la rationalisation notamment par codification. Toutefois, nous rejoignons l'anthropologue français Sébastien Darbon[3] pour dire qu'il oublie, étonnamment, de préciser que les sports ont développé des espaces et des temps spécifiques leur permettant une reproductibilité et une standardisation que l'on peut observer aussi dans les transformations et les fonctions des techniques et du matériel utilisés. D'autre part, ses choix de pratiques évacuent d'autres activités physiques appartenant notamment au domaine artistique comme les Danses qui interrogent aussi la *modernité* en s'avérant perméables aux logiques de *sportification* et d'homogénéisation voire en adoptant des modes de fonctionnement des sports modernes.

En la déclinant, nous reprenons donc cette critérisation pour analyser la façon dont ce processus global affecte l'*épaisseur* de la *frontière* en procédant toujours ici par une approche locale et empirique[4] tenant compte des représentations des basques eux-mêmes mais aussi par ce qui relève d'une production discursive des justifications concernant leur volonté d'ouverture de *leurs* pratiques et leur nécessaire adaptation aux logiques de spectacularisation et de performance. Cette démarche se complète par le repérage des appartenances multiples, la poursuite de *méta-valeurs* comme la citoyenneté et les inflexions des usages en termes de détachement des coutumes, d'abandon de certaines spécialités traditionnelles au profit de modalités plus réduites et lisibles. Enfin, l'étude de la standardisation de ces pratiques physiques permet d'observer les effets d'une

---

[1] Guttmann, Allen, *Du rituel au record : la nature des sports modernes*, 2006 (1978), *op. cit.*

[2] *Op. cit.*, p. 86.

[3] Darbon, Sébastien, *Les fondements du système sportif* : *essai d'anthropologie historique,* Paris : L'Harmattan, 2014, p.17. Ces deux critères ont par contre été bien mis en évidence par Roger Chartier et Georges Vigarello dans « Les trajectoires du sport. Pratiques et spectacle », *Le Débat*, 1982/2, n° 19, pp. 35-58.

[4] Que Jean Pierre Warnier appelle de ses vœux concernant l'analyse globale du processus de mondialisation culturelle, *La mondialisation de la culture*, 1999, *op. cit.*, pp. 97, 109.

reproductibilité qui dépasse le cadre du village, de la province voire du Pays basque tout entier et qui consciemment ou inconsciemment fait diminuer *l'intensité* de la *frontière.*

2. La Pelote basque, les ambitions sportives et universelles d'une pratique physique régionale et coutumière depuis 1921.

2.1. Le processus de fédéralisation *:* une structuration nationale et internationale favorable à un détachement de l'empreinte ethnoculturelle ?

2.1.1. Le rôle de la Fédération française de Pelote basque (F.F.P.B) dans les usages en *finalité* de la Pelote par *sportification* depuis 1921.

Si nous avons vu que la création de la Fédération française de Pelote basque (F.F.P.B.) en 1921 attribuait à la Pelote une dimension ethnique par une forte volonté des dirigeants à l'attacher et à la conserver au Pays basque, le processus de fédéralisation révèle aussi la propension des basques à lui donner tous les attributs d'un sport moderne et notamment celui consistant à l'universaliser[1].

La F.F.P.B. dès les premières années après sa naissance cherche et affiche son désir de s'inscrire dans le réseau institutionnel sportif et administratif français contribuant à détacher la Pelote de sa nature de pratique *située* et caractérisée par une pluralité d'expressions notamment dans des règlements soumis à des interprétations locales[2]. Avant 1914, des initiatives pré-fédérales[3] ont vu le jour au sein de la puissante Union des

[1] L'universalisation est entendue ici comme le processus qui consiste à l'exportation des pratiques mais aussi de participer à la diffusion de valeurs « sportives » rendues inaliénables et transposables comme le respect de l'adversaire, l'entraide, ou une forme de probité qui dépassent les disparités géographiques et culturelles.

[2] Rappelons que la coutume voulait que les joueurs de Pelote s'entendent sur les règles avant de disputer une partie.

[3] *Pilota,* n°2, avril 1970, p. 2.

Sociétés Françaises des Sports Français[1] (U.S.F.S.A.) pour organiser des championnats à Main nue en place libre et au Grand chistera puis dès sa création en 1921 et pour asseoir son contrôle sur le jeu de Pelote et assurer la diffusion de sa pratique sur le plan national, la Fédération met en place six comités régionaux[2]. Ainsi, en plus de se constituer en tant qu'instance fédérale, la Pelote basque intègre le Comité national des sports[3], le Comité consultatif d'éducation physique et sportive dans l'enseignement et conclut un traité d'entente avec la Fédération gymnastique et sportive des patronages de France en 1924. Cette intégration au maillage institutionnel sportif français se double d'un contrôle sur les règlements et leur application qu'elle souhaite le plus strict possible comme en témoigne la revue *Gure Herria*, toujours en 1924, dans laquelle la F.F.P.B. rappelle l'étendue de ses prérogatives sur le jeu et projette ses ambitions hors du Pays basque *:*

« *La FFPB est une institution qui se consacre au développement des Jeux de Pelote parmi la jeunesse française* […] *elle exerce son contrôle sur les organisations sportives dignes de ce nom* […] *elle peut accorder, dans certaines circonstances, son patronage à des organisations particulières à la condition que ses règlements soient appliqués, que les juges soient agréés par elle* […] *tout adhérent à la FFPB est censé connaître les statuts et règlements sportifs.* »[4]

Les années vingt confirment donc la politique d'expansion de la Fédération d'étendre ses missions et la pratique de la Pelote sur l'ensemble du territoire français et

[1] Le projet coubertinien repose sur la volonté d'inscrire les pratiques physiques dans un modèle intégré de type fédéral mais aussi en prônant des valeurs liées à la valorisation d'un individu moderne capable d'initiative et d'adaptabilité. Voir notamment Clastres, Patrick. « Inventer une élite : Pierre de Coubertin et la « chevalerie sportive » », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 22, n° 2, 2005, pp. 51-71.

[2] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. Assemblée constitutive en 1921, Cote 83 J 1. Les six comités sont celui des Landes, du Béarn, de Bigorre, de la côte d'argent, de Paris et des Pyrénées. Trois autres comités sont en cours de formation à cette date : celui du Littoral, du Centre et du Périgord.

[3] Organisme créée en 1908 et chargé de représenter les fédérations sportives auprès du pouvoir politique.

[4] Anonyme, « La Fédération française de Pelote basque », *Gure Herria*, 1924, pp. 308-314, p.309.

notamment à Paris et à Bordeaux comme le souhaite Jacques de Saint-Pastou[1] lors des assemblées générales ou des congrès de la F.F.P.B. C'est d'ailleurs le cas en 1926 à l'occasion d'un congrès pour saluer la mémoire d'un membre fédéral, Camille de Rocca-Serra, ou à travers les actions en faveur du développement de la Pelote dans le milieu universitaire français et notamment à Bordeaux *:*

« *Nos moyens peut-être limiteront notre action mais nous réussirons car en deçà ou au-delà de la Bidassoa et des océans, nous y mettrons tout notre cœur.* »[2]

Cette volonté d'exportation de la Pelote et de la mainmise fédérale sur les pratiques n'alla pas sans réaction et en 1926 Jean Ybarnégaray, premier président de la F.F.P.B. mentionne lors d'un congrès fédéral[3] les courriers reçus de la part de basques s'offusquant de ces perspectives nouvelles sur un jeu qui semble leur échapper. En guise de réponse et pour justifier les décisions de la Fédération notamment en termes de réglementation et de délocalisation il invite, pour tirer profit de sa présence à ce congrès, Léon Dongaitz, joueur professionnel basque célèbre et jouissant d'un grand respect en Iparralde. Jean Ybarnégaray va citer en exemple son professionnalisme « *raisonnable* » [4] et son accord tacite pour la mise en place de règlements fédéraux tout en rappelant ses origines et sa simplicité, gages d'une Pelote et d'un territoire attachés à « *la vieille tradition basque* »[5] *:*

[1] Vice -président de la FFPB*.

[2] Déclaration de Jacques de Saint Pastou lors de la présentation du rapport moral de la FFPB en 1928. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque Cote : 83 J 4. Voir annexe 37, pp. 67-69.

[3] Congrès de la FFPB le 5 septembre 1926, rapport moral. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. Cote : 83 J 4. Voir document annexe 38, pp. 70-76.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

« *Il vient d'Urrugne où on a toujours tenu comme principe l'indépendance et où le fait du règlement paraît comme une évidence* […] *et vous dit : moi aussi je suis avec vous mon cœur, mes sympathies vont à la Fédération*. »[1]

Un peu plus tard ce contrôle « national » se confirmera sous le régime de Vichy notamment à travers les actions du très directif Commissariat général à l'éducation et au sport[2] (C.G.E.G.S) qui imposera une mainmise stricte des actions fédérales précisément par une supervision des associations et une centralisation de documents à présenter au siège social sur réquisition du C.G.E.G.S ou encore en se désignant comme seul organisme légitime pour attribuer le statut de « membre d'honneur » de la Fédération. Ainsi, et même si la Pelote est reconnue par le gouvernement de Vichy comme « sport régional » elle reste assujettie à sa politique centralisatrice et à ses priorités nationales en terme d'éducation sportive pour la jeunesse comme l'atteste un courrier du commissaire général au sport *:*

« *Pour tenir compte de la légitime estime du sport de Pelote basque dans le sud-ouest de la France, j'ai décidé de faciliter et subventionner dans vos départements la création des aménagements nécessaires à la pratique de ce sport sous la réserve expresse que les installations scolaires d'éducation physique* […] *conserveront en toutes circonstances une priorité absolue d'exécution.* »[3]

De même, les courriers concernant les parties de Pelote internationales organisées sous l'occupation témoignent du rattachement systématique du Pays basque aux deux états-nations espagnols et français, les basques étant invariablement nommés comme «

---

[1] *Ibid.*

[2] Gay-Lescot, Jean-Louis, *Sport et éducation sous Vichy (1940-1944)*, Lyon : Presses Universitaire, 1991.

[3] Courrier non signé du commissariat général à l'éducation générale et au sport daté du 05 Mai 1944. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. « Circulaires et correspondances », cote 83 J 50.

basques espagnols »[1] et « *basques français* »[2] voire « *athlètes français* »[3] et les symboles nationaux toujours mentionnés par les officiels, tel le consul général de France en poste à Saint-Sébastien qui évoque la présence « *des drapeaux français et espagnols* »[4] dans la salle de réception après une rencontre en 1943.

La localisation du siège de la F.F.P.B à Bayonne contrecarre symboliquement l'intention affichée des dirigeants fédéraux de présenter la Fédération comme « nationale » lesquels renvoient les lecteurs de la revue *Gure Herria*[5] à des adresses parisiennes pour des demandes de renseignements, précisément au « *Bureau Permanent à Paris* »[6] et « *au siège du Fronton de Paris* »[7]. De même, l'existence de deux comités[8] depuis 1921 au sein d'un même département, le Comité départemental du Pays basque et celui du Béarn, constitue pour certains un frein au développement institutionnel de la Pelote basque et à sa visibilité sportive ainsi que le souligne le représentant de la mairie de Bayonne en Janvier 1988[9] qui demande publiquement la réunion des deux entités pour créer un Comité départemental unique des Pyrénées-Atlantiques. Il justifie sa prise de position par le bénéfice financier que cela représenterait pour la Pelote mais aussi par l'envergure supplémentaire lui permettant d'ambitionner une place plus importante au sein du Comité départemental olympique des Pyrénées-Atlantiques.

---

[1] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. Courrier du 24 Décembre 1943 d'Édouard Harriague, président de la FFPB au commissariat général et aux sports. « Circulaires et correspondances », cote 83 J 50.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. Courrier daté du 20 Décembre 1943 du consul général de France à Saint Sébastien à l'ambassadeur de France, cote 83 J 50.

[5] Cette revue servira de support de diffusion à la Pelote dans les années vingt auprès des élites.

[6] Anonyme, « La Fédération française de Pelote basque », *Gure Herria*, 1924, pp.308-314, p. 309.

[7] *Ibid.*

[8] La Ligue régionale du Pays basque et le comité territorial de Pelote basque sont la même entité. De 1921 à 1976, elle prend le nom de comité pour le perdre en 1976 au profit de « Ligue ». Puis en 2016 c'est de nouveau l'appellation « Comité » qui sera employée pour désigner cette sous-structure fédérale.

[9] Assemblée générale de la Ligue le 31 janvier 1988 à Larceveau. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren. Voir annexe 48, pp. 102-103.

D'autre part, au sein de la Ligue de Pelote du Pays basque qui représente par ailleurs l'entité qui lutte pour la préservation ethnique de la Pelote, des orientations se font jour par l'intermédiaire de son président Adrien Caminot en 1996 pour le renouvellement de son image auprès des jeunes générations et la promotion de nouvelles formes de pratiques qui s'extraient des lieux coutumiers de pratique *:*

« *Il ne conçoit pas que ce sport ne se développe qu'au Pays basque* […]. *Il veut développer l'image de la Pelote chez les jeunes. Imagine, casser les codes par rapport à celle-ci* […] *développer la "Pelote de rue" car il sera difficile de le faire avec les Trinquets.* » [1]

Cette « ouverture » se traduit aussi par l'intégration des féminines dans le champ sportif de la Pelote basque dans les années soixante-dix coïncidant avec la structuration sportive de la pratique. Leur présence constitue donc à la fois un indicateur du processus de *sportification*, dans la mesure où leur entrée dans le monde de la Pelote ne se fait que par ce biais, mais aussi d'une forme de démocratisation de la pratique elle-même. En effet, la *sportification* de la Pelote imposa aux dirigeants d'ouvrir et de généraliser la pratique féminine compétitive avec l'organisation d'un premier tournoi fédéral en 1975 suivi en 1983 par la naissance du premier championnat de France par équipes, lequel contribua à l'extension de la pratique féminine dans le Pays basque intérieur et sera qualifié par *Pilota* de « *symbole d'une libération sociale* » [2]. Mais les joueuses devront attendre 1983 pour que des championnats soient organisés au sein de la Ligue, 1986 et 1987 pour les premières démonstrations en championnat du monde et le droit de concourir dans le cadre de tournois internationaux et enfin 1988 pour avoir l'honneur de faire la couverture de la revue officielle de la Fédération[3].

Certaines joueuses confirment la dimension en *finalité*, purement sportive de leur présence à la Fédération lors de déclarations sur les contraintes vestimentaires imposées

[1] Assemblée générale de la Ligue du 31 Janvier 1996. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[2] *Pilota,* n°72, 1983, p. 22.

[3] *Pilota,* n° 94, 1988.

par le cadre fédéral comme l'évoque Michèle Etcheto, entraîneur des championnes 1987-1988 à Paleta gomme en première série *:*

« *Pourquoi par exemple, la Fédération nous impose-t-elle la même tenue que les hommes ? Nous n'avons pas vraiment de tradition à défendre, nous pourrions apporter un brin de fantaisie et d'innovation pour justement mettre en avant notre féminité* […] »[1].

De plus, cette ouverture de la Pelote basque aux femmes ne donne accès qu'à un nombre limité de spécialités et principalement le Frontennis ce qui ne doit rien au hasard car celle-ci se rapproche du tennis déjà massivement pratiqué par les femmes en compétition dans les années soixante-dix et notamment par les pionnières de la Pelote basque féminine comme Monique Dieudonnée renforçant plus encore le poids de leur demande pour la création d'une Pelote mixte et compétitive. Par ailleurs, Dominique Boutineau président de la F.I.P.B* en 2013 témoigne aussi de toute l'influence du mouvement olympique sur les instances fédérales de la Pelote basque présentant l'ouverture à la pratique féminine comme un impératif pour une reconnaissance par le Comité national olympique[2]. Par ailleurs, la *sportification* de la Pelote offre aux plus jeunes une reconnaissance institutionnelle et une visibilité sportive en instaurant les premières compétitions dans les catégories poussin, benjamin et juniors de Frontennis au sein de la Ligue le 3 septembre 1994 à Mouguerre.

La nécessité de constituer la Pelote en tant que sport moderne impose à la Fédération une visibilité *extra*-territoriale et une ambition universelle sportive qui participe du détachement à une expression trop localisée conduisant même des responsables fédéraux et des présidents de clubs à s'interroger sur l'utilité d'une dénomination « basque » à la Pelote. Ces questionnements ont eu cours au sein de la

[1] Témoignage de Michèle Etcheto, *Pilota,* n° 94, 1988, p.14.

[2] Témoignage de Dominique Boutineau. Assemblée générale de la Ligue du 27 Janvier 2013. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren. Voir annexe 39, p. 77.

F.F.P.B. lors de discussions informelles en marge des assemblées générales[1] en 2012 et 2013 et témoignent des tensions auxquelles est soumise la Pelote *:* nécessité « d'ouverture » induisant une perte d'identité ou bien maintien d'un périmètre régional par la référence ethnique. Cette tension s'exerce aussi sur la Fédération espagnole qui a décidé à l'initiative de son président Garcia Angulo en 2010 de franchir le pas en retirant le mot « basque » qui ne mentionne désormais que l'origine « espagnole » [2] dans son appellation.

Le propre de l'action de tout dirigeant fédéral se concentre dans la recherche d'une pérennisation du système en rassemblant le plus grand nombre de licenciés pour « exister » dans le concert national et international des fédérations sportives et obtenir une reconnaissance institutionnelle auprès de leur ministère. Le président actuel de la F.F.P.B. Lilou Echeverria, 66 ans, souscrit à cette politique du grand nombre et à l'impérieuse nécessité d'un équilibre budgétaire qu'il évoque immédiatement lors des entretiens[3]. Ancien joueur de haut-niveau, Lilou Echeverria traduit également et explicitement la volonté de la grande majorité des acteurs de la Pelote basque de faire reconnaître la Pelote comme « *un sport à part entière* » [4] et en ce sens, il souhaite que soient reconnus le sérieux, la grande rigueur et la constance des entraînements nécessaires pour pratiquer la Pelote en compétition, qualités négligées par l'image d'une pratique par trop associée aux démonstrations estivales et au loisir sportif informel *:*

« *Nous sommes restés catalogués comme un sport régional et folklorique et je lutte contre ça.* »[5]

Il reconnaît également les discussions toujours très vives concernant le nombre de spécialités notamment lors des Assises de la Pelote en 2013 et la nécessité de centrer les

[1] Témoignage de Michel Sedes, membre de la FFPB et dirigeant du club de Saint-Jean-de-Luz. Deuxième entretien au siège de Luzean*, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[2] Federación española de Pelota.

[3] Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

priorités fédérales sur certaines spécialités porteuses en terme de *spectacle* comme la Cesta Punta. De même, il envisage de massifier les événements sportifs en regroupant les finales des spécialités internationales et en rassemblant celles de la Grande semaine en lieu unique pour développer plus encore l'événement et pour « *que les médias s'y retrouvent* » [1]. Enfin, Lilou Echeverria confirme et cautionne la politique d'ouverture de la Fédération à des pratiquants non-basques pour amplifier l'audience de la Pelote en France, cette mention sur l'appartenance ethnique des joueurs prouvant le besoin persistant de justification face à des résistances internes mais aussi externes sur l'ouverture de la Pelote *:*

« *L'idée est de dépasser nos frontières et assurer un développement dans tout le pays car la Pelote ne nous appartient pas* […] *des gens qui n'ont pas le sang basque peuvent très bien y jouer.* »[2]

Cette ouverture s'observe aussi au sein des commissions fédérales comme la « Commission tradition » dont on pourrait supposer qu'elle ne soit composée que de Basques animés par une volonté de fixer les pratiques dans une *tradition*. Pourtant en 2017 Jacques Schneider d'origine parisienne et installé dans les Landes à Hossegor intègre cette commission sans avoir de passé de joueur lié à la Pelote mais en tant que dirigeant d'un club situé hors du Pays basque et dont la présidence affiche nettement sa politique sportive en se prononçant nettement contre « *l'emprise Basque sur le jeu* » [3]. La présence de Jacques Schneider dans la Commission tradition de la Fédération basque peut surprendre dans la mesure où il s'inscrit également dans une stratégie lui aussi d'universalisation de la Pelote et souhaite la faire sortir de « *l'univers basco-franco-hispanique* » [4] tout en annonçant qu'il va « *militer pour que la Fédération ait une antenne*

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Témoignage de Julien Moresmau, président du club Hossegor et joueur de haut-niveau. Entretien réalisé en avril 2017, Hossegor.

[4] Témoignage de Jacques Schneider, dirigeant du club de Pelote d'Hossegor. Entretien réalisé au siège du club en avril 2017, Hossegor.

à Paris » [1]. Il estime - à juste titre - que les pays anglo-saxons ont été trop négligés dans la politique de développement des Fédérations française et internationale de Pelote, condition nécessaire pour ambitionner un avenir pérenne de la pratique dans le mouvement olympique. Ce rapprochement, principalement vers les Anglo-saxons, pourrait se traduire toujours selon Jacques Schneider par la mise en place d'une stratégie fondée sur des échanges mêlant pratique sportive et tourisme avec la promotion des atouts régionaux mais dans leur aspect « *folklorique* » [2] notamment en matière de gastronomie. L'aspect formel et l'image « *traditionnelle* » [3] conviendrait selon lui aux valeurs véhiculées par les sports d'origine anglo-saxonne notamment par le blanc des tenues, l'interdiction de répondre aux arbitres ou la valorisation d'une correction dans le comportement lors des parties par l'attribution du prix « Plaza Gizon ». Ce prix récompense les joueurs ayant prouvé autant leurs qualités techniques que celles de loyauté et de courtoisie rappelées dans la « Charte du pilotari » du Comité régional de Pelote du Pays basque qui stipule que « *le licencié doit respecter les règles de base de tout sportif* » [4] témoignant là aussi de l'adoption de valeurs universelles défendues par toutes les institutions sportives. On retrouve explicitement cinq valeurs cardinales *:* fraternité, loyauté, recherche de l'effort, respect, solidarité. Elles-mêmes précisées elles rappellent la place centrale de la règle et de l'œcuménisme sportif *:*

« *La Pelote est un jeu défini par des règles, sans lesquelles il n'est pas de compétition sincère. Le respect absolu de la règle est la condition de l'égalité des chances entre les compétiteurs et peut seul garantir qu'à l'arrivée, le résultat se fonde uniquement sur la valeur. Tant la lettre que l'esprit de la règle doivent être respectés.* »[5]

« *La Pelote unit les personnes dans l'effort, quelles que soient leurs origines, leur niveau social, leurs opinions ou leurs croyances. Elle est école de tolérance, de solidarité,*

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] https : //comite-Pelote-basque.eus/charte-du-pilotari/

[5] *Ibid.*

de facteur de rapprochement humain et aussi un formidable outil d'émancipation et d'intégration sociale. »[1]

2.1.2. Une Pelote de vocation fédérale internationale depuis 1930.

Les Basques français furent à l'origine de la création de la Fédération internationale de Pelote basque (F.I.P.B) dont l'acte de fondation fut signé à Buenos Aires[2], en Argentine, avec le soutien des Fédérations Espagnole et Argentine. La Pelote se dote donc d'une structure internationale à l'initiative de Jean Ybarnégaray qui votera les statuts définitifs le 2 Mars 1930 à Espelette en France et il prendra la tête de la Fédération jusqu'en 1946. L'objectif de la F.I.P.B est sans ambiguïté *:* celui de donner une assise internationale et sportive à la Pelote en l'installant dans le jeu unificateur des relations interfédérales. Dès lors, le lien ethnique de la Pelote paraît s'affaiblir au profit d'une logique sportive et œcuménique dans laquelle se renforce la représentation des états-nations. Les premiers statuts[3] de la Fédération affirment précisément la prégnance de l'ambition sportive de l'institution dans l'article 2 de ces principes fondateurs *:*

« *a) Respect mutuel des Fédérations affiliées à la F.I.P.B. [...] b) Règlement sportif.* »[4]

Outre le fait que l'Euskara n'a pas été retenue comme langue officielle[5] à la différence du Français et de l'Espagnol, langues « nationales » des pays affiliés, la

---

[1] *Ibid.*

[2] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. « Statuts », cote 83 J 110.

[3] Reportés in extenso en 1946 dans l'ouvrage de Luìs BombÍn Fernández, membre du comité directeur de la Fédération internationale, *Historia ciencia y código del juego de pelota,* Barcelone : éditions Laura, 1946.

[4] *Ibid.*

[5] Là aussi, les statuts sont reportés in extenso par Édouard Harriague dans son article concernant « L'histoire de la Fédération internationale de Pelote Basque » dans Bombín Fernández, Luis et Rodolfo Bozas-Urrutia, *El gran libro de la pelota* : *deporte universal*, Madrid : s.n., Tome 1, 1976., pp.103-107, p. 104.

Fédération dans ses « *objets*[1] » inscrits dans l'article 4 de ses premiers statuts, écarte sans détour un attachement ethnique ou toute dimension politique *:*

« *La FIPB s'occupe exclusivement de la Pelote basque du point de vue sportif, de l'organisation et de la règlementation des compétitions mondiales des amateurs et professionnels.* »[2]

Ces principes furent à la genèse de la création de la F.I.P.B. dès 1929 lors du « protocole de Buenos-Aires » selon le témoignage de Jacques de Saint-Pastou, un des co-fondateurs de la Fédération française de Pelote basque, auquel il faut rajouter également l'aspiration à intégrer la Fédération dans le giron olympique *:*

« *Cette Fédération est constituée dans le but de répandre parmi les amateurs du monde, le jeu de la Pelote Basque [...] de réunir sous une réglementation unique tous les pays qui le pratiquent et de participer aux jeux olympiques, consacrant ainsi un nouveau lien d'union et de fraternité sportive.* »[3]

Cette exportation de la Pelote hors de ses bases se retrouve donc dès la naissance de la F.I.P.B. avec une volonté continuelle de ses dirigeants de donner à la Pelote une envergure internationale en atténuant de fait son attache régionale et ethnique *:*

« *Le basque a toujours été universaliste et son sport ne pourra l'être moins ; je n'arrive pas à comprendre ceux qui veulent en faire un sport régional propre seulement*

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

à notre peuple […] *et nous poursuivons aujourd'hui le même but que pour ces grands hommes de 1930 : étendre la Pelote dans toutes les nations.* »[1]

Si des rencontres avaient lieu dès le XIXème siècle entre les joueurs des provinces espagnoles et françaises qui représentaient l'Espagne et la France notamment à l'occasion des « Fêtes de la tradition », la Fédération internationale donna une toute autre dimension en termes de fréquence et d'audience à des parties internationales qui promeuvent les nations plus que les provinces basques. Toutefois, il fallut attendre 1944 pour que soit organisé le premier Championnat « mondial » à Main nue* opposant des représentants de la France et de l'Espagne[2], expérience renouvelée huit ans plus tard en 1952 à Saint Sébastien dans ce qui sera considéré comme les premiers véritables Championnats du monde de Pelote basque.

[1] Allocution de M ; Jesus Iriondo, président de la F.I.P.B à l'occasion du cinquantenaire de la Fédération à Espelette le 2 Mars 1980. Voir *Pilota*, 1980, n° 60, pp. 3-4.

[2] *Pilota*, n°72, 1983, p. 25.

Figure 19 ***: Affiche des premiers championnats « mondiaux » à Main nue organisés par la Fédération internationale de Pelote basque le 16 septembre 1944 à Saint-Sébastien.***

L'instauration des premiers championnats du monde en 1952 à Saint-Sébastien concrétisent le virage sportif de la Pelote mais marquent en même temps pour certains acteurs comme Francis Carricart[1] une pratique vouée de plus en plus à la seule expression sportive *:*

« *Les championnats du monde, c'est la fin de la tradition car il n'y a plus que le sportif maintenant*. »[2]

On trouve également dès 1948 dans les nouveaux statuts de la Fédération internationale et précisément dans l'article 3, la volonté d'établir des relations opportunes entre les différents pays affiliés mais surtout une détermination « *pour unifier les règlements* » [3]. Cette unification impérative pour l'ambition olympique de la Pelote basque s'observe à la fois par sa représentation dans les instances du C.I.O[4] et une reconnaissance institutionnelle en tant que membre du C.N.O.S.F[5] mais aussi par une participation[6] aux épreuves des Jeux olympiques précisément dans les éditions de 1900 et 1924 à Paris, 1968 à Mexico et 1992 à Barcelone.

L'intégration aux Jeux Olympiques donne une visibilité à la Pelote hors du Pays basque notamment par l'édification d'espaces dédiés comme le Fronton « Chiquito de Cambo » construit à Paris entre Boulogne et le XVIème arrondissement[7] pour les olympiades parisiennes en 1924 mais elle induit et conditionne une diffusion la plus large

[1] Entraîneur de Pelote dans le village d'Espelette, ancien « maniste » de haut-niveau et attaché à une Pelote basque traditionnelle. Toussaint 2014.

[2] Témoignage de Francis Carricart, entraîneur de Pelote dans le village d'Espelette, ancien « maniste » de haut-niveau et attaché à une Pelote basque traditionnelle. Entretien réalisé en novembre 2015. Espelette, Labourd.

[3] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. « Statuts de la FIPB », article 3, 1948, cote : 83 J 110.

[4] Comité international olympique.

[5] Comité national olympique du sport français.

[6] Les trois dernières participations l'ont été en tant que sport de démonstration.

[7] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, « Correspondances », cote : 83 J 119.

possible de la Pelote basque - dans cinquante pays et sur trois continents - et la nécessité d'une visibilité toujours plus grande par simplification des spécialités et de leur nombre.

2.2. **L'autonomisation sportive et la structuration des modes de transmission des pratiques en *coutume* de la Pelote basque depuis 1921.**

Les approches socio-historiques de Jacques Defrance[1] dévoilent le processus consistant à établir progressivement le sport au XXème siècle comme une entité sociale propre et autonome avec ses propres catégories, valeurs et impératifs compétitifs induisant une « *décommunautarisation* »[2] et contribuant donc dans notre cas à un détachement de l'empreinte ethnique et socioculturelle basque. Cette analyse peut se compléter par les sept *indices* énoncés par Allen Guttmann définissant et situant les cultures physiques comme sports modernes[3] mais aussi par les mutations des modes de transmission coutumiers, la sélection de spécialités et les transformations des espaces et du matériel.

La Fédération française de Pelote basque impose une standardisation qui annihile ou tend à faire disparaître les pratiques coutumières qui symbolisent la diversité culturelle basque comme les défis lancés par les joueurs entre eux et qui ont longtemps prévalu pour l'organisation des parties de Pelote dans les villes et villages basques avant la structuration fédérale. La mise en place de championnats, l'imposition des calendriers et la multiplication par la Fédération semble être incontestablement à l'origine du déclin des paris[4] autre élément de pratique coutumière. L'assemblée constitutive de la F.F.P.B* et ses premiers statuts en 1921 mentionnent sans ambages la politique fédérale à venir sur

[1] Defrance, Jacques, « L'autonomisation du champ sportif. 1890-1970. », *Sociologie et sociétés*, vol.27, n° 1, 1995, pp. 15–31

[2] Defrance, Jacques, « La politique de l'apolitisme. Sur l'autonomisation du champ sportif », *Politix*, vol.13, nº 50, 2000, pp. 13-27, p. 23.

[3] Guttmann, Allen, Du rituel au record […], 2006, *op. cit.*, p. 38.

[4] Hypothèse également de Pierre Sabalo. Entretien en avril 2018, Villefranque.

l'organisation de parties rencontrant le plus de succès notamment sur la base de défis qui mettent en jeu l'honneur des villes et villages *:*

« *La Fédération exercera un contrôle sur les défis et sur les parties mettant en jeu un titre de champion.* »[1]

La structuration de la Fédération se développe fortement après les années soixante par la mise en place d'entités destinées à élargir l'audience de la Pelote en valorisant une pratique de masse tournée vers des logiques de santé et de convivialité mais aussi à promouvoir le sport de haut-niveau pour lui assurer une place dans le concert mondial et très concurrentiel des pratiques physiques compétitives. Le début des années quatre-vingt voit la naissance d'une direction technique nationale (1983), la création d'un brevet d'état premier degré d'éducateur sportif (1983) mais aussi la mise sur pied d'une première section sports-études au lycée Cassin à Bayonne en 1984 et d'un centre d'entraînement et de formation à Bayonne. Cette structuration de la Pelote au service d'une pratique sportive et compétitive permet à la Pelote basque d'être reconnue plus encore par un Ministère de la Jeunesse et des Sports et contribue à la constitution d'un ensemble de cadres techniques qualifiés. Formé selon des modalités retenues par la Commission technique et pédagogique de la Fédération[2], le profil-type du futur titulaire du brevet d'état ne concerne que sa capacité de pré-initiation et d'initiation et ne fait que très peu cas de l'ancrage socio-culturel de la Pelote basque. Ce type de formation témoigne du virage sportif pris par la Fédération pour favoriser dans les années quatre-vingt une pratique de masse, politique assumée par son président Maurice Abeberry qui se félicite de l'action commune et structurante menée en ce sens par la Ligue et la F.F.P.B mais aussi celle « *d'approfondissement et de compétence* » [3] par la mise en place de « *techniciens* » [4] capables d'assurer une transmission sportive. Cette structuration sportive

[1] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote. Assemblée constitutive de la FFPB le 3 Janvier 1921, cote : 83 J 1.

[2] Voir *Pilota* n° 74, 1983, p. 2.

[3] Intervention de Maurice Abeberry lors de l'assemblée générale du 02 Février 1986 de la Ligue. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[4] *Ibid.*

de la Fédération prouve aussi tout le poids d'une normalisation par une uniformisation des techniques et la poursuite d'objectifs sportifs mais témoigne également d'une rupture avec les modes de transmission antérieurs pour certains éducateurs et joueurs de haut-niveau qui estiment que ces formations fédérales destinés aux seuls éducateurs et entraîneurs sportifs « *oublient la tradition* » [1] ne répondant plus qu'à des finalités et des logiques sportives.

Par ailleurs, la mainmise fédérale sur les apprentissages de la Pelote accompagne le désengagement progressif des ecclésiastiques qui formaient le premier « corps » d'éducateurs pour la jeunesse, la disparition des patronages devenant complète au début des années soixante-dix lorsque ces groupements passeront sous un régime associatif à visée purement sportive[2]. Ainsi, « l'Union basque » qui depuis 1924 regroupe les activités sportives des patronages de Bayonne dévoile l'abandon croissant des hommes d'église dans cette structure associative au profit de laïcs et de la seule expression sportive. L'usage en *finalité* de la Pelote au sein de l'Union basque a même entraîné une forme de rejet de la part de certains curés et vicaires qui se sont retirés totalement depuis 2015 après avoir eu le sentiment de perdre la main sur une structure aux missions devenues plus « *suspectes* » [3] à leurs yeux, retrait confirmé par le déménagement de l'Union basque des locaux de l'évêché qui l'abritait jusque-là. De fait l'Union basque ne fonctionne maintenant que « *par activités* » [4] sans politique générale. Elle ne repose désormais que sur la seule vitalité d'un championnat parallèle, à un niveau inférieur à celui organisé par le Comité de Pelote du Pays basque et par une complémentarité officielle. Ce rapprochement avec la Fédération par une harmonisation de ses règlements et l'utilisation du logiciel informatique du Comité pour la distribution des rencontres accompagne la *sportification* de la Pelote et une perte d'identité qui a suscité des réactions de la part

[1] Témoignage de Francis Carricart, entraîneur de Pelote dans le village d'Espelette, ancien « maniste » de haut-niveau. Entretien réalisé en novembre 2015, Espelette, Labourd.

[2] On assiste à la création de clubs par la fusion des anciens patronages à l'image du club de Biarritz : « Biarritzarrak ». Archives privées de Luzean* conservées au siège de l'association. Document daté du 29 Avril 1970.

[3] Témoignage de Germain Esponda dirigeant de l'Union Basque. Entretien réalisé au siège de l'Union Basque, avril 2016, Bayonne.

[4] Témoignage de Michel Etcheto, dirigeant de l'Union Basque. Entretien réalisé au siège de l'Union Basque, avril 2016, Bayonne.

d'anciens joueurs et dirigeants de l'Union basque qui souhaitaient rester dans un système indépendant[1].

L'obligation de résultats sur la scène internationale notamment dans certaines spécialités incitent les clubs du Pays basque français à demander à la Ligue une ouverture et un développement accrus aux modalités de pratique en Mur à gauche largement sous-représentée en Iparralde[2] et une coopération plus active avec la F.F.P.B[3] dans un souci de compétitivité dans ces spécialités à forte résonance internationale, principalement la Cesta Punta. Ces requêtes formulées par exemple en 1997 par le club de Biarritz[4] montrent la tension qui s'exerce pour décentrer les efforts des spécialités de Place libre et en Trinquet, majoritairement pratiquées au Pays basque français, même si le représentant de ce club conçoit qu'elles doivent rester les priorités de la Ligue.

Cet impératif sportif par l'adoption de nouvelles pratiques se traduit également par des représentations dans les différents championnats de clubs appartenant à des ligues différentes. Ainsi, à partir de 1996[5] les championnats de la Ligue du Pays basque s'ouvrent massivement aux clubs de celle du Béarn, échanges réciproques lorsque certains clubs du Pays basque cherchent à figurer dans d'autres championnats devenus très attractifs dans quelques spécialités[6]. La proximité du Béarn couplée à la diffusion et la multiplication des championnats entraîne la « migration » de certaines spécialités emblématiques du Pays basque comme le Rebot* ce qui ne manque pas d'émouvoir quelques personnalités de la F.F.P.B. en 1955 *:*

---

[1] *Ibid.*

[2] Pour rappel « Hegoalde » est le nom donné au Pays basque sud.

[3] *Ibid.*

[4] Vœux du Biarritz A-C à l'assemblée générale de la Ligue du Pays basque du 12 Janvier 1997 à Helette. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren. *« Il serait important de se pencher quand même sur le Mur à gauche qui devrait rentrer dans les priorités »*

[5] Par exemple celle concernant la Ligue du Béarn dans plusieurs spécialités. Assemblée générale de la Ligue le 14 Janvier 1996. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[6] Le club de Chéraute Hoquy demandera notamment à être rattaché à la Ligue du Béarn pour engager des équipes à Paleta gomme pleine en Place libre. Assemblée générale de la Ligue du 3 Février 1991. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

« *Pourquoi faut-il qu'une amertume se glisse entre nous, en pensant à ce titre de Rebot, notre jeu ancestral, émigré sous le ciel Béarnais* […] ? »[1].

En plus des défis et des paris déjà évoqués, la dimension sportive de la Pelote basque transforme aussi certains rôles qui contribuaient également à la spécificité culturelle du Pays basque comme celui de « juge » qui supervisait les parties. En 2013, la décision fut prise de modifier le statut de « juge » qui avait jusqu'ici un rôle consultatif à la demande des joueurs, en celui de « juges-arbitres » qui désormais et comme dans les autres sports modernes dirige le jeu et peut l'interrompre s'il estime qu'une faute a été commise. Ainsi, les enjeux liés aux résultats, la multiplication des compétitions, l'évolution des règlements[2] et la nécessaire application « nationale » des règlements ont eu *raison* d'une coutume qui donnait aux joueurs la responsabilité du bon déroulement d'un jeu qui *leur* appartenait.

2.2.1. La sélection, la concurrence des spécialités et les transformations des espaces et du matériel comme indicateurs d'une Pelote *moderne*.

La question de la réduction du nombre de spécialités traditionnelles reste une constante au sein de l'activité fédérale et le besoin de visibilité de la Pelote donne lieu à des discussions[3] notamment sur la centralisation de la Grande semaine en un lieu unique et sur sa réduction en deux ou trois jours pour augmenter l'audience et sa portée sportive rompant en cela avec la dispersion coutumière des finales au Pays basque depuis 1921. La *sportification* de la Pelote et la multiplication des différentes modalités affectent également les spécialités traditionnelles les moins pratiquées même celles ayant valeur

[1] Rapport moral, assemblée générale de la Ligue du 6 Février 1955. Anonyme. Archives du Comité.

[2] Voir le témoignage de Christian Lagourgue responsable de la commission arbitrage à la Fédération en 2013 dans *Pilota,* n°191, Juin 2013.

[3] Troisième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, avril 2018, Saint-Jean-de-Luz. Proposition confirmée par l'actuel président de la FFPB*. Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

de symbole comme le Rebot*, déjà au centre des préoccupations de la Fédération à sa création[1]. L'essor d'une Pelote compétitive et internationale évincera aussi des Championnats du monde à partir de 1962 les spécialités jouées en place libre et symboliques elles-aussi d'une pratique coutumière très localisée. Dans les années soixante-dix des politiques conjointes du ministère de la Jeunesse et des Sports et de la F.F.P.B[2] sont menées pour développer le Mur à gauche précisément par des aires couvertes transformables en salles omnisport afin de permettre la pratique d'autres sports de salle - comme le handball, le basket ou le volley-Ball - à l'instar de celle construite dans l'établissement scolaire Maurice Ravel à Saint-Jean-de-Luz en 2000. Ces actions révèlent le rôle du découpage administratif français pour la diffusion de ce type de structure au Pays basque mais aussi au Béarn voisin, notamment par le très actif inspecteur départemental Gérard Forgues dans les années soixante-dix et quatre-vingt dont les prérogatives s'étendent sur tout le département des Pyrénées-Atlantiques et donc le Béarn. D'autre part, en se projetant sur l'organisation des championnats du monde en 1978 par la France, Édouard Harriague, vice-président de la F.I.P.B, rappelle également la politique que mène la Fédération internationale à *:*

« *l'indispensable tentative d'harmonisation des Pelotes* […] *ainsi que celle des instruments, des terrains et des règles de jeu.* »[3]

Cette volonté d'uniformisation est même présentée comme une nécessité impérieuse pour la survie même de la Pelote basque dans le champ des activités physiques contemporaines *:*

[1] Voir notamment réunion du 30 Avril 1927 de la FFPB. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 2. Voir annexe 40, p. 78.

[2] Témoignage de Jakes Saldubehere. Deuxième entretien en novembre 2016, Le Boucau.

[3] Harriague, Edouard, « La Pelote et ses perspectives internationales », *Pilota* n° 19, 1973, pp. 3-4, p. 3.

« […] *tout sport qui se confine dans les limites régionales et même nationales s'étiole et est appelé à disparaître tôt au tard.* »[1]

Par ailleurs et toujours au milieu des années quatre-vingt, les constats sur une pratique trop locale de la Main nue ne laissait guère présager sa survie dans les années à venir pour le président de la F.F.P.B. Maurice Abeberry qui fut par ailleurs mis en accusation par une politique trop favorable[2] aux installations Murs à gauche par rapport aux Trinquets, lieux de pratique locale et coutumiers très ancrés dans les représentations collectives en Iparralde*.

Le processus d'unification et de normalisation continue de s'appliquer de nos jours sur les lieux de pratique et le matériel utilisé dans la pluralité des spécialités de la Pelote basque. En 2011, le vice-président de la F.I.P.B* résume les nouveaux « besoins » d'une Pelote moderne à l'occasion du « Premier Congrès Mondial international sur l'avenir de la Pelote basque » [3] par la nécessité d'une installation unique la moins onéreuse possible, de spécialités « *plus simples* » [4] que les spécialités traditionnelles et pratiquées indifféremment par les femmes que les hommes avec un matériel abordable et facile à se procurer. Cette standardisation de la Pelote basque fédérale s'applique à la Pelote elle-même dont le poids sera fixé[5] en 1935 ainsi que la couleur, plus tard[6], pour répondre aux standards télévisuels. Cette uniformisation provient également de la demande des Comités régionaux à la F.F.P.B. en 1935 pour que les Frontons et Canchas* aient une configuration officielle pour répondre aux exigences d'une compétition qui

---

[1] *Ibid.*

[2] De l'aveu même de Maurice Abeberry lors de l'assemblée générale de la Ligue du Pays basque le 26 février 1984 à Saint-Palais. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[3] Témoignage de Jean-Baptiste Dunat, vice-président de la FIPB* dans *Pilota,* n° 184, 2011, p.9.

[4] *Ibid.*

[5] Procès-verbal de la réunion du conseil de la FFPB le 19 janvier 1935. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque. Cote : 83 J 2. Voir annexe 41, p. 79.

[6] Pelote jaune pour murs foncés et rouge pour murs à fonds clairs. Assemblée générale de la FFPB du 2 février 1986.

s'affirme de plus en plus notamment dans les phases finales de leurs championnats[1]. On assiste en 1892 au début des constructions de Trinquets « modernes » à Saint-Jean-Pied-de-port qui servira de modèle à celui qui abrite désormais le siège de la F.F.P.B avec trois parois de verre et celui en projet de l'aviron bayonnais[2]. Ces nouvelles constructions témoignent de l'emprise des besoins du *spectacle* sur les architectures vernaculaires en apportant pour les joueurs et spectateurs un réel confort mais en altérant aussi la proximité des uns et des autres des anciens Trinquets dont l'aire de jeu était considérée comme « *une fosse aux lions* » [3]. Par ailleurs, d'autres transformations dans le matériel témoignent de l'adoption de codes sportifs universaux comme la généralisation des tableaux de marques électroniques qui remplacent les points chantés ou donnés par le juge et qui ne s'adressaient qu'aux seuls bascophones.

Les années deux mille témoignent d'une nouvelle évolution des espaces dédiés à la pratique de la Pelote basque avec l'apparition et le développement de structures modulables ou transportables permettant à la fois de délocaliser la Pelote dans les villes et villages du Pays basque et de faire cohabiter plusieurs spécialités qui nécessitaient plusieurs espaces de jeux à l'image du Fronton muni d'un Mur à gauche escamotable édifié au pôle France de Bayonne pour permettre de développer dans un même lieu de développer des compétences sportives dans plusieurs modalités de jeu. L'association « Pelote Passion » [4] créée en 2004 utilise également une structure mobile appelée « Joko Berri » [5] pour transformer les Murs à gauche en Trinquets puis un Fronton mobile en 2006 qu'il complètera en 2016 avec un décor de place de village basque avec ses artisans. Ainsi, depuis 2002 et même si Christophe Dardy, président de cette association, reste un passionné et un ancien joueur de haut-niveau, cette initiative idéalise le Pays basque par des marqueurs à destination des touristes. Il participe de l'inscription de la Pelote dans

[1] Vœux prononcés par le représentant du comité de Côte d'argent lors du congrès de la FFPB le 1 septembre 1935, anonyme. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote : 83 J 4-7.

[2] Témoignage d'Alain Betbedere président de la section Pelote de l'aviron bayonnais. Entretien réalisé en avril 2016 au siège du club, Bayonne, Labourd.

[3] Témoignage de Francis Carricart, entraîneur de Pelote dans le village d'Espelette, ancien « maniste » de haut-niveau. Entretien réalisé en novembre 2015, Espelette, Labourd.

[4] Créée en 2002.

[5] « Nouveau jeu »

une perspective « loisir » par des aires de jeu modulables et éphémères et non plus des territoires attachés à des usages en coutume et *localisés*. D'autres projets identiques voient le jour comme celle du Fronton modulable du club de Cagnac les Mines[1] depuis 2011 pour des exhibitions ou des initiations pédagogiques.

Ce poids qui s'exerce sur les spécialités traditionnelles pour une visibilité sportive peut questionner ou remettre en cause également la désignation de l'origine basque de la Pelote notamment lors des assemblées générales de la Fédération internationale lorsque s'expriment sans réserve en 1970[2] les représentants de la Fédération mexicaine de « Fronton » qui proposèrent une modification du titre et du sigle de la F.I.P.B. pour supprimer le mot « Pelote basque ». De plus, l'essor très conséquent des clubs de Pelote à partir des années quatre-vingt installe une concurrence entre spécialité sportive - la Cesta Punta* - et spécialité traditionnelle qui peut s'observer aussi lorsque la Pelote fait son entrée à l'école via l'E.P.S. Jakes Saldubehere un des pionniers de l'usage de la Pelote scolaire[3] fut ainsi confronté dès la fin des années soixante-dix à la pression[4] des clubs de Cesta punta de Biarritz qui ne souhaitaient pas que les enfants licenciés dans leur club, et scolarisés dans le collège Fal, pratiquent la Pelote à l'école dans une autre spécialité par crainte qu'ils « perdent » leur geste. Ainsi, l'efficacité du geste technique et surtout la quête de performance prennent désormais une telle dimension qu'elles peuvent prévaloir sur les actions de diffusion en *valeur* de la Pelote auprès des jeunes basques et sur la coutume d'une formation polyvalente. Celle-ci se poursuivra néanmoins dans les années deux mille mais au service d'une politique du grand nombre en poursuivant les objectifs de démocratisation de la pratique sportive du Ministère de l'éducation nationale notamment en développant l'usage d'un matériel pédagogique innovant et facilitant[5].

---

[1] *Pilota* n° 197, 2014, p. 5.

[2] « Activité fédérale », assemblée générale extraordinaire de la F.I.P.B*, *Pilota,* n°4*,* Aout 1970.

[3] Il fut un des premiers à militer pour inclure la Pelote dans les programmations d'EPS et à lui donner une visibilité au sein des championnats organisés dans le cadre de l'U.N.S.S - l' Union Nationale du Sport Scolaire.

[4] Témoignage de Jakes Saldubehere. Premier entretien en avril 2016, Le Boucau.

[5] Comme la fabrication du « Xister », un chistera en plastique à destination des écoliers. Voir notamment pilota n°167, 2007, p. 8. Voir également annexe 42, pp. 80-83.

La spectacularisation sportive de la Pelote se situe aussi bien sûr dans l'apparition des retransmissions télévisées des parties qui débutent en 1978 et imposent une tension supplémentaire sur la Pelote basque coutumière notamment par la demande d'une simplification des modalités et l'éviction de certaines d'entre elles car jugées non télégéniques[1] comme le Rebot. Cette recherche de médiatisation de la Pelote s'affiche très nettement à la fin des années quatre-vingt dans les propos du président Maurice Abeberry qui cautionne pleinement le nouveau visage sportif de la revue fédérale Pilota et la politique de la F.F.P.B. menée au moyen de partenariats financiers et de « sponsoring »[2]. De plus, la *sportification* de la Pelote entraîne un développement marqué de la pratique instrumentée et si la Main nue reste très pratiquée elle devient de plus en concurrencée principalement par la Cesta Punta. Michel Sedes[3] fin observateur de l'évolution de la Pelote depuis plus de soixante ans et dirigeant du très important club de Saint-Jean-de-Luz explique qu'il a désormais de plus en plus de mal à recruter des jeunes en Main nue désormais et constate que ce phénomène s'est accentué depuis les années quatre-vingt. Cette concurrence s'accroit depuis les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix correspondant au développement d'une « Pelote-loisir » notamment à Pala* caractérisée par des pratiques plus autonomes et moins difficiles techniquement. Elles peuvent ainsi « échapper » aux transmissions et aux sociabilités coutumières de ces spécialités au détriment du Yoko Garbi* et du Rebot*, spécialités les plus anciennes et moins abordables. Le succès du « Jokari » [4] toujours dans les mêmes années témoigne également de l'empreinte des loisirs sur les activités physiques et précisément ici sur la Pelote avec « Pala » mais dans une forme de pratique qui évince le Fronton pour une modalité d'activité toujours plus « libre » et individualisée. D'autres éducateurs, dont l'âge leur permet de porter un jugement sur les évolutions des formes d'engagement, considèrent également que les jeunes pratiquants les plus enclins à la pratique compétitive se désintéressent des rituels et des protocoles instaurés dans les tournois de Pelote comme

[1] Voir notamment « La Pelote et la télévision », *Pilota* n°19, 1973, p. 20.

[2] Voir éditorial de Maurice Abeberry président de la FFPB* dans la revue *Pilota* n° 93, 1988, p. 5.

[3] Deuxième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean* au siège du club, novembre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[4] Le Jokari qui se diffusa surtout après les années soixante grâce à l 'entreprise Bayonnaise « Chikitoys » (ou « petits jouets) se compose d'une balle en caoutchouc reliée à un socle par un élastique et qui se « joue » avec une pala en bois.

ceux qui consistent à attendre la fin de toutes les parties pour la remise des récompenses :

« *Seules leurs parties comptent, ils ne respectent pas le rituel, ils veulent recevoir leurs trophées tout de suite sans attendre les autres.* »[1]

2.2.2. Cesta Punta et Frontball *:* des versions sportives et *délocalisées* de la Pelote depuis les années cinquante.

Dès les années cinquante mais plus encore dans les années soixante et soixante-dix la Cesta Punta va devenir très populaire[2] aux États-Unis et faire l'objet de tournois lucratifs notamment dans des « Frontons-casinos » de Floride avec des sommes très importantes engagées sur les parties. Si la professionnalisation n'est pas nouvelle dans la Pelote, notamment dans les matchs-exhibitions organisés dès la fin du XIXème siècle sur la côte basque, le succès des Jai-Alaï* californiens aura pour effet d'attirer des basques de France en dehors du périmètre régional pour un usage exclusivement en *finalité* guidé par le seul aspect financier mais aussi de contribuer à installer définitivement la Cesta Punta comme spécialité majeure de la Pelote basque. Cette version sportive de la Pelote totalement décentrée du Pays basque et guidée exclusivement par la manne financière fut supportée par des formes d'organisations parallèles aux États-Unis et en France[3] ou par le financement des clubs de Cesta Punta comme « Gaztenak » à Saint-Jean-de-Luz afin de former de futurs professionnels destinés à émigrer aux États-Unis. Inéluctablement, des tensions avec la F.F.P.B. virent le jour par des politiques de recrutement des meilleurs joueurs sur le sol basque et la Fédération française par l'intermédiaire de son secrétaire en 1976 réagira fermement face à ces agissements en arguant du fait qu'elle seule détient la légitimité sur l'organisation des parties et sur le jeu lui-même *:*

[1] Entretien réalisé avec Jean Solanille à Tardets, Soule en Février 2017.

[2] Les « puntistes » reçoivent notamment la visite des de nombreuses stars d'Hollywood comme Paul Newman ou John Travolta.

[3] La « World Training France » est la filiale de la « World Training Jaï-Alaï », la société qui exploite les Frontons-casinos aux États-Unis.

« *La Fédération est-elle oui ou non souveraine en matière de Pelote basque ?* […] *Sommes-nous, oui ou non, investis pour veiller à l'organisation et à l'application de ces règlements ?* » [1].

Cette affirmation sera réitérée trois ans plus tard, toujours en assemblée générale:

« […] *le souci de contrôler cette discipline qui risquait de nous échapper, de préserver les jeunes joueurs alléchés par des promesses fallacieuses, de favoriser la saison estivale des Jai Alaï* de la région.* » [2]

Pour autant, la concurrence des structures américaines de la Pelote va se poursuivre et provoquera des réactions notamment sur la supposée inaction de la Fédération face à l'exode des meilleurs « puntistes » outre-Atlantique. Certains courriers à charge attestent du désarroi de certains basques sur cette situation et n'hésitent pas à mettre en cause la politique fédérale en renommant par exemple la F.F.P.B de « *Fédération française de Pelote bradée* » [3] et en fustigeant la fuite des joueurs basques formés sur le sol natal exercer leur talent à l'étranger faute de moyens financiers suffisants[4]. Ce succès qui concourt à la mise en place de championnats mondiaux uniquement dédiés à cette pratique dès la fin des années cinquante[5] contribua aussi à une diffusion de la Pelote dans sa spécialité de Cesta Punta* en France et dans le monde, ce dont se félicite le président de la F.F.P.B. en 1973 en mentionnant l'important courrier des différentes communes de France demandant des renseignements pour faire construire des Murs à gauche signe « *d'un réalisme* […] *et de l'évolution inévitable de la Pelote* »

---

[1] Propos de A. Duhau lors de l'assemblée générale de la FFPB de 1976. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 38.

[2] *Ibid.*

[3] Courrier de Jean Bac, juriste, daté du 24 Avril 1986 intitulé et présenté par « *Publierez-vous monsieur le président* ? » adressé au président de la FFPB. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote : 83 J. Voir annexe 43, p. 84.

[4] *Ibid.*

[5] Le premier Jai Alaï en France à Hossegor en 1958 a été construit pour accueillir les troisièmes championnats du monde de Cesta Punta en 1959.

[1]. Il termine néanmoins son allocution en avertissant du danger que représente une telle diffusion pour la spécialité à Main nue qui symboliserait une modalité ethnique de la Pelote et que les Basques devraient conserver pour eux *:*

« *Mais il ne faut pas pour autant que disparaisse la spécialité qui fut à l'origine de presque toutes les autres, à laquelle - pourquoi le cacherions-nous ? – vont nos préférences, mais qui ne sera jamais un article d'exportation.* »[2]

Pour autant, le succès de la Cesta Punta* installe définitivement une concurrence avec les autres spécialités directement vécue par les clubs du Pays basque et notamment celui de « Luzean » à Saint-Jean-de-Luz qui voit la création en 1960 d'un nouveau club et la construction d'un Jai-Alaï* qui lui est entièrement dédié[3]. Cette rivalité imposera à « Luzean » de compléter son offre de pratique pourtant déjà très étoffée de spécialités traditionnelles pour s'adapter à la place croissante de la Cesta Punta surtout depuis les Championnats du monde en 1959 en France à Hossegor et le départ de nombreux de ses joueurs pour monnayer leurs services en Californie à partir de 1965[4] *:*

« *On ne connaissait pas la Cesta Punta* […] *il a bien fallu s'y mettre.* »[5]

La place de la Cesta Punta dans les casinos américains ou dans les grands championnats internationaux témoigne dorénavant de la dimension ultra compétitive de la Pelote qui investit tous les secteurs lui permettant de confirmer son statut de sport

---

[1] Propos de A. Duhau lors de l'assemblée générale de la FFPB de 1979. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 38.

[2] Pierre Darmendrail, assemblée générale du 7 Mars 1971. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 38.

[3] Club (Gaztenak) avec lequel Luzean* finira par fusionner en 2005. Archives privées non cotées conservées au siège de Luzean.

[4] Troisième entretien avec Michel Sedes, président de Luzean au siège du club, avril 2018, Saint-Jean-de-Luz.

[5] *Ibid.*

moderne. Ainsi en vue des Championnats du monde à Saint-Sébastien en 1970 la « préparation physique » fait son apparition et contribue à marquer le virage sportif de la Pelote basque en modifiant des usages en coutume qui ignorait totalement ce secteur comme le mentionne la revue *Pilota :*

« *Ce mode de préparation procéderait sans doute du bagne aux yeux des pelotaris du siècle dernier dont le seul exercice de culture physique consistait à rééduquer une main meurtrie par le "clou" !* »[1]

« *Je serais pleinement satisfait si ce stage faisait finalement tache d'huile et servait de modèle dès l'hiver prochain* […] *dans les clubs de village du Pays Basque.* »[2]

Hormis la Cesta Punta, une autre pratique - le Frontball* - va symboliser la version moderne et compétitive de la Pelote basque et, assez curieusement, mise en avant par la Fédération française et internationale de Pelote dans leur volonté de représentation olympique. Ainsi des formes de pratiques hybrides et totalement nouvelles sont vantées en tant qu'acmé de l'expression sportive et universelle de la Pelote basque[3] qui perd au passage le nom de « Pelote » et celui de « basque «.

Son inventeur, Jean Michel Idiart, basque exilé à New-York fut frappé par la simplicité et le succès populaire d'une pratique informelle, le « One Wall[4] » joué dans les quartiers de la mégalopole américaine. À son retour des États-Unis en 2008 et appuyé par de grands noms de la Pelote à Main nue comme le cubain Waltary Agusty, il décida de structurer cette pratique par un format de jeu ludique et accessible en lui donnant une vocation universelle mais en conservant sa dimension sociale et urbaine. Ainsi, après

[1] Lavignasse Jacques ; Etcheto, Roger, « De la préparation physique en vue des championnats du Monde », *Pilota,* n°4*,* Aout 1970, pp. 6-9, p. 9.

[2] *Ibid.*

[3] Rappelée sur le site officiel du Frontball parrainé par la F.I.P.B* : « *Le Frontball, un sport récent et moderne, accessible et universel* ». Https : //www.frontball.com/presentation-frontball

[4] Ou « Handball ». On compte environ deux mille cinq cents Frontons à New-York.

l'avoir baptisé, il mit sur pied un tournoi international à « étapes » - le Frontball Pro Tour[1] - dont la première édition eut lieu à Anglet, au Pays basque, en 2008 tout en veillant à la conservation des tournois New-Yorkais qui incarnent une image urbaine résolument attirante auprès des plus jeunes[2] *:*

« *L'idée est de faire grossir le tournoi de New-York, car l'image de la ville est très porteuse pour le Frontball.* »[3]

Le succès rapide du Frontball et sa *sportification* trouvent leur explication dans une forme de neutralité en appartenant à personne et à tout le monde à la fois, caractéristique des sports et de la politique universaliste olympique dès ses débuts[4]. De plus, sa facilité d'utilisation avec l'absence d'instruments, une pelote « accessible » en gomme, la présence d'un seul mur et d'une surface de jeu aux dimensions réduites à leur minimum[5], l'inscrivent parfaitement dans la politique des instances olympiques de privilégier les sports à grande visibilité et « simples » dans leur utilisation et organisation. Les qualités de ce jeu sont vantées par les Basques eux-mêmes dans les différentes Fédérations et clubs dans la mesure où ils ne la considèrent pas comme une spécialité concurrente mais plutôt comme un moyen pour donner à la Pelote en général visibilité et attractivité. La recherche d'une reconnaissance institutionnelle du Frontball par des instances internationales et olympiques se traduit par une participation, dès 2013, aux « World Games » placés sous l'égide du Comité international olympique puis son intégration à la Fédération internationale de Pelote basque qui en fait une nouvelle

[1] La première édition fit étape dans sept pays différents : la France, l'Espagne (la communauté autonome Euzkadi, le Salvador, les États-Unis, Porto-Rico, République Dominicaine et Mexique

[2] Qualifiée dans la plaquette de présentation de « Pelote de rue », le Frontball cultive la référence urbaine et l'attrait qu'elle représente pour les plus jeunes notamment en diffusant des images à l'effigie de jeunes sportifs habillés en « streetwear », par la possibilité de créer des personnages sur des supports vidéos ou encore de participer à des concours d'illustration en « graffitis ». Voir document de la fédération internationale et française pour la promotion d'un Frontball mondialisé en annexe 44, pp. 85-89.

[3] Propos de Jean-Michel Idiart, *Sud-Ouest* du 9 Novembre 2009.

[4] Voir la conférence donnée lors de sa conférence à la Sorbonne en 1894.

[5] Le Fronton fait cinq mètres de hauteur. Voir le règlement du Frontball en annexe 45, pp. 90-95. Disponible également sur le site de la fédération internationale de Pelote basque : http : //fipv.net/index.php/fr/.

discipline en 2015 et qui bénéficie, et de loin, de la plus grande visibilité sur son site internet[1]. À partir de 2017, elle organise les premiers Championnats du monde à Mexico[2] et en 2018 c'est au tour de la Fédération française de mettre sur pied des championnats nationaux de Frontball.

Par ailleurs, un des objectifs établis dès ses débuts par Jean Michel Idiart[3] fut d'inclure le Frontball dans une démarche sociale en implantant des espaces de pratique dans les quartiers défavorisés et en collaborant avec des associations à visée éducative. Cette dimension n'a pas été évincée ou atténuée par son intégration à la Fédération internationale, bien au contraire puisqu'elle s'affiche comme une caractéristique essentielle de ce jeu dans la présentation qui en est faite sur le site de la F.I.P.B.[4]. Ainsi, ce trait majeur du Frontball participe à sa diffusion, à son autonomisation avec la création de clubs hors du Pays basque[5] et à la promotion d'une pratique qui exclut toute forme de marquage ethnique et régional.

Les acteurs basques de la Fédération et du Comité régional considèrent bien le Frontball comme une pratique différente de la Pelote *traditionnelle*[6] et qu'à ce titre elle ne devrait même pas figurer au sein de la F.F.P.B ni même à la Fédération internationale. Le président de la Fédération française, Lilou Echeverria, répondra lors d'une assemblée générale que ni lui ni le président de la F.I.P.B ne souhaitent de cette spécialité dans les championnats du Pays basque estimant toutefois *:*

« *qu'elle peut être un moyen pour développer la Pelote dans d'autres régions de France [...] (voire) pour développer la Pelote à l'international.* »[7]

---

[1] http : //fipv.net

[2] Avec la participation de vingt-quatre pays.

[3] Jean Michel Idiart, *Sud-Ouest,* 9 Novembre 2009, *op. cit.*

[4] http : //fipv.net/index.php/fr/

[5] Le premier club de Frontball a vu le jour à Marseille dans le quartier de la Cabucelle dans le XVème arrondissement de Marseille en 2014.Voir article de *La Provence* du 16 Novembre 2014.

[6] Propos de M. De Ezkurra, assemblée générale de la Ligue du 31 Janvier 2016. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[7] Propos de Lilou Echeverria, *Ibid.*

Ces propos corroborent ceux déjà tenus par Xavier Cazaubon en 2015[1] à propos d'une diminution de la pratique de la Pelote dans le monde et de la disparition des Frontons notamment au Mexique et en Argentine voyant dans le Frontball toutes les qualités pour enrayer cet affaiblissement. Parmi celles-ci figurent notamment sa facilité de mise en œuvre, la possibilité de produire des pelotes industrielles à bon marché face à des Frontons très chers à réaliser et entretenir et l'usage d'un matériel de pelote artisanal et onéreux.

2.3. **Le rôle de l'école dans le processus de normalisation de la Pelote basque depuis les années soixante-dix.**

La représentativité des cultures physiques traditionnelles dépend bien de leur adaptation au système scolaire par leur indexation et leur contribution à des finalités éducatives universelles et citoyennes. Elles s'accompagnent aussi d'un double processus de mutation[2] et de mise en concurrence avec les sports modernes qui jouissent d'une survalorisation et surreprésentation à l'école. Par ailleurs, les cultures physiques traditionnelles connaissent un processus de *sportification* qui tend à leur donner toutes les caractéristiques et les modes de fonctionnement des sports modernes qui les détachent de leur *localité* ou réduisent fortement la grande diversité de leurs expressions qui sont la marque de leur singularité et de leur milieu ethnique. Cette *sportification* impose une rationalité technique et des spécialisations mais aussi des mutations qui semblent inévitables pour « capter » les jeunes pratiquants notamment par des formes de spectacularisation et de mise en visibilité. L'hégémonie des sports modernes dans les programmations des activités en E.P.S et les transformations scolaires des cultures physiques traditionnelles par adoption de formes sportives traversent bien l'ensemble de ces activités physiques à des degrés divers en leur assignant des objectifs de loisir ou

[1] Xavier Cazaubon, président de la FIPB* invité à l'assemblée générale de la Ligue du 25 Janvier 2015.

[2] Voir Arnaud, Pierre, « Contribution à une histoire des disciplines d'enseignement », *La mise en forme scolaire de l'éducation physique*, vol.89, 1989, pp. 29-34.

d'entretien qui participent d'une neutralité permettant leur diffusion, exportation et inscription dans le champ scolaire.

Les relations que la Pelote basque entretient avec le monde scolaire participent au processus de normalisation et de diffusion et à sa reconnaissance institutionnelle mais tend en contrepartie à l'inscrire dans une dynamique d'objectifs éducatifs universaux traduits en compétences depuis 1985. Les missions générales de l'école républicaine agissent comme filtre éducatif et favorisent de fait un détachement de l'empreinte ethnique des contenus culturels visible en E.P.S. par les processus de transposition et de traitement didactique imposés aux pratiques physiques supports ou A.P.S.A[1] mis au service de ses finalités éducatives dont le développement de ressources physiques ou encore l'acquisition de méthodes pour entretenir sa vie physique. Ce traitement, incontournable pour une représentativité scolaire et indispensable pour une adaptation aux exigences éducatives et disciplinaires, classe les activités par nature de compétences lesquelles se définissent en tant que capacités à agir et à discerner dans des situations d'apprentissage visant l'acquisition de savoirs, savoir-faire et savoir-être. Largement décrits et précisés dans les programmes disciplinaires ces savoirs sont indexés à la poursuite de méta-valeurs comme la citoyenneté qui subsument les singularités culturelles. De façon plus générale, la scolarisation des pratiques physiques traditionnelles ne permet pas des affirmations trop marquées sur le plan identitaire ou l'usage d'idiomes locaux comme l'Euskara qui n'est utilisé qu'avec parcimonie et souvent relégué à la désignation d'objets techniques ou de quelques gestes notamment dans l'application des règlements sportifs[2].

De façon générale, la place accordée aux pratiques physiques traditionnelles reste très marginale que ce soit dans les programmations des établissements ou tout simplement dans les programmes de l'E.P.S.[3]. La Pelote est ainsi la seule pratique physique traditionnelle basque présente dans les cours d'E.P.S dans le secondaire et ce presque

[1] Ou A.P.S.A : activités physiques sportives et artistiques.

[2] Concernant principalement le règlement.

[3] Ces pratiques sont toujours enseignées à la marge et il n'y a guère que depuis 2016 dans les programmes E.P.S du collège qu'une diversité culturelle semble encouragée officiellement.

exclusivement dans le département des Pyrénées-Atlantiques[1] ; elle reste donc très minoritaire par rapport aux autres pratiques d'opposition duelles et instrumentées comme le tennis de table et surtout le badminton. Ainsi pour l'année scolaire 2013-2014 dans l'académie de Bordeaux[2] et toujours pour les Pyrénées Atlantiques, la Pelote basque n'a représenté que 8% des programmations en E.P.S au collège comparé aux 65% pour le Badminton, ce chiffre tombant à 2,63% au Lycée ; elle n'a fait l'objet d'aucune programmation dans les autres départements[3]. Dans ces conditions, les volontés fédérales et scolaires concernant la Pelote basque scolaire convergent pour la « décloisonner » de ses références ethniques et géographiques et lui permettre d'être représentée le plus largement possible dans les autres académies. Dans les documents mis au service des enseignants sur le site internet départemental E.P.S. des Pyrénées-Atlantiques, celui consacré à la Pelote précise nettement les objectifs qui visent à l'extraire de son foyer originel dès les premières lignes *:*

« La pratique de Pelote basque à l'école primaire n'est pas réservée à quelques spécialistes du Sud-Ouest. L'actuel partenariat entre la F.F.P.B et l' U.S.E.P Nationale nous aide à développer des modes pédagogiques accessibles à tous. »[4]

Ce partenariat entre la Fédération française de Pelote et l'U.S.E.P[5] a donné naissance aussi à d'autres projets visant à vulgariser la Pelote comme celui de la « petite Pelote[6] » avec force ressources pédagogiques pour les enseignants et une remise en cause d'une trop grande portée locale de cette activité pouvant porter préjudice à son intégration scolaire. L'intégration de la Pelote à l'école procède également d'une volonté de démocratisation de la pratique en substituant les instruments traditionnels par un matériel dont la manipulation devient beaucoup plus accessible. Ainsi, en 2008 la F.F.P.B produira

---

[1] Dénotant là aussi sa singularité ethnique.

[2] Source : Inspection régionale EPS. Enquête effectuée en 2013-2014 consultable sur le site EPS de l'académie de Bordeaux.

[3] Dordogne, Gironde, Landes et Lot et Garonne.

[4]Document de Ttito Aycaguer, « Pelote basque à l'école », http : //webetab.ac-bordeaux.fr/Primaire/64/EPS64

[5] Union sportive de l'enseignement du premier degré.

[6] Projet issu d'une collaboration entre l'UNSS et la Fédération française de Pelote basque et dont un des objectifs principaux s'énonce ainsi : « *Vulgariser un sport qui reste trop localisé* ».

des « kits pédagogiques » de Pelote basque scolaire avec des Chistera en plastique[1] aux formes modifiées accompagnés de livrets comportant des modules d'apprentissage déclinés en fonction du niveau de classe[2].

La Pelote basque comme activité scolaire entre pour la première fois dans les programmations pédagogiques E.P.S à la fin des années soixante puis figure en 1984 au nombre des épreuves optionnelles au baccalauréat[3]. Progressivement et pour devenir pratique support de l'enseignement de l'E.P.S elle connaît un processus rationnel didactique consistant à organiser les situations d'apprentissage au service d'enjeux éducatifs liés à la poursuite d'objectifs généraux - le développement de la personne, les rapports actif à la règle et la construction de compétences scolaires. Si les enseignants jouissent de toute latitude en matière de pédagogie, les niveaux formels à atteindre par niveau de scolarité et les modes d'évaluation uniformisés concourent à survaloriser la part fonctionnelle scolaire et éducative de la Pelote et à délaisser voire annihiler sa référence culturelle.

Cette discrétisation didactique se retrouve également dans les associations telle « Ikaspilota » chargées de développer la Pelote basque au sein des écoles bilingues. Cette association qui a signé un accord de partenariat avec la Fédération des Ikastola - dont le nom est la contraction de « Ika » pour école et « Pilota » pour Pelote – se présente comme une réponse à la fois au sentiment de déclin de la pratique de la Pelote mais aussi à la nécessité d'apporter une dimension didactique aux manifestations populaires et plus encore d'associer les jeux traditionnels à la sphère éducative selon Marta Castañer Balcells et Eugenia Trigo Aza[4]. Le créateur d' « Ikaspilota »[5] confirme d'ailleurs cette ambition en 1995 en précisant que si la Pelote basque veut s'inscrire durablement dans le

[1] Nommés « Xister » et déjà évoqués. Voir annexe 42, pp. 80-83.

[2] Document daté de Novembre 2008 du groupe de travail « Pratiques Innovantes » de la FFPB en collaboration avec l'USEP. *Ibid*.

[3] Assemblée générale du 12 Avril 1984 de la Ligue de pelote basque du Pays basque. du Comité départemental de Pelote basque. Archives non cotées du Comité départemental de Pelote basque conservées au siège à Hasparren.

[4] Castañer Balcells, Marta et Eugenia Trigo Aza, Globalidad e interdisciplina curricular en la enseñanza primaria : propuestas teórico-prácticas, Barcelona : Inde, 1998, p. 223.

[5] Joxean Unsain Iraola, « Ikaspilotael juego de la pelota llega a las aulas », *Aula de innovación educativa*, nº 44, 1995, pp. 20-24.

cadre institutionnel elle doit arriver à prouver son « potentiel éducatif » et fournir des contenus didactiques et des étapes de progression intégrés au curriculum scolaire. Ce sera le cas par exemple avec un accord de convention entre la Fédération française de Pelote, l'U.S.E.P. et l'Éducation nationale le 28 Avril 2007 et la mise à disposition sur le site fédéral de ressources pédagogiques numériques constituées de situations de référence et d'apprentissage édictés par la commission technique et pédagogique de la F.F.P.B. Ces ententes poursuivent des objectifs à la fois « sportifs » pour le développement fédéral par la création de nouvelles licences[1] mais aussi « éducatifs » par la transmission de « *toutes les valeurs éducatives et morales inhérentes à la citoyenneté* »[2].

D'autre part, l'association « Seaska » [3] qui fédère les Ikastola au Pays basque doit composer avec les impératifs de l'éducation nationale pour bénéficier de contrats avec l'État[4] en programmant le français et en poursuivant des objectifs généraux de citoyenneté servant de chapeau universel à l'école républicaine et en visant la maîtrise de l'Euskara* tout autant que celui du Français. La convention signée en 2015 à Bayonne rappelle par deux fois la condition de la maîtrise du français par l'indexation au socle commun de compétences et connaissances[5] qui rappelle en préambule que *:*

« *Comme toute contrat d'association avec l'État, la maîtrise du socle commun de compétences, de connaissances et de culture constitue l'objectif minimal à atteindre par chaque élève au cours de sa scolarité.* »[6]

---

[1] Roland Dufourg, président de la FFPB, « La Pelote : de l'école à l'université », *Pilota,* n° 167, 2007, p. 8.

[2] Propos de Ttito Aycaguer, conseiller pédagogique départemental, « La Pelote : de l'école à l'université », *Pilota,* n° 167, 2007, p. 8.

[3] La Fédération Seaska crée le premier établissement bilingue en 1969 et les premiers accords avec l'Etat seront signés en 1982 puis en 1994 les Ikastola obtiendront le statut d'école privée sous contrat.

[4] Les premiers contrats sont signés en 1994 et les enseignants sont rémunérés par l'état.

[5] « Pour les écoles de la Fédération Seaska comme pour l'ensemble des écoles, l'objectif à atteindre obligatoirement en fin de cycle primaire est la maîtrise des connaissances et des compétences du socle commun, parmi lesquelles la maîtrise de la langue française ». Convention entre le Ministère de l'éducation nationale, la Fédération Seaska et l'office public de la langue basque. le 4 décembre 2015. Article 7.2. Annexe 46, pp. 96-98.

[6] *Ibid.*

De plus, la référence ethnoculturelle semble subsumée par des objectifs pédagogiques - traduits en projets linguistiques - et le document ne mentionne nulle part les termes de « culture basque ». Cela s'observe aussi dans d'autres conventions signées entre l'éducation nationale et la F.F.P.B en 2011[1] et dans lesquelles la Pelote en tant qu'activité scolaire doit obligatoirement se conformer au cadre général des programmes de l'école et de l'E.P.S. rappelés là aussi dans les toutes premières lignes … où il n'est nullement fait mention de la Pelote basque. L'article premier de la convention signée en 2011 stipule de la même façon le canevas institutionnel et formel dans lequel se fait ce rapprochement *:*

« *Les signataires s'engagent à favoriser la pratique de la Pelote basque dans le cadre obligatoire de l'EPS à l'école, au collège et au lycée, en conformité avec les programmes d'enseignement et en lien avec les projets d'école et d'établissement.* »[2]

Enfin, le président de l'U.S.E.P. nationale Jean Michel Sautreau assume totalement et ouvertement le détachement de la Pelote avec ses lieux coutumiers de pratique comme les « Places libres » ou les « Trinquets » au Pays basque. Quand bien même ces espaces de pratiques traditionnels seraient investis, ils doivent obligatoirement se « soumettre » à des exigences sportives et éducatives *:*

« *Les lieux dans lesquels nous comptons mener ces actions ne sont pas forcément des lieux directement liés à la culture basque et, pour autant, nous entendons la faire découvrir sur un plan sportif, sur un plan pédagogique et, dans tous les cas, sur un plan éducatif*. »[3]

---

[1] Convention signée entre l'éducation nationale, l'USEP, l'UNSS et la FFPB à Paris le 21 Septembre 2011. Document fourni par le comité territorial Pays basque de pelote. Voir annexe 47, pp. 99-101.

[2] *Ibid.*

[3] Témoignage de Jean-Michel Sautreau président de l'USEP nationale dans « La Pelote : de l'école à l'université », *Pilota,* n° 167, 2007, p. 8.

3. Les usages en finalités de la Danse traditionnelle basque depuis le premier quart du XXème siècle *:* entre *sportification* et folklorisation.

Si la Danse traditionnelle peut servir de marqueur identitaire chez les Basques elle n'en reste pas moins traversée par des logiques en *finalité* d'universalisation, de rationalisation de ses techniques et par une tendance marquée à la spectacularisation qui tendent à la détacher de sa portée coutumière et identitaire. Nous verrons comment le processus de fédéralisation tout autant que celui de *sportification* favorise une reconnaissance institutionnelle française et un fonctionnalisme sportif, lesquels s'accroissent à mesure que la Danse traditionnelle se structure et s'uniformise. Certains acteurs engagés de la Danse basque s'interrogent directement sur ces mutations à l'œuvre dans une Danse traditionnelle basque qui s'autonomise *:*

« *Qui sommes-nous* ? *Jouons-nous un rôle pour nous-mêmes* (les Basques) *ou pour la Danse* ? »[1].

3.1. Le processus de fédéralisation et la reconnaissance partielle ou totale des institutions comme agent d'uniformisation culturelle et « française » depuis 1965.

La Danse traditionnelle basque connait dans la seconde partie du XXème siècle un processus de fédéralisation par la constitution de quatre Fédérations - une « nationale », Dantzari, l'autre « régionale », Euskal Dantzarien Biltzarra (E.D.B) et les deux dernières « provinciales », Xiberoko Zohardia et Aitzindariak en Soule. Nous avons analysé la façon dont la concurrence entre Fédérations révélait des antagonismes en *valeur* sur les usages de la Danse traditionnelle notamment à partir des années soixante-dix, période qui correspond aussi au début d'une convergence des pratiques et des transmissions pédagogiques. En 1985 on assiste aux premiers rapprochements entre la

[1] Assemblée générale de la Fédération de danse traditionnelle du 11 Novembre 1987. Débat sur le folklore et la Danse en général. Archives non cotées d'IDB* conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

Fédération Dantzari soutenue par le département des Pyrénées-Atlantiques et E.D.B très abertzale* pour « *normaliser plusieurs chorégraphies de Danses traditionnelles* » [1] et unifier une formation de moniteurs bénévoles. D'autre part, les statuts de la Fédération Dantzari témoignent bien de la démarche rationnelle qu'elle entend exercer sur les pratiques coutumières *:*

« *La Fédération de Folklore Basque (Dantzari) a pour but de règlementer, organiser, diriger contrôler, et développer la pratique du folklore basque dans les trois provinces basques.* »[2]

En 1991, les courriers relatifs à la structuration de ces formations prouvent les efforts entrepris pour classifier rigoureusement les différents types de Danses basques en famille et en sous-familles et pour intégrer des éléments de Danse classique comme la barre ou le vocabulaire en l'adaptant à la spécificité de la Danse basque *:*

« […] *sensibiliser les stagiaires au travail d'une barre classique adaptée à la Danse basque et à la terminologie de la Danse classique.* »[3]

Mais la fédéralisation constitue aussi un vecteur d'uniformisation de la culture basque par une reconnaissance institutionnelle « française ». En 1977, E.D.B demande par exemple l'appui financier du Conseil général en arguant du fait qu'elle ne fait la promotion « que » de la culture basque (sous-entendu hors engagement nationaliste) et que ses missions d'enseignement s'adressent à tous. Cette neutralité affichée vise à évacuer toute dimension politique sert ici de caution à une demande auprès des

[1] Relations « EDB Dantzari ». Courrier commun de Dantzari, Xiberoko Zohardia, EDB* le 10 Janvier 1985. Carton « Relations EDB Dantzari ». Archives non cotées de la fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[2] Statuts de la Fédération Dantzari. Archives non cotées de la fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde. Voir annexe 49, p. 104.

[3] Courrier commun Dantzari EDB du 11 avril 1991. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

organismes officiels chargés de soutenir financièrement l'expression culturelle dans les régions. Ce procédé rompt avec celui de Xiberoko Zohardia qui accordait des aides financières aux groupes de Danse traditionnelle souletins lesquels n'avaient pas eux-mêmes recours à des financements externes[1].

Par ailleurs, les professeurs de Danse traditionnelle basque commencent à la fin des années soixante à exercer leur art en obtenant des diplômes délivrés par les autorités françaises, à l'exemple de Jean Nesprias figure de l'enseignement et de la revitalisation de la Danse après-guerre. En effet, le ministère de la jeunesse et des sports crée des postes d'instructeurs nationaux de folklore, remplacés en 1960 par un corps de conseillers techniques et pédagogiques avec une qualification « arts et traditions populaires » que Jean Nesprias intégrera en 1968 après l'obtention du D.E.S.E.P[2]. Le fonctionnariat de cette figure marque à la fois le début de la laïcisation du statut de folklore basque avec l'introduction de son enseignement dans les écoles publiques[3] et provoquera des réactions hostiles de la part de certains acteurs de la Danse basque et militants nationalistes dans ce qui sera considéré comme une forme de compromission avec la puissance publique française[4]. Cette institutionnalisation des transmissions pédagogiques des pratiques dansées s'amplifiera et se diversifiera avec par exemple la reconnaissance des compétences de certains chorégraphes réputés comme Claude Iruretagoiena et Patxi Petot[5] par des diplômes de la Fédération française de folklore reconnus par l'Éducation nationale. La fédéralisation de la Danse souletine dans les années soixante-dix contribue aussi à formaliser et centraliser des techniques de Danse à l'échelle de la province et concourt à réduire les apprentissages localisés animés par « *un esprit de clocher* » [6].

---

[1] Témoignage de Michel Castan, président de Xiberoko Zohardia, entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule. Voir également le témoignage de Marcel Lerdou, entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[2] Diplôme de conseiller en éducation populaire

[3] Bidart, Pierre, *La singularité basque* […], 2001, *op. cit.,* p. 319.

[4] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[5] Certificat de la confédération française de folklore option adaptation du folklore à la scène et option folklore des enfants. Source : assemblée générale d'EDB* du 1er mai 1987. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle IDB conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[6] Témoignage de Michel Castan, président de Xiberoko Zohardia, entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule

Il faut toutefois éviter d'établir une opposition trop systématique qui déterminerait les acteurs ou des institutions dans des logiques exclusives aux motifs identitaires et d'autres relevant du seul usage en finalité. Ainsi, des acteurs très engagés pour la cause abertzale* peuvent appartenir à des structures considérées comme « pro-françaises » ou du moins détachées de la référence ethnique à l'image d'Iñaki Serrada, figure de la Danse traditionnelle basque qui fut accusé par le mouvement Enbata* pour son rôle actif en tant qu'administrateur au sein de la Fédération Dantzari soutenue par le département des Pyrénées Atlantiques[1]. Dans le même sens, les Ikastola* souvent représentées comme des foyers de l'action nationaliste ou au moins en sympathie avec les mouvements indépendantistes peuvent prendre leur distance avec la très identitaire Fédération E.D.B comme en 1977 lorsque les représentants de l'Ikastola de la ville de Saint-Palais affirmaient[2] que celle-ci ne serait pas pour eux la seule interlocutrice en matière de Danse traditionnelle.

La création du centre culturel du Pays basque en 1984, première institution spécifique destinée à administrer une culture basque comme le rappelle Denis Laborde[3] joue également un rôle dans sa reconnaissance institutionnelle mais aussi dans l'affaiblissement de la pluralité de ses usages au service d'une pratique standardisée et œcuménique encouragée par des « *séminaires d'uniformisation* » [4] des Danses de toutes les provinces avec le concours des différentes Fédérations. Ce processus concrétise à une plus grande échelle les actions entreprises par la Fédération souletine Xiberoko Zohardia qui avait déjà initié dès 1972 une première démarche de formation de professeurs de Danse traditionnelle suivie en cela par E.D.B* en 1982 qui souhaitait mettre en place sous le contrôle d'un directeur général, trois professeurs de Danse autochtone par province[5].

[1] Entretien avec Iñaki Serrada., avril 2018 à Bayonne.

[2] Journal *Sud-Ouest* du 13 Avril 1977.

[3] Laborde, Denis, « Politique culturelle et langue basque. Le centre culturel du Pays basque (1984-1988) », *Lapurdum*, nº 2, 1997, pp. 339-354.

[4] Rapport d'activités 1984-1985, d'IDB*. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle IDB conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz. Annexe 50, p. 105.

[5] Carton « Enseignement et recrutement ».1982. Archives d'IDB non cotées.

L'Institut culturel basque (I.C.B) né en 1990 dans la lignée du Centre culturel basque se définit comme un acteur d'une affirmation culturelle basque que certains qualifient même d'abertzale* mais œuvre conjointement à institutionnaliser plus encore la Danse traditionnelle basque en créant une synergie avec la Fédération de Danse traditionnelle (I.D.B.) notamment en signant une « assistance à maîtrise d'ouvrage » en 2009 dans le cadre d'une redéfinition de ses actions[1]. Constatant une certaine inflexion de la Danse traditionnelle basque en particulier sur l'engagement des jeunes générations et un manque d'uniformisation dans les productions chorégraphiques, l'I.C.B. formule des objectifs en termes de « *renouvellement des formes chorégraphiques traditionnelles du Pays basque* » [2] en portant un intérêt particulier à l'intégration d'éléments de danse contemporaine dans les spectacles de Danses traditionnelles afin d'assurer une meilleure visibilité artistique et par là donner désormais une toute autre importance aux retombées financières des productions chorégraphiques.

Les responsables de l'Institut culturel favorisent également l'ouverture du champ de la Danse traditionnelle au regard « étranger » sur la base d'une objectivité et des compétences sur la Danse en général en missionnant pendant six mois une chercheuse[3] « non-basque » et non résidente afin d'établir un rapport sur « l'état de la Danse basque ». La constitution de groupes de pilotage et de groupes de travail témoigne aussi de cette ouverture avec la participation dans le premier de trois représentants d'institutions publiques (D.R.A.C[4] Aquitaine, conseil général des Pyrénées-Atlantiques et conseil régional d'aquitaine) et dans le second « *des experts extérieurs selon leur domaine de compétences : formation*, *création, diffusion* » [5]. Dans cette logique I.C.B. s'appuie sur un partenariat renforcé avec la Fédération de Danse traditionnelle dès 2010 et encourage sa professionnalisation dans les domaines de la communication, de la médiation et de son

[1] Projet culturel IDB/ICB, 2010.

[2] *Ibid.,* p.56. Voir annexe 51, pp. 106-107.

[3] Claire Rousier.

[4] Direction régionale des affaires culturelles

[5] *Ibid.,* p. 57.

intégration dans les politiques publiques[1] ou par l'engagement d'un salarié permanent, Yoan Etxebest, chargé d'une mission d'ingénierie culturelle.[2]

La normalisation de la Danse traditionnelle s'observe également dans la nouvelle politique menée par la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde à partir de 2014[3] avec la mise en place d'une « cellule pédagogique » destinée à intégrer la pratique de la Danse dans le champ scolaire. Cette structure pédagogique vise à rationaliser les interventions pédagogiques en déterminant pour différents niveaux de classe des cycles d'apprentissage de la maternelle au lycée pour lesquels des référentiels de compétences et des fiches pédagogiques sont établis et élargis à la Danse classique notamment *:*

« *par un professeur de Danse classique sensibilisé aux esthétiques de la Danse basque.* »[4]

Cette inscription de la Danse traditionnelle dans le champ scolaire lui impose une indexation aux missions éducatives générales de l'école mais aussi à celles des l'établissements scolaires ainsi que la mise en œuvre didactique et pédagogique en termes de compétences et connaissances[5]. Plus largement I.D.B. travaille aussi à une rationalisation et une unification des éléments de la Danse traditionnelle présentés dans l'onglet « ressources » [6] du site internet de la Fédération dans lequel on retrouve un canevas didactique relatif aux trois grandes parties de séances de Danses « prêtes à l'emploi » avec des contenus précis sur « l'échauffement et la préparation physique »,

---

[1] Intervention de Pantxoa Etchegoin directeur de l'institut culturel basque. Assemblée générale du 24 septembre 2011. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[2] Conférence de presse 28 Octobre 2015 de Roger Goyhénèche, président d'IDB. Archives non cotées d'IDB*.

[3] Assemblée générale d'IDB du 10 Juillet 2015. Voir annexe 52, p. 108.

[4] *Ibid.*

[5] À l'image du projet 2013-2014 de l'école de la haute ville à Mauléon et l'intégration de la Danse en tant que support scolaire pour la construction de compétences. Archives non cotées d'IDB*.

[6] https : //www.iparraldekodantzarienbiltzarra.com/ressources/

des Danses de chaque province et enfin sur un « retour au calme » en fin de séance. La volonté d'uniformisation des pédagogies se retrouve également dans la Fédération souletine Aitzindariak[1] notamment par l'initiative de Pierre Bordaxare[2] pour rendre plus « *efficaces* » [3], donc plus normés, les interventions des éducateurs dans les communes adhérentes de la province de Soule pour prôner une vision globale sur toutes les pratiques dansées qui transcende leurs *localités* comme « *l'universalité de la beauté dans la Danse* » [4]. Le début des années 2000 marquent donc une volonté de rationalisation et d'uniformisation des moyens de transmission notamment à partir d'un constat partagé par les responsables fédéraux et associatifs sur leur manque d'organisation et de cohérence, et donc sur ce qui faisait la singularité de la Danse coutumière en région *:* une mosaïque de lieux et de transmissions à l'échelle même du quartier[5].

Cette reconnaissance institutionnelle s'observe également par l'intégration de la Danse traditionnelle basque dans certains enseignements de l'E.P.S. comme par exemple dans le cadre des épreuves facultatives pour le baccalauréat en 1994 au Lycée Saint-Joseph à Ustaritz et qui fut à l'origine d'une convention de partenariat entre la Fédération de Danse et l'établissement scolaire[6]. L'entrée de la Danse traditionnelle à l'école, cautionnée par la Fédération I.D.B., contribue à son processus de *conventionalisation*[7] en la soumettant aux usages éducatifs généraux de l'éducation nationale qui atténuent ses usages en *valeur.* Dans le même sens, la visite des représentants du Ministère de la culture à des manifestations organisées par des associations de Danse traditionnelle réputées[8] très

[1] Créée en 1990.

[2] Témoignage de Pierre Bordaxare. Membre d'Aintzindariak et chorégraphe et président du groupe de Danse « Arrokiaga », entretien en février 2017, Mauléon.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Assemblée générale du 24 septembre 2009. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[6] *La semaine du Pays basque* du 6 Mai 1994.

[7] Weber, Max, *Économie et société,* tome second, 1995, *op. cit.,* p. 134.

[8] Notamment Aintzindariak qui reçoit la visite du Ministre de la culture en Soule. Rapport d'activités de l'année1994, archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde.

engagées identitairement ou à des Dantzari Eguna* dès 1977[1] témoignent également d'une normalisation des engagements et des politiques de ces associations. La liste des invités avec pas moins de seize représentants des autorités publiques - culturelles, politiques et sportives - prouve l'attitude consensuelle des organisateurs qui évacue toute volonté de rupture avec la France et ses représentants officiels[2]. On retrouve cette démarche chez les promoteurs du Dantzari Eguna* de Bayonne en 1980 qui regroupa des milliers de personnes et firent une demande aux autorités municipales qui représentent pourtant le « pouvoir » français, pour garantir le passage à la frontière, toujours délicat à cette période, des danseurs du Pays basque espagnol[3].

La progressive couverture médiatique des Dantzari Eguna par une presse très éloignée de la cause nationaliste montre aussi la part importante de la « folklorisation » de l'événement qui atténue l'image d'un rassemblement nationaliste. Ainsi en 1992, le journal « La République » [4] annonce le Dantzari Eguna qui se déroulera à Mauléon dans la province de Soule uniquement à travers le déroulement des festivités programmées et la même année le journal « Sud-ouest » relatera cet événement en le présentant, certes comme un rassemblement des trois provinces du nord mais avant tout comme un festival dans lequel seule l'expression culturelle mérite l'attention[5]. Les groupes de Danses encouragent même les délocalisations des Dantzari Ttiki en dehors du Pays basque comme à Pau en 2003 qui amorcent peut-être la prédominance d'un usage folklorique de la Danse traditionnelle, y compris dans ses manifestations les plus symboliques.

---

[1] Jean Pierre Destrade au Dantzari Eguna de Saint-Jean-de-Luz le 29 mai 1977. Annexe 64, p. 131.

[2] On compte notamment le directeur de l'action culturelle du conseil général des Pyrénées atlantiques, le directeur régional des affaires culturelles d'Aquitaine, le président de la commission culture du conseil général des Pyrénées atlantiques, le président du conseil général des Pyrénées atlantiques, le sous-préfet, le Maire de Pau et un représentant de la jeunesse et sports.

[3] Courrier de Jakes Abeberry du 22 Février 1980 au Maire de Bayonne. Archives de la Fédération de Danse traditionnelle IDB*. Annexe 53, p. 109.

[4] Journal *La République*, 25 Mai 1992.

[5] Journal *Sud-Ouest*, 5 Novembre 1992.

3.2. **Vers une *sportification* et une normalisation de la Danse traditionnelle basque depuis l'entre-deux-guerres. Le glissement vers la Danse contemporaine ?**

À partir de l'entre-deux guerres puis après la Libération, la Danse va progressivement accompagner le processus de structuration et de démocratisation du mouvement sportif en constituant des « groupes » qui succèdent aux coteries informelles, rurales et rituelles. En passant massivement sous régime associatif mais en adoptant également les principes de rationalisation, de spectacularisation voire de diffusion et de reproduction à grande échelle, les groupes constituent l'expression moderne des organisations dansées au Pays basque. La spectacularisation de la Danse traditionnelle trouve ses racines dans l'influence de chorégraphes basques espagnols réfugiés pendant la guerre civile espagnole entre 1936 et 1939. Déjà évoqué, Segundo Olaeta fut un des précurseurs de la reconnaissance de la Danse traditionnelle basque dès 1937 en formant nombre de chorégraphes basques français comme Jean Nesprias ou Philippe Oyhamburu et en impulsant la formation de groupes de Danses emblématiques comme Oraï-Bat, Begilareak ou Oldarra[1] tous situés sur la côte labourdine et dans des villes. Segundo Olaeta se réfugia en 1937 à Saint-Jean-Pied-de-Port avec une quarantaine de jeunes Danseurs et fut le premier à marier la Danse classique avec la Danse traditionnelle basque non sans avoir recueilli préalablement des techniques et des pas de Danse du Pays basque français qu'il ignorait. Avant de rentrer en Espagne il va se produire dans des salles de spectacle parisiennes célèbres comme le théâtre national de Chaillot ou la salle Wagram puis avec son groupe éponyme « Olaeta » à partir de 1950 il parcourt le monde et revient fréquemment à Biarritz et Bayonne contribuant à diffuser l'image d'une Danse basque spectaculaire et « balletisée ».

Également inspirée par les ballets russes[2] le groupe de Danse « Eresoinka » exporte et expose la Danse basque dans le monde entier au nom du gouvernement basque en exil de José Antonio Aguirre entre 1937 et 1939. Si l'objectif « d'Eresoinka » se situe

[1] Témoignage de Koldo Zabala, collecte Eleketa, archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 160.

[2] Témoignage de Roger Goyhénèche, président de la Fédération de danse traditionnelle d'Iparralde*. Entretien réalisé au siège de la Fédération novembre 2015, Bayonne. Les Ballets russes sont une compagnie créée par Serge de Diaghilev qui connut un succès international avec des tournées en Europe et aux États-Unis de 1907 à 1929.

incontestablement dans une revendication en *valeur* contre le franquisme naissant, il contribue à installer une spectacularisation de la Danse et l'agrégation des techniques dans des mises en scène délocalisées des foyers originels.

Cette spectacularisation de la Danse traditionnelle basque initiée au début du XXème siècle va se poursuivre avec des chorégraphes formés et initiés par Segundo Olaeta comme Philippe Oyhamburu qui créera les ballets « Etorki » en 1953 qu'il structura en compagnie semi-professionnelle entre 1953 et 1976. Précurseur de la professionnalisation en Iparralde, Philippe Oyhamburu souhaite développer[1] une Danse « spectacle », sur l'exemple des souletins dans les Mascarades, différente d'une Danse de « participation » comme pour les Fandango ou Mutxiko basés sur l'implication du public dans des Danses collectives. Cette volonté d'installer une « Danse spectacle » se retrouvera au sein de la Fédération en 2003 avec la mise sur pied pour la première fois d'un concours permettant aux groupes de Danse de se confronter et d'être jugés sur la base d'inventions chorégraphiques et par une grille d'évaluation précise. Si un lien avec le Pays basque doit obligatoirement figurer dans les chorégraphies[2], cette compétition engage les Danseurs dans une logique performative et spectaculaire en l'inscrivant dans des codes contemporains d'expression chorégraphique. La constitution du jury par des chorégraphes reconnus[3] dans le monde de la Danse traditionnelle, ayant même des positions très abertzale*, légitiment ce concours en y reconnaissant les précurseurs d'une « *nouvelle histoire de la culture basque* »[4] encourageant ainsi cette inflexion de la Danse traditionnelle.

Le renouvellement des codes et des générations constitue un des objectifs[5] de ce concours tout comme l'ambition fédérale de donner à la Danse traditionnelle une envergure internationale par des tournées en Amérique et en Europe *:*

---

[1] Témoignage de Philippe Oyhamburu, collecte Eleketa, archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 31.

[2] Voir la plaquette du concours de 2003 organisé par la Fédération. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz. Annexe 54, pp. 110-114.

[3] Il s'agit de Philippe Oyhamburu, Michel Thèret et Koldo Zabala.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

« *Promouvoir une Danse de spectacle (niveau professionnel) auprès de groupes amateurs,* […] *donner de l'avenir à la Danse basque,* […] *allier création et tradition,* […] *diffuser la Danse basque sur la scène internationale.* »[1]

Il faudra attendre 2015 pour que l'on retrouve une structuration semi-professionnelle de la Danse basque en France avec la création d'un pôle de production chorégraphique appelé « Bilaka » et lancé par la Fédération de Danse traditionnelle en Iparralde. Avec un site internet dédié[2], Bilaka projette la Danse traditionnelle dans une expression contemporaine consistant à monter des spectacles de très haut-niveau en revisitant les techniques dansées du Pays basque. Mais l'autre objectif de la Fédération à travers Bilaka[3] vise, grâce à des spectacles de référence, à attirer les jeunes Danseurs basques vers une pratique élitiste qui représente « *la clé de voûte* » [4] des dispositifs de formation fédéraux pour les danseurs les plus motivés. Cette structuration rappelle sans équivoque celle des clubs sportifs avec différents échelons de sélection et d'apprentissage et la présence d'une « vitrine » par des pratiquants hautement qualifiés ou professionnels véhiculant une logique de sélection par la performativité de leurs qualités techniques. Dès 2014, la question de ce pôle d'excellence s'envisageait dans le cadre de la nouvelle orientation de la politique fédérale et se justifiait précisément par son rôle « d'attraction » auprès des jeunes danseurs *:*

« *Chacun sait l'effet mobilisateur que le sport d'élite a sur la masse des pratiquants. Chacun imagine aisément que des spectacles de Danse basque de grande qualité produiraient une dynamique similaire, notamment auprès des plus jeunes*. »[5]

---

[1] *Ibid.*

[2] http : //www.bilaka.com

[3] Assemblée générale du 13 juillet 2016 d'IDB*. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque.

[4] http : //www.bilaka.com

[5] Projet de refondation d'IDB*. Document interne, aout 2014. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Voir annexe 55, p. 115.

« Bilaka » couronne donc le parcours de formation mis en place par I.D.B* pour les jeunes collégiens et lycéens et notamment pour les plus performants d'entre eux au sein de modules approfondis dits « Master Class » comme celui portant le nom du célèbre chorégraphe basque « Zabala »[1] et dans lesquels cohabitent éléments de Danse contemporaine, classique et traditionnelle. Pour Yoann Etxebest conseiller pédagogique et salarié d'I.D.B. il s'agit ici de *:*

« *(à propos des élèves)* […] *leur proposer quelque chose qui les fait sortir de leur groupe de village [...] d'être moins dans une dynamique de groupe mais de développer une Danse individuelle avec une technique plus poussée.* »[2]

La perspective professionnelle de Bilaka, ses contenus généraux sur les pratiques dansées et son partenariat avec le département multi-sites de Danse du conservatoire Maurice Ravel[3] témoigne de l'influence et de l'imprégnation des codes de la Danse classique dont le prestige et la résonnance constitue une voie d'excellence pour la Danse basque. Ainsi et même si cette forme de *sportification*[4] de la Danse traditionnelle a pu exister en Soule par l'intermédiaire de sélections, spécialisations pour les Danses réputées les plus difficiles voire par des concours à destination des seuls souletins comme les Primaka* avant la seconde guerre, Bilaka incarne une rupture aussi par sa propension à exporter à grande échelle la Danse hors de l'espace du village et de la province ou en représentant le Pays basque hors de ses limites mais toujours dans sa seule expression culturelle[5]. Nous pensons que la généralisation de ce visage hybride et *spectaculaire* de la Danse traditionnelle s'est véritablement établie dans les années soixante-dix, période à

[1] Koldo Zabala est un chorégraphe basque espagnol né en 1935 qui fut lui aussi un des chefs de file du renouveau de la Danse traditionnelle basque en Iparralde après la guerre civile espagnole.

[2] Entretien avec Yoann Etxebest, avril 2016, Ustaritz, siège d'ICB*.

[3] Projet de refondation d'IDB*. Document interne, aout 2014. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Voir annexe 55, p. 115. Le conservatoire Maurice Ravel est réparti sur quatre sites : Bayonne, Biarritz, Saint-Jean-de-Luz et Hendaye.

[4] Entendue ici par un modèle d'excellence, élitiste et coupé des foyers originels de la Danse basque.

[5] Témoignage de Michel Castan, fondateur du Championnat des « sept provinces ». Entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule.

laquelle les groupes de Danse s'astreignent des sélections qui ne disent pas leur nom - notamment pour les Aintzindariak dans les Mascarades - et adoptent de nouvelles formes de pédagogies qui s'apparenteraient à « *un genre de sport* »[1].

3.2.1. Les « créations », hybridation de la Danse traditionnelle et de la Danse contemporaine.

D'autres paramètres permettent de constater l'inflexion de la Danse traditionnelle par une « conformité » à des pratiques de Danse contemporaine comme à la fin des années quatre-vingt période à partir de laquelle la Fédération prend progressivement en compte le mouvement des Créations* qui s'installe massivement en Iparralde en mélangeant la Danse traditionnelle et Danse contemporaine par des thèmes et des chorégraphies qui s'extraient des schémas d'expressions coutumiers. Considérant le répertoire traditionnel trop fermé et trop répétitif par les Danseurs et certains chorégraphes reconnus comme Juan Antonio Urbeltz certaines chorégraphies hybrides voient le jour dès les années soixante-dix pour « *sortir de la tradition* »[2]. Mais les Créations se développent réellement dans les années quatre-vingt[3] par l'intermédiaire de chorégraphes basques reconnus qui désirent changer et faire évoluer les codes en se situant toujours dans le périmètre de la Danse traditionnelle mais en faisant prévaloir l'aspect chorégraphique et « inventif » sur celui plus en *valeur* ou en *coutume*. C'est le cas de Claude Iruretagoiena qui après savoir été initié à la pratique et aux transmissions en coutume des Danses des sept provinces va fonder la compagnie « Maritzuli » en 1996 puis collaborera avec le Centre National chorégraphique de Biarritz au début des années deux mille avec des spectacles alliant Danse basque et Danse contemporaine.

---

[1] Témoignage d'Erramun Tartaxu, chorégraphe et metteur en scène. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[2] Patxi Aduriaga, maitre de Danse. Entretien au siège de de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[3] Document interne non daté. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Annexe 56, p. 116.

« *(La compagnie Maritzuli) ne se contente pas seulement de véhiculer un spectacle, elle entend dépasser cet objectif pour parvenir à enseigner un patrimoine lui-même à réinventer par des créateurs contemporains.* »[1]

Cette compagnie à l'audience importante apporte son concours pour aider des groupes de Danses à monter des spectacles de Création* alors que leur vocation se fondait jusque-là sur une transmission et une représentation en *tradition* ou en *coutume* du répertoire technique dansé basque. Ainsi le groupe de Danse « Gurea » de l'association « Akelarre » d'Hendaye, décide en 2004 par l'intermédiaire de la professeure de Danse Agnès Monterola de faire appel à Claude Iruretagoiena pour finaliser un projet de Création qui semble bien éloigné des pratiques traditionnelles de Danse que la devise de l'association invitait à conserver en 1974 *:* « *Vivre en basque dans la ville basque d'Hendaye* ».

Ces Créations peuvent même se retrouver dans les très « identitaires » Dantzari Eguna comme en 2005 à Hasparren[2]. Leur présence est cautionnée par le professeur de Danse et chorégraphe d'un groupe de Danse local du fait que l'apprentissage se fait toujours à partir des « bases » de la Danse traditionnelle mais aussi dans un esprit d'ouverture à la nécessité de proposer de nouvelles pratiques aux plus jeunes *:*

« Les jeunes étaient lassés de ne danser que des Danses traditionnelles. Il fallait leur proposer quelque chose de nouveau. Pour éviter la monotonie ils ont transformé les représentations « classiques » en utilisant le maquillage, la lumière […] »[3].

La Fédération de Danse traditionnelle prend également en compte à la fin des années quatre-vingt ces Créations mentionnées comme telles dans les rapports ou procès-verbaux d'assemblées générales. Cela prouve la nature en *finalité* des nouvelles

---

[1] Témoignage de Claude Iruretagoiena. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, collecte Eleketa, cote 19 AV 1328.

[2] Présentation du Dantzari Eguna d'Hasparren en 2005. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Voir annexe 57, pp. 117-118.

[3] *Ibid.*

projections fédérales réaffirmées par le partenariat avec l'Institut culturel basque à partir de 2012 qui fait craindre à certains une perte d'indépendance[1] à l'origine de la création d'I.D.B*.

« *La richesse d'une culture* […] *réside dans sa puissance de maintien mais également dans sa capacité de produire des choses nouvelles, autrement dit la création. Jusqu'à présent elle a été le fait de quelques individualités isolées dépourvues de moyens pour pouvoir démontrer pleinement leurs facultés créatives.* »[2]

En 2010, I.D.B. présentait dans un rapport concernant son projet culturel annuel la priorité donnée aux spectacles de rue et aux Créations[3]. Leur caractère contemporain véhicule une image de neutralité permettant à la Danse traditionnelle d'obtenir une reconnaissance institutionnelle comme celle de l'Institut culturel qui accorderait plus volontiers des subventions aux spectacles dits de Créations. Ainsi, le très influent groupe de Danse traditionnelle « Orai-Bat » s'est vu refuser des aides financières de la part de l'office culturel basque sous le prétexte que les spectacles organisés par le groupe bayonnais ne répondaient pas au qualificatif de Création[4].

L'intrusion de la Création dans la Danse traditionnelle basque suscite des réactions négatives de la part de certains acteurs de la Danse basque[5]. Ainsi pour Iñaki Serrada au motif que la tradition dansée comporte déjà des modèles chorégraphiques auxquels il n'est nul besoin d'y adjoindre de nouveaux éléments. De plus les groupes qui s'orientent principalement vers des spectacles de créations sont accusés de privilégier la

[1] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[2] Dossier EDB* « Projet pour la Danse au Pays basque », 1989, p. 9. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque conservées au siège de l'Institut culturel basque.

[3] Projet culturel IDB* année 2010. Archives de la Fédération de Danse traditionnelle. Voir annexe 58, pp. 119-122.

[4] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[5] Comme Serrada Président d'Orai-Bat groupe folklorique influent de Bayonne et vice-président de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde I.D.B. Entretien réalisé en avril 1978 au siège d'Orai-Bat.

seule approche esthétique de la Danse au détriment du « *sens* » [1] ; un sens que confèrerait une conscience affichée du lien historique des Danses avec les provinces du Pays basque et des hommes qui la portent ainsi que de toute la symbolique des techniques traditionnelles, donc fixées.

Mais même les formations les plus conservatrices ne résistent pas à un besoin de renouvellement par l'adoption de Danses communes aux différentes provinces par jeu de diffusion culturelle ni à la concurrence des sports[2]. Ainsi, la Fédération souletine, Xiberoko Zohardia montera elle-aussi un spectacle de Création en 2018 en comptant pourtant dans ses rangs nombre de Danseurs « *farouchement opposés à ce type de spectacle* »[3].

Le président de la Fédération de Danse traditionnelle assume ce glissement contemporain de la Danse basque en 2012 et distingue désormais deux types de Danses *:*

« *Il m'apparaît important de reformuler la distinction que j'ai faite entre Danse basque et Danse contemporaine basque. La première* […] *constitue un corpus chorégraphique enraciné et pétri d'identité. La seconde* […] *est produite par des chorégraphes* […] *dans la dynamique d'une danse contemporaine polymorphe universelle.* »[4]

Roger Goyhénèche président d'I.D.B, chorégraphe et acteur majeur de la Danse traditionnelle basque de la fin du XXème siècle proposera lui-même des spectacles largement hybrides en mélangeant Danses contemporaine et traditionnelle dans une

[1] *Ibid.*

[2] Témoignage de Cathy Etchebest, chorégraphe du groupe « Esperantza », novembre 2015, La Bastide-Clairence.

[3] Témoignage de Michel Castan, président de la Fédération souletine Xiberoko Zohardia. Entretien réalisé en février 2017 à Tardets, Soule.

[4] Roger Goyhénèche, « Commission Danse EKE*/IDB, groupe création et diffusion ». Document interne du 13 Février 2012. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde*.

perspective contemporaine[1] et *spectaculaire* à travers des thèmes là-aussi revisités comme la Pastorale souletine et dans des lieux sacrés comme les églises. Les espaces dans lesquels se produisent ces nouvelles formes d'expression de la Danse traditionnelle indiquent aussi leur degré « d'ouverture » à l'instar de « Guernica » un des spectacles de Roger Goyhénèche en hommage à Picasso qui fut joué en 2001 à Ottawa lors des quatrièmes « Jeux de la francophonie » [2] créés principalement pour la promotion et la diffusion de la langue française. D'autre part, si les spectacles du chorégraphe basque se basent toujours sur les techniques de la Danse basque ou font référence à des événements ritualisés, il n'hésite pas à s'en détacher jusque dans ses éléments les plus symboliques comme le costume traditionnel, « *qui peut parasiter le geste chorégraphique.* »[3]

D'autres chorégraphes contemporains et eux-mêmes dirigeants comme Michel Etchecopar[4] empruntent une voie identique en organisant le festival « Xiru » depuis 1990 qui mélange Création contemporaine et tradition ou avec des spectacles comme « Pilotarhitza » qui évoque des leveurs de pierre et des bucherons participent en cela à une invention de la *tradition* par décontextualisation des éléments culturels pour les mettre au service d'une mise en scène artistique. Cette décontextualisation peut se doubler d'une lecture critique de la Danse traditionnelle et questionner la trajectoire du langage chorégraphique du patrimoine dansé basque par exemple sur la place des femmes. C'est ainsi que le chorégraphe Jon Maya[5] dans son spectacle « Gelajuaziak » fait porter une jupe à certains Danseurs pour rappeler et interroger l'interprétation systématique des rôles féminins par les hommes. Très conceptuels ces spectacles « déconstruisent » le patrimoine chorégraphique en revisitant des éléments chorégraphiques autour de thèmes

[1] Voir par exemple le spectacle Sakratua (Sacré) joué dans une église à Louhossoa. Projet culturel 2011, archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde*. Voir annexe 59, pp. 123-124.

[2] Les Jeux de la francophonie ont été créés en 1989 pour rassembler tous les quatre ans par l'intermédiaire de rencontres sportives et culturelles des pays et des régions du monde qui utilisent la langue française officiellement ou indirectement.

[3] Témoignage de Roger Goyhénèche, chorégraphe et président de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde*. Entretien réalisé au siège de la Fédération novembre 2015, Bayonne.

[4] Entretien avec Michel Etchecopar, février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

[5] Jon Maya est le chorégraphe de la compagnie Kukaï à l'audience internationale.

contemporains et sont promus par la Fédération de Danse traditionnelle dont une des priorités consiste désormais *:*

« *à rendre la Danse basque visible dans tout espace propice et disponible* […] *et confronter nos danseurs à d'autres façons d'aborder et pratiquer la Danse traditionnelle basque.* »[1]

Ces Créations participent d'une mutation des usages en *coutume* des pratiques dansées par des spectacles mélangeant la Danse traditionnelle avec plusieurs autres disciplines comme le théâtre, la pyrotechnie ou le cirque à l'exemple du festival « Harri Xuri » [2] réunissant et se produisant dans six communes du Pays basque en 2009 et soutenu par I.D.B, le Conseil général des Pyrénées atlantiques et le Conseil Régional. Cette absence de territoire[3] dans ces productions se retrouve par des délocalisations de spectacles coutumiers pourtant largement ancrés dans la province et la culture souletine comme les Mascarades ou les Pastorales. Ainsi, le 5 juin 2016, l'interprétation d'une Pastorale hors de son foyer originel par des Bayonnais et à Bayonne même atteste d'une diffusion culturelle mais aussi de l'impact de la présence touristique sur le calendrier coutumier des Pastorales qui se produisaient uniquement l'hiver avant-guerre. Déjà à l'occasion du Dantzari Eguna de 1976 les organisateurs reproduisent artificiellement une Mascarade avec l'invasion d'un village dans la ville de Saint-Jean-de-Luz et l'édification de barricades factices pour donner à voir des Danses souletines exécutées en dehors de leur périmètre géographique et de leur signification originelle[4]. De plus la visibilité de la Danse traditionnelle et son essor au milieu du XXème siècle font d'elle un élément incontournable et désormais central dans les Mascarades qui depuis leur renouveau mobilise au minimum une vingtaine de Danseurs contre cinq auparavant, les seuls

[1] Projet culturel 2011 d'IDB*, p. 8. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde*. Voir annexe 59, pp. 123-124.

[2] Dossier Harri Xuri. Archives non cotées d'I.D.B*.

[3] Le spectacle se déroule dans plusieurs localités à la fois.

[4] Courrier d'EDB* du 27 Mai 1976 aux autorités municipales de Saint-Jean-de-Luz pour demander l'autorisation de monter une barricade dans la ville au moyen d'une charrette. Archives non cotées d'I.D.B*.

Aintzindariak[1] ou « principaux ». Sa présence est également encouragée par la demande toujours plus importante des touristes ou des basques non-souletins qui souhaitent voir davantage de Danse dans les Pastorales* et Mascarades* en se désintéressant des discours pourtant éléments centraux coutumiers de ces manifestations culturelles.[2]

3.2.2. Rationalisation des modes de transmission et massification de la Danse traditionnelle

La Danse traditionnelle par sa massification, son institutionnalisation et sa spectacularisation se rationalise et s'inspire, selon les responsables d'I.D.B., des modes de fonctionnement des clubs sportifs par sa dimension compétitive et la mise en place d'un système de validation et de progression des niveaux destiné à stimuler la motivation des jeunes danseurs tel qu'il est pratiqué dans une majorité de sports *:*

« *En complément de l'idée de concours (de Fandango par exemple),* […] *pour accroitre la motivation des jeunes danseurs pourrait être imaginé la mise en place d'un système de validation des acquis dans le processus d'apprentissage […]. L'exemple de certains sports est évoqué : "les galops" pour l'équitation, les " étoiles " pour le ski…* »[3]

Le processus de rationalisation de la Danse basque s'observe également par le besoin de formateurs et la volonté de structurer et de coordonner les transmissions de la Danse traditionnelle. C'est ce qui a conduit E.D.B[4] à créer sous la responsabilité de Koldo Zabala en 1973 un centre d'études chorégraphiques aux contenus très spécifiques sur les techniques de Danse, l'histoire générale de la Danse, les analyses anatomiques mais

[1] Témoignage de Jacques Larrondo. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[2] Témoignage de Marcel Lerdoux. Entretien réalisé par François Fourquet en 1983, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[3] Compte rendu daté du 24 Avril 2014. Réunion avec les représentants des différents groupes de Danse affiliés à IDB* sur le devenir de la Fédération. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle Voir annexe 60, p. 125.

[4] Pour rappel, Euskal Dantzarien Biltzarra est l'ancienne appellation d'I.D.B.

surtout l'apprentissage des principes de base des rythmes et du solfège et leur application à la Danse en générale[1]. Cette formation globale en trois ans et débouchant sur un diplôme fédéral témoigne d'une distanciation par des approches globales de type universitaire et des modes de transmission en rupture avec ceux qui caractérisaient la Danse coutumière basque. Les témoignages des premiers acteurs du renouveau de la Danse souletine dans les années quatre-vingt comme Jean-Pierre Bordagaray ou Erramun Tartaxu[2] estiment que l'organisation de la Danse traditionnelle et des événements qui leur sont associés avant les années soixante-dix se caractérisent par un manque total d' « *homogénéité* » [3] même si on assiste à un début d'unification des techniques et de leur spectacularisation selon Jean Berdot[4], lui-même « Errejent »[5] de Pastorales depuis le début des années soixante.

Confrontée à des difficultés économiques et de recrutement depuis 2008[6], I.D.B. cherche à renouveler ses actions et trouver des moyens plus efficaces pour pérenniser ses actions en faisant notamment appel à des organismes professionnels de formation et de conseil[7] et entreprend aussi des projets transfrontaliers en nouant des partenariats avec la région Aquitaine, le département des Pyrénées-Atlantiques, la D.R.A.C[8] et la communauté autonome d'Euzkadi[9]. Ces échanges souhaités avec le Pays basque sud se doublent d'une volonté de décloisonner les répertoires des techniques dansées de chaque province en les faisant découvrir, pratiquer et diffuser par l'intermédiaire d'échanges de

---

[1] Journal *Sud-ouest* du 9 Novembre 1973.

[2] Chorégraphes et danseurs. Témoignages recueillis par François Fourquet en 1982 et 1983, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[3] Témoignage de Jean Pierre Bordagaray, metteur en scène. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[4] Témoignage de Jean Berdot, auteur de Pastorale* et ancien Maire du village d'Esquiule. Entretien en février 2017, Esquiule.

[5] Metteur en scène.

[6] « Compte rendu du projet transfrontalier Aquitaine-Euzkadi». Document interne non daté, archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde.

[7] « Compte rendu des actions de la Fédération ». Document daté du 25 Janvier 2011 signé du président Iban Ithurbide. Archive non cotée d'IDB*.

[8] Direction régionale des affaires culturelles

[9] Notamment avec le groupe basque-espagnol « ALURR » qui travaille depuis 2001 sur des spectacles alliant tradition et Danse contemporaine.

moniteurs[1], mais aussi en favorisant la professionnalisation des jeunes Danseurs. Par ailleurs, I.D.B. propose depuis 2005 des ateliers de formation[2] qui déclinent tout un spectre de contenus d'enseignement autour de trois grands axes *:* une méthode analytique de la Danse basque[3]*,* une pédagogie de la Danse basque et enfin une préparation physique du Danseur. Cette structuration didactique sort des schémas singuliers de transmission incarnés par d'anciens Danseurs réputés et attachés à tel village ou tel groupe de villages et l'inscrit dans des perspectives de reconnaissance à travers la Danse classique et contemporaine. Notons que cette volonté de rationalisation de la Danse accompagne un projet plus ancien de Roger Goyhénèche d'ouvrir la Danse traditionnelle aux Créations* dès 1986 ce qui l'a conduit à se séparer du groupe Oraï-Bat* pour créer le sien, « Leiuna » [4] à Saint-Pierre-d'Irube. Appelé « le Français » [5] par certains autres responsables de groupes comme Iñaki Serrada ou Koldo Zabala, ceux-ci n'ont pas été étonnés de cette scission et de la naissance de « Leiuna » qui donne une part importante à la Danse contemporaine précisément par la distance qu'entretenait Roger Goyhénèche avec la mouvance nationaliste abertzale* plus encline à maintenir les traditions dansées.[6]

L'usage de la Danse traditionnelle dans une expression unifiante et collective nécessite aussi une rationalisation et une identification des Danses contribuant à leur classification et à une sélection sur le critère de la spectacularisation et de l'agencement scénique, processus qualifié par les organisateurs de « *normalisation* » [7]. Dans le même ordre, la Fédération E.D.B* par l'intermédiaire des Dantzari Eguna* œuvre pour la diffusion et l'exportation de pratiques dansées qui jusque-là étaient exclusivement

[1] « Compte-rendu du projet transfrontalier Aquitaine-Euzkadi ». Archive non cotée d'IDB*. Voir annexe 61, pp. 126-127.

[2] Par l'intermédiaire de l'association « Leiuna » dirigée par Roger Goyhénèche et sa femme Nadine.

[3] Document daté de septembre 2005 concernant les projets de l'association Leiuna. Voir annexe 62, pp. 128-129.

[4] Témoignage d'Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat*. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] Document fédéral sur l'organisation du Dantzari eguna 1979 à Bilbao daté du 5 juin 1979. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Annexe 63, p. 130.

pratiquées dans certaines provinces, à l'instar de celui de 1976 déjà évoqué qui prendra pour thème les Mascarades souletines[1]. Cette thématisation des Dantzari Eguna contribuent à une connaissance et à une diffusion de la culture basque par des non-souletins voire des non-basques qui indirectement favorise un certain affaissement de l'identité *locale* au profit d'une expression culturelle unifiante « basque » et du *spectacle* comme « *instrument d'unification* » [2]. Ainsi, même les Dantzari Eguna, ces grands rassemblements promouvant l'expression d'un Pays basque unifié à travers des défilés et des Danses deviennent des *spectacles* au sens que leur donne le philosophe français Guy Debord comme étant les principales productions de la société industrielle et capitaliste[3] quand ils sont vantés en 1992 par E.D.B* pour leur impact économique dans les villes et provinces qui les accueillent *:*

« *Mais avec le Dantzari Eguna nous souhaitons également atteindre un autre objectif : réaliser la synergie économie-culture* »[4].

Si des formes de Dantzari Eguna existaient dans les années vingt notamment au Pays basque sud, ce sont bien les années soixante-dix et le début des années quatre-vingt - et particulièrement l'édition de 1973[5] et 1980 - à partir desquelles ils prendront une toute autre dimension en terme de nombre de Danseurs, de spectateurs et de provinces mobilisées. Avec six cents à huit cents Danseurs pour le premier Dantzari Eguna en 1967 puis mille cinq cents à Saint-Jean-de-Luz en 1977 et jusqu'à quatre mille danseurs en 1992 à Mauléon, ces rassemblements adoptent un mécanisme de massification qui témoigne du gigantisme des spectacles modernes voire de la *modernité* elle-même et dont les organisateurs se réclament dès 1975 *:*

---

[1] Dantzari Eguna de Juin 1976. Archives non cotées d'IDB*. Voir annexe 65, p. 132.

[2] Debord, Guy, *La société du spectacle*, Folio, Paris : Gallimard, 2008 (1967), p. 16.

[3] *Ibid.,* p. 22.

[4] Dossier de candidature « Réussir en Pays basque » daté du 31 Mars 1992. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque.

[5] Archives non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque. Voir annexe 66, p. 133.

« *Dynamique du nombre : l'homme basque, devenu celui des villes, s'exprime davantage aujourd'hui collectivement* […] *et apporte sa contribution originale à la culture universelle. La Danse basque aujourd'hui* […] *se veut partie intégrante de l'homme basque moderne.* »[1]

De même les Fandango* et les Mutxiko* par leur popularité et leur association à une culture de la fête se partagent désormais avec des personnes non-basques et sommairement initiées lors de leurs séjours touristiques pour prendre part aux événements festifs. Ceux-ci accordent à la Danse une place centrale avant tout par une participation massive du public comme lors des fêtes de Bayonne désignées « phénomène populaire » [2]. Cette massification des productions culturelles basques s'observe aussi à des échelles intermédiaires avec le développement récent des Pastorales après leur renouveau notamment grâce à la Danse traditionnelle. Redevenues le lieu et le moment fédérateur de tout le village les Pastorales elles se démocratisent par l'arrêt des formes de sélections des Danseurs en fonction de leurs qualités techniques par les Errejent* pour tendre vers une représentation collective la plus large possible. Cette forme de rupture se traduit selon Nicole Lougarot[3] par la création d'un espace particulier dans les Pastorales destiné à inclure le plus de monde possible quel que soit son niveau et principalement dans la partie dansée.

Nous pensons que le rapprochement dès la fin des années quatre-vingt[4] entre les deux grandes Fédérations rivales Dantzari et EDB[5] marque aussi un fléchissement des actions en *valeur* de la Danse fédérale au profit d'une politique en *finalité*. En témoignent

[1] Livret très détaillé édité à l'occasion du Dantzari Eguna du 18 Mai 1975. Archive non cotée d'IDB*. Voir annexe 67, pp. 134-137.

[2] Selon Michel Etxecopar, maître de Danse. Entretien en février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

[3] Chorégraphe souletine. Entretien en février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

[4] Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz. Annexe 68, pp. 138-139.

[5] Qui compte environ trois mille Danseurs et cinquante groupes très majoritairement situé au Pays basque mais aussi à Pau, Bordeaux et Paris.

certains rapports[1], qui préfiguraient leur union prochaine, déclinant avec précision le fonctionnement fédéral en cours et à venir sans faire mention d'une quelconque dimension identitaire par mobilisation culturelle. Cette normalisation fédérale se confirme par la présence des autorités publiques - Hervé Lucbéreilh conseiller général d'Oloron, Pierre Mendiboure maire de Saint-Pierre d'Irube et Jean-Pierre Destrade conseiller général du canton – qui officialisent la fusion des deux Fédérations et donne naissance à I.D.B* en 1993. De même, les projets de développement de la nouvelle entité fédérale discutés par les membres des différentes commissions mettent en avant l'héritage bien sûr mais aussi la nécessité de « *le dépasser pour aller jusqu'à la création* » [2] dévoilant l'obligation pour I.D.B, en proie à des difficultés financières, de prendre en compte de nouvelles formes de pratiques correspondant aux attentes des générations les plus jeunes.

3.2.3. Normalisation de la Danse traditionnelle par « ouverture » aux femmes depuis les années cinquante.

Après la Seconde Guerre mondiale l'intégration des femmes dans la Danse traditionnelle marque le début d'un renversement complet d'un point de vue du genre chez les pratiquants puisqu'en trente ans les femmes vont devenir ultra majoritaires[3]. Ce renversement complet doit se comprendre aussi par le rôle déterminant qu'elles ont eu et continuent à avoir dans le renouveau et la pérennisation de la Danse souletine en particulier et de la Danse traditionnelle basque en général. Elles apparaissent également comme un « indicateur » d'une *modernité* qui installe l'égalité des sexes dans les pratiques physiques. Certains puristes ne nient pas la part incontestable des femmes dans le renouveau de la Danse traditionnelle et dans son maintien ; toutefois ils estiment leur

[1] *Ibid.*

[2] Journal *Sud-Ouest* du 2 novembre 1993.

[3] « Où sont les hommes ? », *Sud-Ouest* du 5 Septembre 1996.

surreprésentation disruptive en ceci qu'elles « *dénaturent* » [1] les techniques en introduisant « *trop de souplesse* » [2] voire trop de techniques issues de la Danse classique :

« *Maintenant les hommes Dansent comme les filles* […] *c'est plus de la Danse classique que de la Danse souletine, et c'est moins beau.* »[3]

De nombreux témoignages - comme ceux de Jacques Larrondo, un des artisans du renouveau des mascarades et de la Danse souletine dans les années quatre-vingt - confirment la quasi-absence des femmes avant et après-guerre mais aussi les larges critiques lorsque quelques femmes furent intégrées, par « *innovation* »[4], pour la Mascarade de Barcus en 1949. Il a fallu attendre 1977 pour que d'autres femmes dansent dans une Mascarade ce qui prouve l'hostilité des « *anciens* » [5] voire des plus jeunes impliqués dans l'organisation de ces nouvelles Mascarades. Pour les Danseuses, le soutien du cercle familial - frères et pères, eux-mêmes Danseurs - fut déterminant pour « *s'imposer* » [6] puis « *prouver* » [7] leur valeur technique dans les différents répertoires dansés. Certains responsables de l'association de défense de la culture culturelle souletine Su Azïa* pointent toujours en 2017 le trop grand déséquilibre entre les femmes et les hommes dans la Danse traditionnelle et surtout l'attribution aux femmes de rôles masculins sans que cela s'impose - comme en 2018 lors de la mascarade de Musculdy en

[1] Témoignage de Marcel Bedaxagare co-dirigeant de l'association culturelle Su Azia. Entretien réalisé en février 2017 à Tardets en Soule au siège de l'association.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Témoignage de Jakes Larrondo. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[5] Témoignage de Marie Christine dit Mado. Entretien réalisé par François Fourquet en 1982, archive manuscrite conservée par l'association Sü Azia.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

Soule où les « principaux » [1] n'étaient que des filles - témoignant selon eux d'un « *manque de culture des jeunes générations sur la tradition basque* » [2].

D'autre part, les Danses les plus populaires comme les Fandango* et Mutxiko* ne furent pratiquées par les filles qu'à partir des années soixante-dix et plus largement dans les années quatre-vingt[3] encouragées en cela par l'école et notamment les instituteurs qui initièrent de nombreuses filles[4] à la Danse traditionnelle dans le cadre de leurs activités. La présence des garçons et des hommes devenue nettement minoritaire, la Fédération entreprend un certain nombre d'actions pour ré-attirer les garçons dans le giron de la Danse traditionnelle basque en introduisant notamment de la fantaisie dans les spectacles comme « Kauteret Balet »[5] en 2013 ou en proposant une Danse qui met en avant les qualités spectaculaires et performatives de la Danse, attributs largement véhiculés par les autres sports. De plus, cette volonté de « décloisonner » la Danse traditionnelle passe aussi par une mise en visibilité des plus jeunes dans un répertoire traditionnel autrefois réservé aux adultes comme celui des Cavalcades* dont la première manifestation entièrement composée d'enfants aura lieu seulement en 2004 à Bidarray.

4. Les jeux traditionnels de « Force basque », entre institutionnalisation et volonté de reconnaissance sportive depuis 1951.

Les jeux de Force basque, cultures physiques en *coutume* issus des travaux de la ferme connaissent dès les années cinquante une rupture dans leurs usages lorsqu'ils vont servir de support à des démonstrations valorisant et exposant une identité « basque villageoise » mais en installant aussi la notion « d'équipe ». L'amplification de leur

[1] Les Danseurs les plus experts de la mascarade ou « Aintzindariak ».

[2] Allende Socarros et Marcel Bedaxagare co-dirigeants.

[3] Témoignage de Michel Etxecopar, chorégraphe, musicien et metteur en scène. Entretien en février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

[4] Témoignage de Nicole Lougarot, chorégraphe et écrivain. Entretien en février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

[5] Entretien avec Yoann Etxebest, chorégraphe et chargé de mission, avril 2018, Ustaritz, siège d'ICB*.

audience accentuée par la mécanisation définitive des travaux agricoles a favorisé l'autonomisation de la Force basque par une *sportification* qui tend là encore à la désinscrire de l'empreinte ethnoculturelle basque en répondant à des logiques financières et de performativité et par l'abandon de pratiques informelles.

Le Festival de Saint-Palais dans la province de Basse-Navarre dont la première édition eut lieu en 1951 marque les débuts d'une forme d'institutionnalisation de la Force basque instaurée par l'église locale, précisément par le très actif abbé Challet, qui implante progressivement les confrontations par « équipe » et supplante celles basées sur les défis et les paris[1]. Le succès progressif du Festival qui s'étend dans tout le Pays basque et même dans toute la France avec plus de vingt départements recensés sur les plaques minéralogiques des véhicules lors des dernières éditions, suscite une attente de *spectacle* de plus en plus considérable tout en pérennisant les rencontres sur un modèle compétitif moderne avec des réglementations toujours plus rigoureuses et l'établissement de records et de trophées. Ce binôme compétition /spectacle se démarque selon les organisateurs des « démonstrations » pour touristes[2] et constitue pour eux « l'authenticité » du festival et donne un poids considérable à sa dimension fonctionnelle sportive comme le constate Jean Louis Fourcade *:*

« *Maintenant, on est seulement dans l'organisation et pas dans la transmission.* »[3]

L'emprise de la logique compétitive et associative sur « l'esprit patronage » qui prévalait lors de la création du festival s'observe par un désengagement progressif du lien avec la religion, le Comité d'organisation étant encadré désormais par des laïcs alors qu'il

[1] Entretien avec Jean Louis Fourcade. Organisateur du festival de Force basque de Saint-Palais réalisé en février 2017, Saint-Palais, Basse-Navarre.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

était entièrement aux mains de l'abbé Challet à sa création[1], même si le curé de la paroisse reste toujours présent notamment dans le jury. La recherche de succès sportif va conduire à un élargissement du recrutement des équipes qui viennent désormais de tout le Pays basque français voire des Landes[2] depuis 2013 et qui pourrait devenir national puisque le Comité d'organisation n'exclurait pas la participation d'équipes bretonnes à l'avenir[3]. Cette ouverture à des concurrents non-basques participe d'une césure par rapport aux années cinquante et soixante, décennies au cours desquelles les concurrents appartenaient tous à la ville de Saint-Palais[4] ou aux communes proches.

L'instauration d'une compétition de plus en plus formalisée conduit les équipes à recruter des pratiquants hors de leur village adoptant ainsi une forme de « mercato » [5] largement employé par les clubs sportifs et induit également des modifications du matériel comme les sacs utilisés pour l'épreuve de transport à l'origine fabriqués en jute et désormais munis d'accroches supplémentaires et fabriqués au Pays basque sud loin du village de Saint-Palais[6]. Par ailleurs, la *sportification* du Festival tend à l'autonomiser et distancier le spectacle sportif de l'identité basque comme en témoignent les affiches qui éludent le blason de la province de Basse-Navarre[7] et même complètement le Pays basque lui-même[8] au profit des seules spécialités de la « Force basque ».

---

[1] Témoignage de Ttote Ardouin, curé de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017, dans la paroisse de Saint-Palais, Basse-Navarre.

[2] Depuis 2013 le Festival accueille l'équipe de Pouillon située dans les Landes.

[3] Entretien avec Jean Louis Fourcade. Organisateur du festival de Force basque de Saint-Palais réalisé en février 2017, Saint-Palais, Basse-Navarre.

[4] *Ibid.*

[5] « Marché » officiel des transferts de joueurs d'un club professionnel d'un club sportif à un autre.

[6] Voir photo réalisée en février 2017 à Saint-Palais. Annexe 69, p. 140.

[7] Qui figurait sur les affiches, *ibid.*

[8] Voir affiche dans l'annexe 70, p. 141.

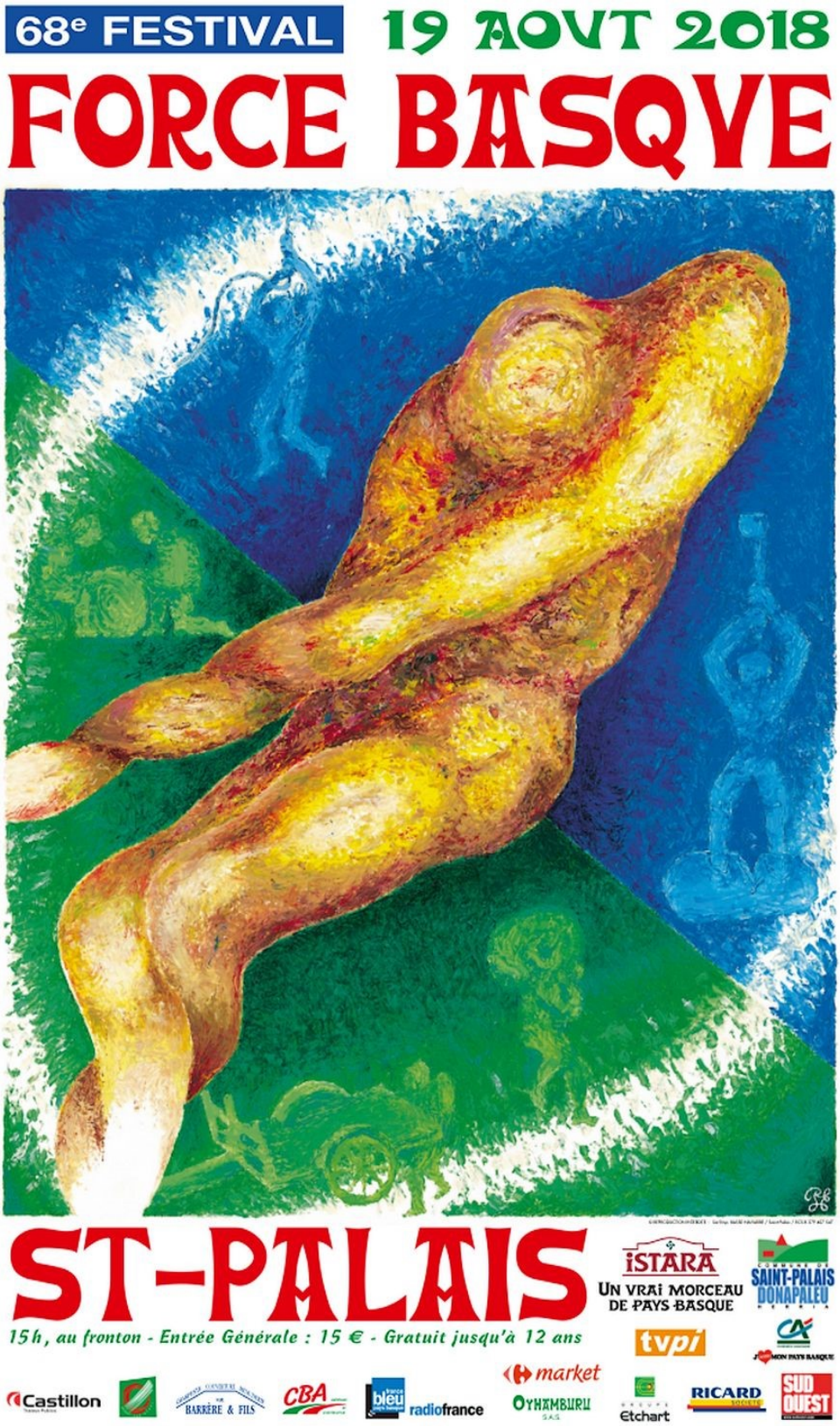

Figure 20 ***: Affiche du festival de Force basque de la Ville de Saint-Palais.***

Fédéralisation et *sportification* de la « Force basque ».

La *spectacularisation* de la Force basque constitue donc une des premières transformations des jeux qui se donnent à voir dès 1951 dans une forme sportive et folklorique mais qui n'entraîne pas la disparition des « démonstrations » qui persistent toujours à l'intention des touristes en période estivale. D'autres épreuves sur le même modèle[1] tentent de se développer depuis le début des années quatre-vingt-dix comme le « Trophée de Basse-Navarre » depuis 1992, composé de cinq épreuves toutes de provinces du Nord, et on assiste à la création d'événements massifs qui peuvent délocaliser la Force basque comme lors du festival à Bercy en 1991. Mais « Saint-Palais » qui reste la référence poussa également d'autres curés dans les provinces voisines, notamment en Soule, à organiser des confrontations de Force basque dans les années soixante[2] et soixante-dix mais qui pâtirent d'une audience beaucoup plus limitée certainement due à la non adoption de codes sportifs *:*

« *Lors de ces festivals de Soule on restait entre souletins, c'était simplement une mise en jeu de la suprématie des villages souletins mais sans opposition avec l'extérieur* […] *mais ils ont complètement raté le virage compétitif.* »[3.]

Le déclin « sportif » de ce championnat de Soule poussera Michel Castan à envisager la création du Championnat des « sept provinces » et à envisager aussi une structuration plus efficace de ces jeux en donnant naissance à la Fédération des jeux ruraux en 1991[4] avec une codification rigoureuse et la promotion d'entraînements spécifiques. La formation dans les années soixante-dix de clubs de Force basque précède la création de la Fédération et la spécialité « Tir à la corde » ou « Soka tira » constitue la figure de proue de la *sportification* de ces jeux ruraux précisément en se démarquant des

[1] Notamment le Trophée de Basse-Navarre depuis 1992 regroupant des équipes toutes situées dans les provinces du nord autour de cinq épreuves.

[2] Témoignage de Michel Castan, fondateur du Championnat des « sept provinces ». Entretien réalisé en février 2017 à Tardets, Soule.

[3] *Ibid.*

[4] Herri Kirolak Feredakundea.

autres spécialités par des compétitions indépendantes régies par une Fédération internationale la T.W.I.F[1] créée en 1964. La défaite des équipes basques en 1971 lors d'un championnat organisé par la T.W.I.F. engagera les clubs à se structurer en rationalisant leur entrainement pour pouvoir rivaliser sur la scène internationale. Ainsi, certains clubs de Force basque se divisent *:* certains continuent à respecter l'expression collective des spécialités lors de tournois et de championnats où toutes les modalités sont représentées, tandis que d'autres se consacrent uniquement à la Soka Tira*. Ainsi, dans le village d'Urrugne cohabitent depuis 2004 deux clubs de Force basque aux usages opposés. Cette prédominance des championnats de Soka Tira impacte directement les tournois et championnat qui regroupent les autres spécialités qui souffrent d'un manque de visibilité mais aussi du « *manque de motivation pour des jeux trop traditionnels ou trop ruraux* » [2]. On peut penser que cette division sportive des spécialités en compétitions indépendantes s'accentuera notamment pour les pratiques de bucheronnage qui disposent depuis 2001 de championnats d'Europe et depuis 2005 d'un Championnat du monde sous l'égide d'une entreprise de fabrication de scies électriques[3].

La Fédération française des jeux ruraux créée donc en 1991 installe des compétitions et comporte en son sein deux mouvances, l'une « identitaire » marquée par une conscience forte d'une appartenance et d'une différence culturelle basque et l'autre - majoritaire - entièrement tournée vers la seule expression sportive[4]. La fédéralisation de ces jeux a permis une stabilisation des pratiques par une codification de plus en plus étoffée depuis le tout début des années deux mille qui s'applique désormais dans des championnats sportifs intra-provinces ayant supplanté les rencontres sur la base de « défis » qui caractérisaient les pratiques en coutume. Cette codification commune au Pays basque nord et sud a également fait cohabiter les spécialités des deux versants pyrénéens mais a néanmoins enclenché le processus de sélection et de réduction de certaines

[1] Tug of war international.

[2] Témoignage d'Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club de Force basque « H.K.B » à Urrugne. Entretien réalisé en avril 2016 au siège du club.

[3] « Stihl Timbersport series ». Les premiers championnats ont eu lieu aux États-Unis en 1985.

[4] Témoignage de Manolo Alcayaga dirigeant de la Fédération des Jeux ruraux. Premier entretien en avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

spécialités comme celle du « Jeter de paille à la fourche ». Désormais les confrontations se déroulent selon des calendriers précis et des périodes consacrées à des entraînements spécifiques devenus incontournables révélant ainsi la mutation sportive des jeux qui ne nécessitaient pas d'autres préparations, sinon le seul travail des champs.

Si la ruralité a fait naitre les jeux de Force basque qui continuent toujours à s'exprimer dans son cadre et sa symbolique, ils peuvent détonner au milieu de l'univers sportif des pratiques très contemporaines de « force » venues de la ville comme le Fitness, le Crossfit ou les activités physiques prophylactiques jusqu'à celles de prévention du vieillissement. De plus, ils révèlent aussi les mutations dans la localisation et l'appartenance de la *force* à l'origine exclusivement détenue par les ruraux qui travaillaient dans les fermes et qui désormais se voit accaparée progressivement par des citadins de plus en plus adeptes de la musculation. Les pratiques de Force basque semblent adopter également les mêmes impératifs de spécialisation que les sports modernes car elles sont dorénavant soumises à des logiques de performance mais aussi « d'entretien » qui introduisent des matériels nouveaux habituellement en usage par exemple dans des pratiques de préparation physique pour le Mixed Martial Arts[1] (M.M.A).

Le club Herri Kirolari Bai du village d'Urrugne pourtant très engagé dans l'expression identitaire de ces jeux - par son président notamment - en participant autant aux « démonstrations » estivales ainsi qu'au championnat fédéral dans toutes les spécialités ne se démarque pas pour autant d'usages en *finalité*. Ainsi, on observe une spécialisation et une compartimentation des rôles avec la présence de spécialistes dans une ou deux modalités ou bien encore en faisant appel régulièrement à un « coach », entraîneur spécialiste de la préparation physique mais aussi de la remise en forme. Dans un autre registre, les premières et principales réponses des pratiquants et dirigeants aux questions posées sur la nature de leur engagement convergent sur la poursuite de « valeurs

[1] Comme la manipulation de cordes surdimensionnées pour la résistance cardiaque testée par le club HKB en 2016. La corde utilisée est celle utilisée pour la Soka Tira, mais en prenant exemple sur ce qui se pratique en M.M.A, elle est détournée de sa fonction initiale ethnique et témoigne d'une importation des usages et de l'influence de pratiques très récentes et à forte visibilité. Le M.M.A est une pratique très récente de combat mixant plusieurs disciplines de combat célèbres autant pour leur extrême violence que pour la très grande préparation physique des concurrents.

» transversales mises au crédit de la pratique sportive[1] comme le respect du public, de l'adversaire, les bienfaits à long terme d'une pratique physique régulière, le développement de la persévérance et de la rigueur comme autant de qualités pouvant être réinvesties dans la vie professionnelle.

La *sportification* en cours de la Force basque conduit certains de ses dirigeants et acteurs à déplorer l'ampleur de ce processus qui implique des transformations brutales à l'image de Manolo Alcayaga dirigeant de la Fédération basque des Jeux ruraux qui regrette *:*

« *l'aspect trop compétitif de la Force basque,* […] *c'est devenu du sport trop élitiste et maintenant la Fédération se réduit comme une peau de chagrin autour des meilleurs.* »[2]

Outre la grande spécialisation, Manolo Alcayaga explique aussi que cette *sportification* induit des conflits notamment pour l'organisation des championnats et une rationalisation qui écarte l'aspect spontané des rencontres qui définissait ces jeux avant leur structuration, - « *il faut revenir au jeu, au plaisir* »[3] rajoute t'il.

Notons que ces jeux répercutent et participent aussi du processus de civilisation Eliasien notamment par la sensibilité croissante à l'égard du traitement des animaux dans certains jeux désormais soumis à une réglementation stricte voire à une interdiction. Ainsi, les aiguillons pour « stimuler » les taureaux tirant d'énormes blocs de pierre ont été interdits[4] et le jeu de l'« Antzara Jokoa » qui consiste à arracher la tête d'une oie suspendue par les pieds par un cavalier lancé au galop a fait l'objet d'une règlementation, devenue rituel elle-même, imposant l'étourdissement des bêtes avant le jeu.

---

[1] Témoignage d'Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club de Force basque « H.K.B » à Urrugne. Entretien réalisé en avril 2016 au siège du club.

[2] Témoignage de Manolo Alcayaga. Deuxième entretien, réalisé en octobre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[3] *Ibid.*

[4] Ces jeux ne se pratiquent pas dans les provinces basques dans l'espace français.

La typologie[1] de l'historien américain Allen Guttmann sur l'opposition entre jeux traditionnels et sport moderne permet également de compléter notre analyse sur le processus grandissant de *sportification* de ces jeux. Typologie à laquelle nous rajoutons un autre critère concernant la présence des femmes, élément constitutif selon nous du processus d'égalité et de démocratisation qui caractérise aussi le sport moderne[2] *:*

Tableau 12 : Adaptation des critères Guttmanniens de la sportification aux Jeux traditionnels de Force basque

Critères de la *sportification*	**Non**	**Partiel ou variable**	**Oui**
Sécularisme		X	
Égalité des opportunités et des conditions d'affrontement			X X
Spécialisation des rôles		X	
Rationalisation par codification			X X
Bureaucratisation (Fédéralisation)			X
Quantification mesurable et quête de records			X
Présence des femmes	X		

Dans la colonne « OUI » *:* X *:* Présence et XX *:* Présence très marquée

[1] Guttmann, Allen, Du rituel au record […], 2006, *op. cit.*

[2] Georges Vigarello estime également que la démocratisation est un aspect essentiel du sport et une des raisons de son succès planétaire. Vigarello, Georges, *Histoire*, Paris : INSEP : Carnets Nord : Le Pommier, 2018, p. 14.

L'analyse du tableau confirme la *sportification* progressive des jeux de « Force basque » même si certains critères du schéma guttmannien ne sont pas représentés ainsi que la persistance de pratiques toujours informelles et en coutume des jeux traditionnels ruraux que révèlent les enquêtes de terrain. Ce constat rejoint les analyses de Jean-Paul Callède en 1987[1] sur la propension de beaucoup de sportifs à ne pas chercher explicitement une identité spécifique en exprimant d'abord des choix de participation, associative et sportive en l'occurrence. Cette *sportification* témoigne bien d'une énonciation moins marquée de la *frontière* par l'adoption d'un mode d'engagement basé sur les préservations de la santé, l'efficacité sportive ou de loisir qui se traduit par une exportation, rationalisation et universalisation des techniques.

5. Synthèse générale sur les usages en *finalité* des cultures physiques et leur influence sur la *frontière.*

Nous avons tenté de montrer dans cette partie consacrée aux usages en *finalité* que la *frontière* est soumise à des forces contraires précisément à travers et par les cultures physiques. Ainsi, l'avènement de la *modernité* et de ses corollaires, la société et la culture de masse, installe une concurrence, des mutations ou des substitutions aux référents ethnoculturels sur lesquels reposent les singularités *régionales*[2] et contribuent à diminuer l'*épaisseur* de la *frontière* basque.

L'institutionnalisation des pratiques devient indispensable pour une représentativité dans le jeu concurrentiel des activités physiques dans la société moderne et favorise leur détachement des organisations locales. Elle induit une standardisation et

[1] Callède, Jean-Paul. *L'esprit sportif* : *essai sur le développement associatif de la culture sportive*. Publication de la M.S.H.A, n° 114. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1987, p. 118.

[2] Dans un tout autre contexte, l'écrivain Michel Le Bris explique la façon dont la modernité s'est imposée dans les années cinquante en Bretagne. L'électricité, les nouveaux modes d'habitats, mais aussi les référents culturels exogènes notamment par « contact » avec les touristes ont radicalement modifié le paysage mental des Bretons et leur singularité ethnoculturelle. Le Bris, Michel, « Ces drôles de bonhommes en culottes courtes qui se jetaient à l'eau exprès... ou comment de barbare local je devins civilisé. » dans *L'homme aux semelles de vent*, Paris : Payot, 1992 (1977), pp. 7-61.

impose un système de règles[1], de techniques, de lieux et de fonctionnements universels. Dans le même sens l'impératif de spectacularisation nécessite des transformations et des hybridations des cultures physiques traditionnelles. Celles-ci obéissent dès lors à des principes qui tendent à les universaliser à travers des modalités toujours plus accessibles - donc transposables - mais aussi pouvant s'insérer dans un système compétitif, élitiste et professionnalisant.

Enfin, les cultures physiques basques pour exister dans le domaine scolaire doivent montrer impérativement qu'elles poursuivent des objectifs éducatifs généraux en mettant à distance les références trop marquées à leur origine ethnique, notamment la Langue. D'autre part, le processus de démocratisation inhérent à l'école républicaine se traduit aussi par un partage des pratiques basques facilité par la mise en place de dispositifs pédagogiques favorisant leur œcuménisme.

Ces processus marquent une acculturation à l'œuvre depuis la fin du XIXème siècle dont les cultures physiques en sont tout autant les indicateurs, que les vecteurs ou le résultat. La *modernité* politique, culturelle et économique répond bien à deux traits *:* « *l'ouverture* » [2] en étant en expansion continue et en favorisant des adaptations et des hybridations et une « *fermeture* » [3] par des processus d'homogénéisation, de stabilité, de répétition et donc d'exclusion.

[1] Rappelons les réactions des dirigeants de l'Union Basque au début des années deux mille face à l'imposition d'un logiciel informatique généralisé et relié à la F.F.P.B* et ressenti comme une fin de *tradition.*

[2] Déjà évoqué, le philosophe Elias Canetti rapproche *modernité* et masse ; cette dernière pouvant être « ouverte » et « fermée ». Canetti, Elias, *Masse et puissance*, 2006 (1960), *op. cit.,* pp.12-14.

[3] *Ibid.*

Chapitre 5 :
La *labilité* de la *frontière* par reconfiguration de ses composantes au Pays basque depuis la fin du XIXe siècle dans l'espace français

Comme nous l'avions analysé et décrit dans la partie consacrée aux critères de la *frontière,* la *labilité* permet de comprendre que le caractère dynamique de celle-ci dans le temps relève ici d'une construction de la basquité et interdit toute appréhension par des déterminismes ou substantialisme. La *labilité* dévoile les configurations plurielles de la *frontière* et les usages variés des pratiques dont les significations – en *communalisation* ou en *sociation* - voire leur nature concrète procède bien d'un constructivisme. Les Jeux d'influence, l'adoption de modèles de pratiques ou d'appartenances exogènes témoignent de la *porosité* de la *frontière* et de la nature mouvante, plastique des attributs culturels auxquels elle est rattachée. Cette *labilité* est également conditionnée par son *intensité* c'est à dire par des mises en visibilité plus ou moins performatives de marqueurs communautaires, des représentations symboliques qui lui sont associées et du sentiment collectif d'appartenance à une communauté basque. Ainsi, la fluctuation de l'*intensité* permet de dévoiler des centres de gravité de la *frontière* ou des *dominantes* en caractérisant ses expressions *:* dominante de « basquité active » et des actions en *valeur*, dominante « neutre » par une prévalence du fonctionnalisme sportif et agonistique des pratiques motrices, dominante « induite » lorsqu'elle relève principalement de la perpétuation culturelle des cultures physiques par l'héritage.

Notre découpage analytique peut ainsi se compléter en identifiant trois périodes dans lesquelles la *frontière* révèle sa nature, son empreinte à deux traits diacritiques opposés concernant son intensité et la réduction ou la faible amplitude de son écologie psychologique, matérielle et sociologique. La première période allant de la fin du XIXème siècle au début des années soixante se caractérise par l'émergence d'une *frontière* par conscientisation et endo et exocatégorisation mais « subordonnée » à l'appartenance française. La deuxième va des années soixante aux années quatre-vingt-dix et se manifeste par l'accroissement de l'amplitude de la *frontière* mais soumise à des formes d'acculturation ; enfin la troisième, des années quatre-vingt-dix à nos jours marque une frontièrisation installée mais toujours inégale et soumise à une superposition identitaire.

1. De la fin du XIXème siècle jusqu'aux années cinquante *:* l'expression coutumière d'une *basquité* et son rôle en tant que support de l'affirmation d'un Pays basque « national » face à l'acculturation française.

1.1. Empreinte coutumière d'une singularité culturelle et endo- et exocatégorisation de la *basquité*.

1.1.1. Une *frontière* par préservation des espaces et des pratiques coutumières.

Le Pays basque se reconnaît et est reconnu par l'usage d'une culture singulière et la présence d'espaces ou d'un champ technosymbolique. La *frontière* s'énonce et s'établit également par la présence et la diffusion des espaces de pratique - Trinquets, Place libre - de la Pelote tout au long de la première moitié du XXème siècle constituant des *hétérotopies*[1] par leurs usages situés et en tant qu'espaces-autres ou contre-espaces qui induisent des normes communautaires à partir desquelles les Basques se reconnaissent comme tels. Ainsi, la Fédération française de Pelote après sa structuration en 1921 pérennisa les espaces de pratique dans le cadre d'une politique consistant à étendre l'usage coutumier du jeu au Pays basque[2]. Elle permit aussi une plus grande implication des Basques en mobilisant les écoliers dans des rencontres scolaires ou en développant dans les années cinquante les compétitions à destination des plus jeunes. Outre son entreprise de codification et de rationalisation la Fédération cherche à massifier le Jeu en attirant plus de jeunes basques et en vulgarisant la pratique visant ainsi à préserver la relation coutumière que les Basques entretiennent avec lui. De plus, les législateurs fédéraux surent alors maintenir des interprétations locales du règlement tout en donnant une partie de la responsabilité des déroulements des parties au joueurs eux-mêmes voire au public.

---

[1] Foucault, Michel, *Des espaces autres, hétérotopies*, 1994 (1984), *op. cit.,* pp. 752-762.

[2] Les courriers reçus par la Fédération concernant des demandes de plans de Frontons ou de Trinquet témoignent de cette normalisation qui favorise aussi le développement de la pratique coutumière.

Cette diversité des lieux de pratique établit également une *frontière* dans la *frontière* au Pays basque puisque la presque totalité des Places libres - avec une Cancha* et un Fronton extérieur - se situent jusqu'au début des années soixante au Pays basque nord. D'autre part, l'individuation collective basque du jeu de Paume constitue une altérité par constitution de spécialités qui ne se trouvent qu'en Iparralde*. Certaines d'entre elles font la transition avec le jeu de Paume et d'autres sont totalement inventées telle celle à Blaid* qui atteignent une telle diversité voire une telle complexité[1] que leur connaissance et reconnaissance ne se détiennent que par les seuls Basques initiés, joueurs ou scientifiques. D'autre part, la F.F.P.B* favorise le maintien de la diversité des modalités de jeu de la Pelote[2] comme autant de contrastes culturels basques relevant également de l'identité des communes lorsqu'elles certaines sociétés de Pelote n'y pratiquent qu'une seule de ces spécialités. Celles-ci forment un *commun* qui fut largement repéré et prouvé par des ethnologues dès 1883[3] *:*

« *Mais le jeu véritablement préféré des Basques est le jeu de Paume, ou comme on dit dans le pays, de pelote.* »[4]

Ainsi, le début de notre période d'étude montre la présence coutumière d'attributs joués et dansés basques qui marquent la singularité des trois provinces basques dans l'espace français ; toutefois ces productions culturelles singulières ne forment pourtant pas une unité et révèlent la bigarrure du Pays basque en tant que mosaïque de localités. Ainsi, on trouve des usages singuliers de la Danse dans des carnavals ou théâtres ruraux uniquement dans la province de Soule. La Danse s'utilise aussi à l'occasion de fêtes cérémonielles religieuses telles les Pesta Berri* presque exclusivement dans la province de Basse-Navarre ou bien encore lors de Carnavals eux-mêmes très singuliers et localisés

[1] À titre d'exemple, les règles du Rebot* ne se domptent qu'au prix d'une longue pratique ou d'une étude très minutieuse.

[2] Tels le Rebot* ou le Pasaka*

[3] Vinson Julien, *Le folklore du Pays basque,* Paris, Librairie Maisonneuve, 1883.

[4] *Ibid.,* p.100.

en Labourd. La variété des techniques de Danses et leur déclinaison en « Sauts » nourrissent également une appartenance autant que de différences à travers les divisions provinciales basques. Elles sont à l'image de la langue basque elle-même, l'Euskara, dont la diversité dialectale - avec notamment la présence du Souletin et du Navarro-Labourdin - témoigne à la fois d'une production culturelle localisée et d'une hétérogénéité des usages et des localisations.

Les associations et l'usage des cultures physiques forment un maillage culturel coutumier qui participe d'une caractérisation d'un milieu technique et ethnique. Ainsi, la Pelote et les Jeux traditionnels contribuent de la fin du XIXème siècle jusqu'au tout début des années soixante à une cohésion communautaire par le biais de défis ou de paris intervillages ou interindividuels auxquels prennent directement part les ecclésiastiques soutenus par leur hiérarchie. D'autre part, les groupements de Danse et les sociétés de Pelote génèrent une forte opérativité identitaire en animant les manifestations coutumières des communes. Le rôle du groupe de Danse de Begilareak et celui de Luzean* sont à ce propos très significatifs de la portée des cultures physiques dans l'empreinte coutumière basque et la constitution de *régularités* culturelles voire de *configurations*[1] qui contribuent à l'édification d'une empreinte ethnique. Luzean* organise par exemple pas moins de quatre événements « sportifs » annuels[2] qui inscrivent la Pelote dans le paysage mental[3] des Basques.

1.1.2. Endo-, exo-catégorisation et identification du Pays basque

Le processus de frontièrisation s'établit également par l'intermédiaire d'une endo-catégorisation qui se caractérise comme le processus mené par les acteurs eux-mêmes - souvent en *valeur* - d'une sélection et d'une mise en visibilité de traits culturels

[1] Elias Norbert, Norbert. *Qu'est-ce que la sociologie* ?, 1993, *op. cit.,* p. 157.

[2] Les Coupes Jean Puiforcat, Wargny, Ondiloca et celle du syndicat d'initiative.

[3] Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme* […] ,2015, *op. cit.,* p. 71.

différenciateurs et jugés suffisamment symboliques ou importants dans la communauté pour être exposés ou sauvegardés.

Ainsi, la création de la Grande semaine* en 1921 par la F.F.P.B peut certainement être perçue comme une façon d'unifier les coutumes mais aussi d'en respecter toute la diversité en maintenant et en publicisant des spécialités moins pratiquées mais déjà considérées comme *traditionnelles*. Elle associe aussi à ce phénomène de *rétention* celui d'une mise en scène d'une société basque idéalisée qui se reconnaît en primordialisant des attributs culturels comme la gastronomie, les chants ou le monde rural. Le tourisme, souvent présenté comme agent de folklorisation des cultures populaires sert la *publicisation* d'une ethnicité et devient un facteur d'endo-catégorisation d'une culture ethnique. Ainsi, les Basques se reconnaissent en s'exposant au regard extérieur touristique comme dans les « Fêtes de la tradition » initiés par Antoine d'Abbadie pendant plus d'un quart de siècle - souvent en Pays basque nord - qui elles aussi visent à *patrimonialiser* la culture technique basque en exposant[1] objets comme Gants en cuir ou Chistera mais aussi danse d'honneur comme l'Aurresku* ou Espata-Dantza*.

Le jeu sert aussi à faire reconnaître l'existence d'un *groupe ethnique*[2] en dehors de son foyer originel. Le processus de sportification de la Pelote qui l'amène à participer aux Jeux Olympiques en 1900 et 1924 est aussi l'occasion de diffuser un espace de pratique dans la capitale à la mémoire d'un basque joueur de Pelote qui matérialise en tant qu*'ethnoscape*[3] *la* présence communautaire dans la capitale[4]. Le personnage de Joseph Apesteguy dit Chiquito de Cambo (1881-1950) révèle aussi la nature opératoire du jeu dans la reconnaissance d'une communauté. Son surnom associé au nom de sa

[1] Voir les photos dans l'annexe 71, pp. 142-144. Photos extraites du compte-rendu complet des « Fêtes de la tradition » organisées du 15 Aout au 22 aout 1897 à Saint-Jean-de-Luz dans un ouvrage édité en 1899 et réédité en 1994. Paris, Gaston, éd., *La tradition au Pays Basque* : *ethnographie, folk-lore, art populaire, histoire, hagiographie*, Donostia : Elkar, 1994, pp. 59, 63, 64.

[2] Rappelons que le groupe ethnique se définit dans une perspective Wébérienne par l'anthropologue canadienne Danielle Juteau comme une communauté d'histoire et de culture qui se rattache, d'une manière ou d'une autre, à l'idée de partager une origine et histoire communes. Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses* […]*,* 2016, *op. cit.,* p. 142.

[3] Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme* […]*,* 2015, *op. cit.,* pp. 70-84.

[4] Fronton et Trinquet Chiquito de Cambo, 2 quai Saint Exupéry 75016 Paris.

commune de naissance[1] témoigne de l'ancrage local, communal de l'identité basque mais sa renommée en tant que joueur et ses rencontres avec des notables étrangers de premier plan[2] confèrent au Pays basque une reconnaissance internationale et une réalité objectivée *:* le Pays basque existe, se montre et se voit reconnu par le « Jeu ». Cette visibilité internationale que lui confèrent les Jeux olympiques de 1900 organisés dans le cadre de l'Exposition universelle de Paris offre donc au Pays basque et aux Basques une reconnaissance par le truchement de *leur* culture physique.

« *Dans une manifestation d'ensemble destinée à mettre sous les yeux du public les formes diverses employées en vue de développer l'adresse et la vigueur physique, le jeu de pelote basque avait sa place tout indiquée, tant à cause de l'ancienneté de ses origines que parce qu'il constitue le divertissement national de tout une race.* »[3]

La fin du XIXème siècle se caractérise par les premières grandes identifications à la fois spatiales mais aussi anthropologiques du Pays basque. Les recherches pour fixer et *grammatiser* la langue[4] accompagnent aussi les cartographies provinciales du Pays basque tout autant que la caractérisation des Basques eux-mêmes et de leurs attributs culturels.

L'église locale participe également au processus de frontièrisation par l'investissement des curés dans leur mission d'encadrement de la jeunesse mais aussi dans l'affirmation d'une basquité associée à une ruralité intemporelle et à une communauté basque racialisée. Cet engagement en *valeur* prend naissance face aux

[1] Cambo pour Cambo-les-Bains.

[2] Il rencontra plusieurs fois Édouard VII, roi d'Angleterre à l'occasion de démonstrations et des fêtes de Sare notamment en Avril 1908.

[3] Charles Beguin, « Concours de Pelote basque » dans rapport officiel des épreuves sportives organisées pendant l'exposition universelle de 1900, *Concours internationaux d'exercices physiques et de sports*, tome 1, pp.81-82., p.82. Annexe 72, pp. 145-146.

[4] Voir Alain Viaut, « Normalisation linguistique et patrimoine » dans Viaut, Alain, et Jean-Jacques Cheval, éds., *Langues d'Aquitaine* : *dynamiques institutionnelles et patrimoine linguistique*, Talence : Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1996, pp. 41-71.

transformations sociétales ressenties comme menaçantes pour l'assise de la religion dans la société. Nombre de responsables ecclésiastiques vantent dans des discours primordialistes - et par la tribune qu'offre le cadre fédéral de la Pelote - un peuple basque reconnu et qualifié dans des vertus et attributs originels. Cette implication des religieux dans la pratique coutumière de la Pelote mais aussi dans la volonté de l'essentialiser en font un opérateur d'une *frontière* qui témoigne de la mobilisation des élites basques à la fois dans le jeu lui-même et dans le souci de le préserver comme marqueur essentiel de la basquité. Outre les abbés et les curés, notaires, avocats, médecins, officiers représentent jusque dans les années cinquante les acteurs en *valeur* d'une Pelote qui doit conserver ses modalités traditionnelles et se pérenniser. L'homme politique Jean Ybarnégaray reste la figure la plus symbolique[1] dans son désir d'inscrire la Pelote dans le paysage politique français à travers les manifestations officielles et dans les représentations collectives.

La *frontière* s'énonce également par exo-catégorisation c'est à dire par contact ou représentation externes qui nourrissent une ethnicité soit en la catégorisant soit en la suscitant par réaction des Basques eux-mêmes. Cette exo-catégorisation participe de l'établissement d'un « eux » et d'un « autre » à la base de toute forme d'ethnicité[2]. Les travaux en ethnologie et en anthropologie ou dans le domaine de la linguistique sur la typification des Basques et de leur culture par des scientifiques étrangers mais aussi « nationaux » ou « français » permettent une reconnaissance formelle et objective tout en établissant une distance culturelle. Le Pays Basque « vu par les autres » en France se développe grâce à une littérature régionale et au rôle des sociétés savantes qui fleurissent à la fin du XIXème et dans le premier quart du XXème siècle. Elles contribuent à l'extériorisation du regard sur le Pays basque à travers des revues destinées à être lues par d'autres personnes que les seuls basques mais aussi à la création d'une image du Pays basque par une fixation d'attributs qui prouvent l'influence de la perception « externe » de la basquité sur sa « perception interne », c'est çà dire par les Basques eux-mêmes.

---

[1] Pour rappel Jean Ybarnégaray, basque, fut un député basque à l'origine de la création de la Fédération française de Pelote basque en 1921 et de la Fédération internationale en 1929.

[2] Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1969), dans Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op. cit.*

Ainsi, les Danses et la Pelote pris dans leur contexte singulier permettent à « l'étranger » de reconnaître les Basques et aux Basques de se reconnaître comme tels à travers cette mise en visibilité qui contribue à une conscientisation de leur identité. Le tourisme joue ici aussi un rôle important dans le processus d'exo-catégorisation à mesure qu'il se structure en France et se développe au Pays basque par une présence saisonnière d'étrangers sur ce territoire à la recherche d'un exotisme régional qui concourt à une typification de la culture basque[1]. Ainsi, voient le jour un Office national du tourisme en 1910, les premiers syndicats d'initiative sur la côte basque dès 1909, la parution de guides comme celui de 1904 sur la ville de Biarritz[2] et ses environs ou encore celui, « officiel », sur l'ensemble du Pays basque en 1933[3]. Le tourisme véhicule également l'image d'un Pays basque idéalisé dans son rapport à la nature et à la ruralité. La symbolisation des objets techniques tel le Chistera sur les cartes postales, peintures, affiches[4] tout comme les représentations des frontons agissent comme une fixation de symboles identitaires qui se surajoutent à la maitrise technique de l'objet ou de l'utilisation de l'espace lui-même par les seuls basques à cette période et qui instruit une *frontière* multiforme. Celle-ci par exo-catégorisation est entretenue aussi par une littérature « régionale » qui croise folklore et ethnographie que l'on retrouvera notamment dans la période de Vichy de par l'importance qui était donnée aux traditions populaires[5]. Ainsi, le tourisme, la littérature, les bandes dessinées voire les affiches elles-mêmes fabrique une « image » de la communauté basque à travers une typification de la culture matérielle. Déjà dans la deuxième moitié du XIXème siècle, la présence de familles aristocratiques et de la haute-

[1] Voir à ce sujet les développements du sociologue américain Dean MacCannell et ses analyses sur les identités ethniques qui émergent en réponse au tourisme. Il affirme que le tourisme de masse moderne produit de nouvelles formes ethniques ou « *ethnicité reconstruites* ». MacCannell, Dean, « Tourisme et identité culturelle », *Communications,* vol. 43, 1986, pp. 169-186.

[2] Joanne (Guides), Biarritz et ses environs : Bayonne, Cambo, Saint-Jean-Pied-de-Port, Bidart, Guéthary, Saint- Jean-de-Luz, Hendaye, Fontarabie, Saint-Sébastien, Biarritz : [s.n.], 1904.

[3] Guide officiel du syndicat d'initiatives de Bayonne et du Pays Basque. Bayonne : Syndicat d'initiative, 1933.

[4] Voir en annexe 73, pp. 147. Affiche de l'illustrateur PAL en 1898 sur la pratique de la Pelote basque à Paris avec des joueurs équipés de Chistera.

[5] Voir notamment Daguerre, Pierre, « Un fronton, autre expression de l'Âme basque » dans *Sur la terre des Basques,* Bordeaux : Delmas, 1944 ou De Pesquidoux, Joseph, *Sol de France,* Paris : Plon, 1942.

bourgeoisie à Biarritz conjuguée à l'essor d'un tourisme qui cherche les bienfaits du plein-air et des bains de mer permet et contribue à la mise en scène et à la symbolisation d'attributs culturels basques qui participent à une reconnaissance du Pays basque au moins dans son expression culturelle.

Même les « Fêtes de la tradition » relatées par un non-basque[1] matérialisent le Pays basque en tant que Nation formalisée par Sabino Arana en Biscaye à la fin du XIXème siècle. Les comptes-rendus de ces fêtes présentent le Pays basque à travers la formule nationaliste Zazpiak Bat* et son incarnation par les cultures physiques *traditionnelles*, Danses des provinces et spécialités anciennes de Pelote. Même si les équipes sont mentionnées par leur appartenance à l'Espagne ou à la France et même si les officiels français sont toujours cités, l'exaltation des cultures basques - et principalement physiques[2] - réunies et mises en scène donnent à la *frontière* basque une existence et une visibilité.

Enfin, l'expression politique du fait ethnico-culturel basque s'exporte en cherchant à capter l'attention d'un regard étranger par le truchement des spectacles d' Eresoinka[3] encouragés par le gouvernement basque en exil dans les années trente.

1.2. Le début d'une tension sur la *frontière* par acculturation française et universalisme culturel.

1.2.1. Acculturation « française » et diminution de l'*intensité* de la *frontière* basque.

La fin du XIXème siècle installe définitivement la France et le Pays basque dans la *modernité* laquelle se caractérise par l'adoption de nouveaux modes de vie et des transformations sur le plan économique, industriel et politique. Les solidarités

[1] Charles Bernadou, *Zazpiak Bat,* 1895, *op.cit*.

[2] « Partie de Blaid au Chistera-La pastorale de Soule », « Partie de Blaid à main nue- La mascarade », « La Partie de Paume au Rebot- Les danseurs d'Andoain ». *Ibid.,* pp. 27-37, pp. 37-47, pp. 3-15.

[3] Troupe de Danse qui exporta ses spectacles dans le monde entier pour plaider la cause basque entre 1937 et 1939.

mécaniques[1] caractéristiques des sociétés traditionnelles c'est à dire fondées sur une forte interaction des individus dans des communautés principalement villageoises se voient concurrencées par l'essor des grands centres urbains. Ces derniers situés principalement sur la côte ceux-ci sont plus à même de valoriser l'individualisme et à diffuser les symboles nationaux et républicains. Ainsi, l'urbanisation et l'exode rural se conjuguent avec la diffusion du sentiment d'appartenance nationale française que renforcent les deux conflits mondiaux mais aussi les grandes lois scolaires de Jules Ferry durant la Troisième République qui imposent le Français comme langue nationale. Avec la mobilisation de toutes les communautés françaises dans les deux guerres mondiales[2], le lourd tribut humain payé mais aussi et surtout le souvenir commémoré et statufié[3] participent de l'ancrage d'un lien qui transcende désormais les appartenances particulières. Les symboles nationaux tels la Marseillaise, le drapeau tricolore ou l'effigie de Marianne érigés à l'occasion de fêtes « nationales[4] » marquent l'enracinement d'une république unificatrice.

Les pratiques physiques sont également mobilisées dans des manifestations à la gloire d'une République qui s'énonce par des grands rassemblements auxquels participent les « Sociétés de gymnastique » par des démonstrations réglées[5]. Créés le 6 juillet 1882 sur fond de patriotisme revanchard, les « Bataillons scolaires » contribuent également à l'expression d'une Nation française rassemblée et voulue forte, démonstrative et pleinement fédératrice. Ils accompagnent l'institution de l'enseignement

---

[1] Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, « Quadrige », Paris, France : PUF, 2013 (1893).

[2] Sur la mobilisation nationale française lors de la première guerre mondiale au Pays basque voir Larronde Jean Claude et Ribetin Olivier, « La grande guerre, Bayonne et le Pays basque », *Bulletin du Musée basque,* n° 183, 2014.

[3] L'historien Reinhart Koselleck a bien montré comment l'usage des statues et des commémorations relevaient d'un dispositif rétentionnel qui installe et perpétue une mémoire communautaire. Koselleck, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, Paris : Gallimard, Ed. du Seuil, 2011.

[4] Ou pour des funérailles elles aussi devenues nationales et entièrement civiles telle celle, grandiose, de Victor Hugo en 1885.

[5] Chambat, Patrick, « Les muscles de Marianne. Gymnastique et bataillons scolaires dans la France des années 1880 » dans A. Ehrenberg, éd., *Aimez-vous les stades ? Les origines historiques des politiques sportives en France (1870-1930),* pp. 139-184. Paris : Recherches, 1980.

gratuit, laïque et obligatoire en 1881 et 1882[1] qui imposent l'emploi du français sur tout le territoire mais qui surtout favorise l'homogénéisation culturelle tout autant que l'intégration nationale qui étaient loin d'être accomplies à cette période. Les rapports d'inspection de la fin du XIXème siècle se révèlent précieux pour révéler les *frontière*s entre Français et la bigarrure culturelle et ethnique de la France au tournant du XXème siècle. Un rapport très détaillé illustre concrètement l'absence d'unification nationale de la France principalement par l'usage massif des idiomes locaux[2] et révèlent les *frontières* entre français - même habitant dans le même département comme les Basques et Béarnais. Ce rapport confirme le rôle en *valeur* du clergé et de la bourgeoisie locale dans la préservation de l'Euskara[3] mais aussi l'efficacité de l'entreprise scolaire dans l'édification de la France. Ainsi, les Basques sont une fois de plus caractérisés par leur penchant pour « *le mouvement* » [4] et d'un « *tempérament indigène* » [5] et dépeints comme une communauté autarcique encouragé par le clergé et les notables[6]. Cette *frontière* est amenée à s'ouvrir sous l'action volontariste étatique qui prépare son entreprise massive d'homogénéisation nationale par l'instruction *:*

[1] En 1881, toutes les écoles primaires publiques deviennent gratuites et en 1882 la fréquentation de l'école publique ou privée fut rendue obligatoire. Elle complète et massifie la loi Guizot qui exigeait dès 1833 que chaque commune crée et entretienne au moins une école primaire.

[2] « *Les deux tiers, les trois quarts des enfants qui fréquentent non écoles ne sont pas plus capables de parler le français usuel que de le comprendre : quand on les interroge* […], *on est tenté de se croire au milieu d'étrangers.* […] *On parle, on sent en basque, dans un idiome qui n'a rien de commun avec nos idiomes occidentaux* ». Pécaut, Félix, *Rapports d'inspection sur l'Académie de Bordeaux*, Ministère de l'instruction publique, Paris : imprimerie nationale, 1880, p. 69.

[3] « *Le clergé est investi de la confiance générale*, […] *peu favorable à la diffusion du français qui est à ses yeux le véhicule des idées étrangères et suspectes* […] *il passe pour être généralement hostile aux institutions actuelles : les familles anciennes et influentes partagent ces sentiments politiques* ». *Ibid*., p. 70.

[4] *Ibid.,* p. 52.

[5] *Ibid.,* p. 58.

[6] « *Tandis que les basques cantonnés dans leurs montagnes, dans leur langue, dans leur religion, dans leur nationalité ombrageuse, n'ont jusqu'à présent ressenti que très superficiellement l'action émancipatrice du génie français*. ». *Ibid.,* p. 52.

« *Que M. le ministre de l'instruction publique veuille bien étendre sa sollicitude à cet aimable* […] *race basque* […] *et l'on pourra dire d'ici à peu d'années que, sous les auspices de la République, la langue française, le génie libéral de la France ont annexé à leur empire une province nouvelle.* »[1]

Au-delà de l'imposition de l'enseignement de la langue, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix au XIXème siècle marquent une double prise de conscience des français *:* celle de l'utilité de l'apprentissage d'une langue nationale et celle d'une appartenance à grande échelle. Cette double conscientisation exerce une tension sur une basquité qui prend également conscience d'elle-même à la fin du XIXème siècle. Ainsi, les Basques comprennent tout l'intérêt à maîtriser la langue française pour les possibilités offertes en termes d'emploi dans les écoles en tant qu'instituteurs mais aussi dans les administrations[2]. De plus, les contenus des programmes scolaires insistent désormais sur une histoire nationale, composante du processus d'acculturation des régions devenues provinces. L'imposition du français et la « lutte » scolaire contre les idiomes basques jusque dans les années cinquante agissent telle une dépersonnification de la communauté basque et une acculturation qui affaiblit *l'intensité* de la *frontière.*

Ce processus se réalise au moyen d'une autre démarche, plus horizontale, consistant à intégrer les provinces dans cet effort d'unification nationale. Outre la création des départements, la Troisième République va œuvrer « *génialement* » [3] pour développer une autonomie des communes avec l'autorisation d'élire les maires en 1884 et créer par là une représentativité locale de la Nation et l'installation d'une démocratie de proximité qui mobilise les individus dans le fonctionnement général républicain. Ainsi, se crée une *provincialité* caractérisée par la reconnaissance d'une *localité* mais mise au service et subsumée par une Nation englobante. Cette provincialité aboutit à la constitution d'identités multiscalaires mais déséquilibrées par la coexistence de « *grandes et petites*

[1] *Ibid.,* p. 74.

[2] Voir à ce sujet les développements d'Eugen Weber, « Une sérieuse entreprise de civilisation : l'école et la scolarisation », dans *La fin des terroirs* […]*,* 2011, *op. cit.,* pp. 365-407.

[3] Selon l'expression de Jean Pierre Rioux, « Laïcisations, massifications, sécessions » dans *Le temps des masses* […]*,* 2005, *op. cit.,* p.19.

patries » [1]. Elle décrit le moment décisif et finalement un peu oublié où la Nation s'appuie sur les petites patries[2] en mettant en visibilité et en créant une continuité avec un héritage commun, national, qui indexe les fidélités et hérédités particulières[3]. En 1900 se crée la « Fédération régionaliste française » sous l'autorité de Charles Brun dont la revue, *L'action régionaliste* ambitionne de redonner une visibilité aux savoirs régionaux. Toutefois les revendications pour une reconnaissance de la singularité des régions restent cantonnées au domaine culturel et folkloriste et les subordonnent au caractère national de la patrie française *:*

« *Il en est de la Patrie comme de cet arbre symbolique ; elle est la synthèse et le résumé des vies provinciales et, le sentiment régional, les caractères particuliers à chaque division physique du pays viennent-ils à s'émousser, le vieux tronc national souffre et rapidement dépérit.* »[4]

« *On s'est enfin aperçu qu'on ne peut véritablement aimer et servir la grande et commune patrie de tous les fils de France qu'en aimant d'abord* […] *de toute son âme les petites patries régionales qui furent nos berceaux et où dorment* […] *de longues lignées d'ancêtres.* »[5]

Cette revue[6] peut donner une voix au chapitre à des Basques et bascophiles tel l'académicien français Pierre Harispe en 1907 qui fustige la destruction des libertés

---

[1] Thiesse Anne-Marie, « Petite et grande patrie », dans Le Goff, Jacques, éd., *Patrimoine et passions identitaires* : *Entretiens du patrimoine,* 1998*, op. cit.,* pp. 71-86.

[2] Terme abondamment utilisé sous la Troisième République.

[3] La figure du « député-pilotari » Jean Ybarnégaray qui revendique et publicise la basquité reste totalement assujetti à l'appareil politico-administratif français.

[4] Bolland, H., « Régionalisme et Patrie », *L'action régionaliste,* n°9, 1905, pp.234-235, p. 234.

[5] *Ibid.,* p. 235.

[6] Harispe, Pierre, « Régionalisme et Liberté au Pays basque », *L'action régionaliste*, n°5, 1907, pp.135-137.

provinciales par la révolution française et vante le Pays basque espagnol pour avoir su conserver ses coutumes en redoutant « *l'esprit centralisateur* » [1]. Mais même la teneur très vindicative des propos ne fait pas transparaitre une volonté sécessionniste *:*

« *L'esprit régional est donc à la base non seulement de la liberté individuelle, mais encore du patriotisme* (français). »[2]

Si les savoirs locaux sont valorisés, ils deviennent plus encore après 1918[3] une façon de faire revivre les coutumes des ancêtres et de les mobiliser au service d'un dessein d'unification nationale française qui cherche une assise régionale. Le centralisme républicain se double d'un ancrage local par une administration décentralisée, le rôle de l'école mais aussi par la création en 1873 de l'Union des sociétés de gymnastique de France (U.S.G.F) qui témoigne de l'usage d'une pratique neutre au service d'une nation voulue forte, démonstrative et pleinement fédératrice. L'historienne française Anne-Marie Thiesse écrit à ce propos que plus les grandes nations s'industrialisent et se modernisent et plus elles réfèrent leur identité à l'archaïsme et au monde rural[4]. Cette patrimonialisation du folklore se poursuivra par la création du Musée national des Arts et Traditions populaires en 1938 et le Pays basque voit l'édification d'un Musée basque et de la Tradition bayonnaise dès 1922 - avec une place importante au jeu de Pelote et aux Danses. Cette tendance sera prolongée sous le régime de Vichy dont la valorisation d'un « retour à la terre » présente une étonnante continuité avec la politique de la Troisième République[5].

Dans les années cinquante une reconnaissance institutionnelle des régions apparait avec la promulgation de la loi Deixonne en 1950 sur l'apprentissage des langues

---

[1] *Ibid.,* p.136.

[2] *Ibid*. p. 135.

[3] Thiesse Anne-Marie, « Petite et grande patrie », 1998, *op. cit.,* p. 82.

[4] Thiesse, Anne-Marie, « La fabrication culturelle des nations européennes », *Sciences Humaines*, vol. 110, n° 11, 2000, pp. 29-29.

[5] Thiesse Anne-Marie, « Petite et grande patrie », 1998, *op. cit.,* p. 86.

régionales à l'école et la constitution le vingt novembre 1958 de vingt-deux régions « administratives ». Mais si les régions dont le découpage reste proche des dix-huit provinces ecclésiastiques de l'Ancien régime sont reconnues officiellement cette reconnaissance demeure très partielle. En effet, ce découpage régional est sous-tendu par des enjeux économiques et exprime une « *décentralisation théâtrale* » [1] dans la mesure où elle ne concerne « que » le volet culturel et n'autorise ni ne favorise une quelconque mise en place d'une autonomie des vingt-deux régions.

La typification de la culture basque s'inscrit également dans un mouvement plus large de la construction d'une Nation qui cherche à se donner des repères concrets tout en mettant en scène les liens avec une histoire pluriséculaire visible dans les *traditions* dont la ruralité serait le conservatoire.

1.2.2. *Modernité* versus basquité ? L'influence d'une culture de masse sur l'empreinte ethnoculturelle basque.

La *modernité* contribue à l'affaissement d'une *frontière* établie principalement par des usages coutumiers d'une culture physique basque. Dans la première moitié du XXème siècle on assiste à la quasi-disparition des Sauts basques* et des Carnavals dans la province du Labourd et avec la première guerre mondiale la pratique de la Danse basque disparaît presque complètement en Soule[2]. Toujours en Soule, les Mascarades s'éteignent également entre 1930 et 1939 et ne seront presque plus produites après la Seconde Guerre mondiale pénalisées par leur transmission informelle et très localisée. L'après-guerre et les années cinquante au Pays basque nord confirment plus encore le manque de désir des anciens pour perpétuer les modes de transmissions coutumiers largement en vigueur avant

[1] Rousseau, Guillaume, « Les régions sans la décentralisation » dans *L'état-nation face aux régions* […], 2016, *op. cit*., p. 159.

[2] Témoignage de Jean-Louis Davant, historien. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 847. Jean Louis Davant explique que les danses souletines via les Mascarades et Pastorales ne réapparaitront que dans les années quatre-vingt-dix et deux mille ; nous avons démontré que le renouveau fut bien plus précoce et que les pratiques dansées souletines n'avaient jamais complètement disparu non plus.

1950[1]. Les Toberak* connaissent le même sort à partir de 1918 ou perdent de leur spécificité en devenant des carnavals après 1945, en éludant la théâtralisation des procès symboliques et les Charivaris nocturnes ne seront eux-aussi plus pratiqués dans les années cinquante. Certains espaces dédiés à la pratique des Jeux ruraux tels les Soropil* tendent également à se raréfier par l'abandon de ces activités physiques de plus en plus concurrencées par des spécialités de Pelote ou les sports modernes et leurs lieux dédiés dans les villages et les villes mais aussi par la diminution des paysans et des estives. Violet Alfort[2] note également « *l'éclipse* » [3] des Sauts basques dans le village d'Ainhoa dans les années cinquante après les avoir observés dans les années vingt période à laquelle ils étaient la danse sociale et publique par excellence.

D'autre part, la présence « française » au Pays basque dans les productions coutumières basques témoigne d'une influence voire d'une individuation collective du fait politique et culturel français par les Basques dans leur univers culturel. On trouve par exemple des costumes militaires napoléoniens dans les Mascarades pour ajouter à leur solennité ainsi que l'usage du drapeau français qui prouve l'*épaisseur* relative de la *frontière* et sa *porosité.* Celle-ci se traduit plus par une coutume très labile et localisée que par une expression en *valeur* de l'identité d'une province -la Soule - ou du Pays basque dans son ensemble. Autre élément témoignant des mutations affectant l'empreinte coutumière culturelle basque est celui du désintérêt progressif pour la religion. En effet, le Pays basque français jusque dans les années cinquante était resté très attaché aux pratiques religieuses qui rythment la vie sociale, ce dont témoignait la présence active des ecclésiastiques dans les cultures physiques traditionnelles basques. Cette sécularisation se traduit par l'absence des curés ni dans les assemblées générales ni en tant

[1] Fourquet François, « La Mascarade en pays de Soule » *op.cit*. Jean Bernard Buessard, « Euskal Herriak Pays Basques Langue, culture, identité », *Les cahiers de l'Iforep* n°57, 1989, pp. 58-68, p. 60.

[2] Pour rappel Violet Alfort est une anthropologue anglaise ayant étudié le Pays basque et sa culture dans le premier tiers du XXème siècle.

[3] Alfort, Violet, « Les Danses et drame en Pays Basque », *Gure Herria,* 1957, pp. 195-203.

qu'animateurs dans les sociétés de Pelote ou les groupes de Danse ni même dans les grands patronages qui se transforment sans eux[1].

La *modernité* impose des univers culturels concurrents mais aussi - dans son entreprise de rationalisation - une structuration des Jeux par une unification des espaces et des spécialités. Celle-ci contribue à affaiblir l'écologie de la *frontière* en substituant des pratiques exogènes aux activités physiques coutumières basques. Elle favorise aussi, par cette rationalisation et unification, l'usage fonctionnel sportif et délocalisé des pratiques dont les techniques et les espaces se standardisent. Ainsi, en Ipparalde* comme en France on assiste au passage d'une culture des foules à une culture de masse[2] portée par le bouillonnement culturel de l'entre-deux guerre et les efforts en matière de démocratisation du sport par le Front populaire qui diffuse des références nouvelles comme les danses de couples, la Polka, des spectacles à grande audience et des héros universels et « nationaux » et étrangers tels ceux du Tour de France[3]. La médiatisation croissante par la radio puis la télévision concourt à installer des références culturelles et sportives « nationales » et de fait à atténuer les distinctions et références locales. L'historien américain Eugen Weber écrit à ce propos que la « *pensée moderne* » [4] isole et distingue les êtres et les objets en devenant des abstractions détachées de l'expérience quotidienne des hommes mais aussi, peut-on ajouter, installe un fonctionnalisme rationnel qui prévaut sur l'investissement identitaire des cultures physiques et sportives. Ainsi, la Fédération française de Pelote basque devient progressivement la référente pour les Jeux de Pelote et introduit une logique sportive qui tend à standardiser les pratiques et à les extraire du foyer originel avec une volonté de les exporter dès les années vingt. Cette politique accompagne celle de la Fédération internationale dont les missions

[1] À l'instar de la fusion des grands patronages à Bayonne qui donneront l'association « l'Union basque » déjà évoquée.

[2] Christophe Prochasson , « De la culture des foules à la culture de masse » dans Burguière, André, et Roger Chartier, éds, *Choix culturels et mémoire*, 2000, pp. 83-233.

[3] Vigarello, Georges, « Le tour de France cycliste » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire,* tome 3, 2004, *op. cit.,* pp. 3801-3835.

[4] Weber, Eugen, *La fin des terroirs,* […], 2011, *op. cit.,* pp. 45-46.

universalisantes inscrivent la Pelote dans le concert des pratiques à vocation mondiale dans la continuité logique de sa participation aux Jeux olympiques de 1900 et 1924. Ce processus s'accélère après-guerre avec la création de Championnats mondiaux en 1952 et la création de circuits parallèles et concurrentiels aux États-Unis dans les années cinquante mus par de seuls intérêts sportifs et financiers et totalement coupés de la dimension ethnique du jeu. Plus tard, les Jeux traditionnels de Force basque connaissent eux-aussi une forme d'institutionnalisation avec la création en 1951 du Festival de Saint-Palais dont l'ambition d'un spectacle sportif amorcera la standardisation des Jeux. Celle-ci institue des spécialités qui deviendront incontournables mais aussi un temps spécifique qui s'oppose à ceux non rythmés des défis coutumiers. Les Danses basques connaissent elles aussi un phénomène de spectacularisation voire de « *balletisation* » [1]. Outre l'influence de la troupe de Danse « Eresoinka » entre 1937 et 1939 qui s'exporte à l'international, des chorégraphes rapprochent répertoire classique et traditionnel tels Koldo Zabala avec le groupe Oldarra ou Philippe Oyhamburu dans les années cinquante. Ce dernier introduira le professionnalisme avec le groupe « Etorki » qui obtiendra une renommée internationale avec des danseurs entraînés et préparés spécifiquement pour ces spectacles à grande audience qui déterritorialisent les techniques de Danse basque.

1.3. **Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* entre la fin du XIXème siècle et le début des années soixante.**

Les cultures physiques basques dans leur grande diversité et singularité constituent une première *frontière,* un déjà-là, par usages coutumiers et l'existence d'une communauté de savoir-faire. Celle-ci, conjuguée à d'autres traits culturels comme la langue forme un milieu technique largement représentatif d'une société traditionnelle avec ses solidarités mécaniques ; elle constitue une *frontière* interne dont l'écologie matérielle, sociale et psychologique se rapporte largement au territoire.

De la fin du XIXème siècle jusqu'aux années soixante ce milieu technique va devenir milieu ethnique par conscientisation, attribution catégorielle interne et externe et

[1] Témoignage de Roger Goyhénèche, président de la Fédération de danse traditionnelle d'Iparralde*. Entretien réalisé au siège de la Fédération novembre 2015, Bayonne.

entraîner une accélération du processus de frontièrisation. Le Pays basque va se constituer lui aussi en tant que Nation[1] ou plus exactement fournir des attributs « nationaux » permettant de l'inscrire dans le grand mouvement de l'affirmation des Nations en Europe. Fort d'un drapeau, d'un hymne ou de symboles identitaires le Pays basque dans son ensemble se formalise politiquement par imitation autant que par réaction aux bouleversements sociaux et identitaires induits par la *modernité* et l'affirmation des États-nations. Ainsi, en Iparralde*, les Basques et leur culture deviennent « visibles » aux yeux des « non-basques » en devenant objet d'étude scientifique[2] et catégorisés par le regard touristique. La *frontière* prend quasiment naissance ou du moins une toute autre *épaisseur* par identification et attribution catégorielle interne et externe[3] *:* les Basques existent et se reconnaissent comme tels alors que l'identité basque jusque-là demeurait principalement centrée dans l'espace français à l'échelle du quartier, du village ou peut-être de la seule province. La basquité en tant que *frontière* externe se formalise aussi psychologiquement et se voit entretenue par les élites[4] souvent par réaction aux mutations sociales et politiques françaises. Dirigeants politiques au sein de la Fédération française de Pelote basque, scientifiques bascophiles pour les « Fêtes de la tradition », ecclésiastiques, avocats et médecins encouragent à différents niveaux la promotion d'une basquité idéalisée et mythifiée à travers des cultures physiques qui deviennent *traditionnelles.* Ils témoignent d'un engagement en *valeur* pour la reconnaissance d'une *frontière* et d'une basquité unifiante dans deux registres écologiques *:* celui des réseaux d'associations par

[1] Rappelons ici que la formalisation nationaliste du fait basque provient des provinces du sud et précisément de la Biscaye natale de Sabino Arana.

[2] Notamment sur la langue et la cartographie du Pays basque à l'image des travaux menés par le prince Louis Bonaparte (1913-1891) en 1869.

[3] Rappelons ici le rôle tenu par la littérature régionaliste à grand succès tel Pierre Loti dont les accents reprennent les productions littéraires romantiques perçues comme « réactionnaires » face au rationalisme hérité des Lumières.

[4] Dans la première moitié du XIXème siècle la restauration monarchique, la seconde république et un second empire voit l'affirmation d'une bourgeoisie de plus en plus impliquée dans le système politique français et son action directement ou indirectement en faveur de l'intégration nationale s'accélèrera sous la Troisième République. Voir notamment Etcheverry-Ainchart, Peio, *Initiation à l'histoire du Pays Basque* : *des origines à nos jours*, Donostia : Elkar, 2013, p. 67.

le biais de cultures physiques en tant que « socius » [1] et celui des représentations collectives.

Cependant, l'objectivation et l'*épaisseur* de la *frontière* vont se trouver largement altérées par deux autres processus qui tendent à faire diminuer l'*intensité* de la *frontière* en imposant des référents nationaux français ou en favorisant une acculturation sportive. Ainsi, même si la *frontière* s'appuie sur une réalité coutumière désormais au centre d'une volonté identificatoire externe et interne elle reste largement subsumée par une appartenance plus englobante, nationale française et soumise à un processus d'acculturation et de standardisation qui entretiennent la *provincialité*[2] du Pays basque et des Basques dans l'espace français. L'affirmation de l'État-nation français et l'unification culturelle par la langue disqualifie idéologiquement et socialement à la fois les patois mais aussi les minorités nationales réduits à des objets de curiosité scientifique, folklorique ou scientifique[3]. L'ancrage local de la République par le maillage administratif associé aux événements qui mobilisent « nationalement » les Français concurrence le sentiment d'appartenance basque. Si la basquité s'ethnicise consciemment - parfois dans des accents ouvertement essentialistes et primordialistes - et si elle ne se résorbe pas dans la culture française ou mondiale par résistance en *valeur* ou en *coutume* elle n'en reste pas moins assujettie et ne relève pas de dispositifs psychologiques et politiques sécessionnistes[4].

D'autre part, la *modernité* provoque une transformation et une tension sur les pratiques coutumières basques par le poids croissant des villes, la diminution du poids de l'église locale et l'installation d'une culture de masse « ouverte » [5] notamment avec le

---

[1] Guattari, Félix. *Les trois écologies*, 1989, *op. cit.,* p. 31.

[2] La provincialité peut se définir comme la reconnaissance d'une singularité ethnoculturelle mais indexée à une entité « nationale » plus large qui l'englobe.

[3] Voir Bidart, Pierre, *La singularité basque* […], 2001, *op. cit.,* p. 13.

[4] Ici, la notion de « petite patrie » par rapport à la grande patrie s'applique très bien ici. Voir notamment Youenn Michel, « Des "petites patries" aux " patrimoines culturels" : un siècle de discours sur les identités régionales en France (1880-1980), 2014*, op.cit.,* pp. 15-31.

[5] En référence à son expansion croissante. Voir Elias Canetti, *Masse et puissance,* 2006, *op. cit.,* pp. 12-14.

sport moderne. Si celui-ci constitue également un puissant phénomène acculturateur et concurrentiel[1], les processus de rationalisation et de spectacularisation inhérents à la *modernité* contribuent également à modifier les logiques internes des cultures physiques coutumières basques en participant à leur autonomisation[2] par rapport à leur écosystème et en encourageant leur aspiration à l'universalisme.

2. Des années soixante aux années quatre-vingt-dix : intensification et expansion de la *frontière.*

2.1. Une *frontière* plus *épaisse* par l'affirmation en *valeur* des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles basques.

Le second mouvement nationaliste basque exprime à une grande échelle l'affirmation politique de la basquité et fait des cultures physiques *traditionnelles* des opérateurs identitaires. En plus de la dimension politique, la culture basque se voit reconnue en s'institutionnalisant par la création de structures qui ré-implantent les pratiques dans un réseau associatif qui s'étend. D'autre part, l'éloignement de la Seconde Guerre mondiale et la période de prospérité économique se caractérise aussi par un renouveau culturel qui s'appuie à la fois sur une conscience renforcée et bien plus étendue du sentiment d'appartenance et un désir renouvelé d'être et de vivre en tant que Basques.

Jamais unifié dans l'histoire, le Pays basque nord et sud trouve dans l'organisation politique nationaliste un moyen pour se redéfinir chacun sur la base d'un projet global de reconnaissance et d'indépendance territoriale et politique. Toutefois, ce nationalisme se distingue très nettement de celui de Sabino Arana en ne prônant pas une distinction raciale mais visant un mode complétement différent qui englobe l'ensemble des habitants du Pays basque et place la représentativité culturelle au même plan que celui de sa revendication ethnique. D'autre part, le mouvement nationaliste ne présente pas une

[1] Beaucoup de témoignages évoquent la concurrence des clubs de rugby à partir des années cinquante - encouragés notamment par les instituteurs – dans lesquels on ne parle pas basque.

[2] Par une déterritorialisation voire une dé-*localisation.*

homogénéité à la fois dans son organisation ni même dans ses lignes politiques et sa radicalisation se conjugue à une diversité de lignes *:* tiers-mondiste dans les années soixante et marxiste-léniniste dans les années soixante-dix en s'alliant à la cause pour la lutte ouvrière. Le nationalisme fermé de Sabino Arana à la fin du XIXème siècle cède sa place à un nationalisme universalisant avec un changement de drapeau et l'évacuation des références religieuses. L'organisation E.T.A* est créée en 1959 au Pays basque sud et le mouvement politique nationaliste se structure en France en 1963 avec le parti Enbata*, la réactivation des symboles nationaux tels l'Aberri Eguna* ou la plantation d'un chêne dans le village d'Itxassou. Cependant, l'épicentre du mouvement nationaliste se trouve dans les provinces du sud du Pays basque et de nombreux témoignages[1] évoquent toute l'influence des Basques d'Hegoalde* dans la prise de conscience collective et militante du sentiment d'appartenance Basque et de la construction d'une altérité.

La division du Pays basque en provinces et l'accession au statut de provinces autonomes pour certaines en Espagne contribuent à une parcellisation que tente de contrer le mouvement nationaliste par la diffusion du terme Euzkadi* à la fin des années soixante-dix pour marquer et revendiquer l'appartenance de toutes les provinces et leur unification dans le même ensemble territorial. Finalement, la résonnance du mouvement nationaliste permet certainement - en plus d'une visibilité et d'une diffusion du sentiment d'appartenance basque en Iparralde* - un investissement décomplexé dans les productions culturelles autochtones.

[1] Tels ceux de Pierre Sabalo qui explique l'influence de deux familles réfugiées et hébergées par le doyen de Saint-Palais dans les années soixante-dix dans son village natal de Lantabat. Toujours à la même époque les soutiens en *valeur* des basques du Sud aux manifestations culturelles et sportives du Nord étaient très fréquents notamment pour les Pastorales et les Mascarades. Entretien avec Pierre Sabalo, écrivain, dirigeant fédéral au sein de la FFPB, avril 2018, Villefranque.

2.1.1. Un réveil culturel et identitaire *:* énonciation en *valeur* de la *frontière.*

Le mouvement Enbata* par le truchement de son organe de presse n'hésite pas à faire de l'identité culturelle la mission première de son engagement *:*

« *Si la finalité de notre combat est l'identité culturelle, il y a quelque raison d'espérer.* »[1]

Le renouveau identitaire dans les années soixante se traduit notamment par une mobilisation pour les pratiques dansées traditionnelles. Réactivées, renouvelées voire réappropriées les Danses font à nouveau partie des *traditions* vivantes du Pays basque nord *:*

« *Il n'y a pas si longtemps, la danse basque était un phénomène presque marginal, sauf en Soule, maintenant les groupes sont de plus en plus nombreux ils sont très vivants, très populaires. Il y en a partout. C'est vraiment le renouveau.* »[2]

La création de la Fédération de Danse traditionnelle en Iparralde (E.D.B*) en 1965 est animée par une volonté affichée et manifeste de la part de ses dirigeants de sortir de la seule expression culturelle pour *:*

« *être pleinement conscient de la portée de ses actes* […]. *Danser comme un Basque ne suffit pas.* »[3]

---

[1] « L'identité culturelle », *Enbata,* édition du 6 Mai 1976.

[2] *Sud-Ouest,* édition du 11 Mai 1978.

[3] Coupure de presse anonyme rendant compte d'une réunion générale d'E.D.B* datée du 6 décembre 1977. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz. Annexe 74, p. 148.

De même le tourisme doit être considéré comme un support à ne pas négliger et doit servir « *pour faire connaître le Pays basque et ses difficultés* » [1]. Les missions d'E.D.B relèvent d'un double processus identificateur *:* faire prendre conscience de son lien à la basquité en « interne » et la faire reconnaître en « externe » par des allochtones. Pour cela E.D.B s'appuie sur une publicisation massive par l'intermédiaire des Dantzari Eguna* afin de capter le plus largement les Basques en mobilisant les Danses dès 1967 *:*

« *E.D.B réalise ainsi un pas de plus dans la connaissance et la divulgation de l'histoire et la culture de notre pays*. »[2]

Ces Dantzari Eguna expriment un mouvement et une conscience nationaliste - appuyés par le mouvement politique - et participent d'une diffusion à grande échelle de l'idée d'une unité « nationale » basque incarnée par la réunion symbolique des sept provinces. Cette unité prend corps aussi dans un « programme commun », une thématisation de l'événement sur une des provinces, un défilé et un hommage au drapeau ainsi qu'une chorégraphie massive consistant à faire agenouiller l'ensemble des participants sur qui l'Ikurriña* est ondoyé par un porte-drapeau. Les Dantzari Eguna sont ainsi largement relayés par les institutions culturelles basques[3] et par la presse nationaliste telle la revue *Enbata* qui mettent en avant le caractère identitaire des Danses *:*

[1] Journal *Sud-Ouest*, édition du 22 Novembre 1977.

[2] Document interne concernant les préparatifs du Dantzari Eguna* du 18 Mai 1975. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde. Annexe 75, p. 149.

[3] Avec l'implication du Musée basque par exemple lorsque le compte-rendu du Dantzari Eguna de 1973 sera fait dans ses locaux.

« *Le succès a récompensé les valeureux organisateurs du " Dantzari Eguna". Grace à eux à leur volonté farouche, la danse dite folklorique a montré qu'elle était intégrée à la vie de notre peuple, donc REELEMENT populaire.* »[1]

« *Dans un stade archi-comble, l'Ikuriña* qui venait en tête était salué par un tonnerre d'applaudissements [...] Durant trois heures chacune des sept provinces devait présenter ses danses [...] Il nous faut dire enfin que le travail de tous a été désintéressé et que le résultat financier total de la vente viendra donner un peu d'oxygène aux Ikastola*.* »[2]

De même, les Danseurs basques du Nord pourront se produire pour la première fois depuis 1938 dans une province du Sud à l'occasion du Dantzari Eguna en 1978 à Pampelune.

La question politique a évidemment une résonance dans les milieux associatifs des groupes de Danse engagés en *valeur* pour la préservation et la diffusion du patrimoine dansé basque. À Begilareak certains spectacles[3] sont annulés lorsque quatre danseuses suivent les préconisations d'Enbata* d'entamer une grève du folklore en réaction à la décision par le Ministère de l'intérieur français d'interdire en 1972 les manifestations de célébration de l'Aberri Eguna*. D'autres événements similaires dans les années soixante-dix confirmeront cette dissonance à l'instar de ces danseurs qui profiteront de la fête du Ttoro* pour lire une déclaration à la teneur si Abertzale* qu'elle suscitera de la part des membres des autres sections une lettre adressée au président de l'Office de Tourisme

[1] « Les danseurs avec nous », *Enbata,* édition du 14 Juin 1976.

[2] « 3000 danseurs pour 3 millions d'habitants », *Enbata*, édition du 4 Juin 1980.

[3] Compte-rendu de la réunion du 10 Avril 1972 du Comité directeur de l'association Begilareak*. Archives privées non cotées conservées au siège de l'association.

déclarant se désolidariser rappelant le caractère officiel « *apolitique* » [1] de l'association et le caractère « *illégal* » [2] d'une telle manifestation. La prise de conscience collective d'une identité culturelle et politique des Basques pousse certains danseurs à s'ériger contre des conditions d'emprisonnements de prisonniers politiques en 1977[3]. En outre, rappelons que le siège d'E.D.B se situe dans les mêmes locaux que le parti politique Enbata[4], proximité physique et idéologique qui sera à l'origine de la création d'une Fédération concurrente en 1973 - Dantzari - soutenue par le département des Pyrénées-Atlantiques. La dissonance des deux Fédérations se révèle dans les conseils d'administration dans lesquels E.D.B* refuse par exemple de valider une proposition sur un accord de partenariat avec Dantzari* sous le prétexte que celle-ci ne mentionne que la partie fonctionnelle de la Danse et non le « *pourquoi* » [5] danser.

L'expression nationaliste à travers les cultures physiques *traditionnelles* s'observe également lorsque la « Force basque » cherche - à notre avis sur le modèle des Dantzari Eguna dont le succès est retentissant - à représenter le temps d'un tournoi les sept provinces historiques du Pays basque à partir de 1987 avec un défilé et une parade exhibant l'Ikurriña.

---

[1] Courrier du 8 septembre 1975 envoyé au président de l'Office de Tourisme de Saint-Jean-de-Luz par les membres de la section chorale de Begilareak. Archives privées non cotées conservées au siège de l'association.

[2] *Ibid.*

[3] *Sud-Ouest*, édition du 1 Juin 1977.

[4] 7 rue des Cordeliers à Bayonne.

[5] Réunion du conseil d'administration d'EDB* du 7 novembre 1989. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

Des années soixante jusqu'aux années quatre-vingt-dix, on assiste donc à une réappropriation culturelle[1] par la dimension idéologique et politique mais aussi par un désir renouvelé d'inscrire dans les interactions sociales et dans sa vie des éléments culturels ethniques. Les pratiques physiques *traditionnelles* ne font pas exception et se retrouvent même au cœur de ce processus pour réactiver des transmissions intergénérationnelles locales à partir desquelles des *complexes culturels*[2] tels les Mascarades ou Pastorales ont pu se perdurer. On assiste ainsi au retour en Soule de la Danse « Zazpi Jauzi* » en 1965[3] et de la Fête-Dieu qui avait commencé à diminuer après le premier conflit mondial et qui retrouve une activité certaine au début des années soixante-dix notamment sous l'insistance des Bas-navarrais les plus jeunes[4]. De même, en 1977 quelques Primaka* réapparaissent après vingt-cinq ans d'absence[5] et dans le domaine de la Pelote les spécialités traditionnelles déjà en danger de disparition au début du XXème siècle vont être également redynamisées. Au sein d'une Fédération engagée, la culture physique dansée basque se massifie également par le réinvestissement du calendrier hivernal - donc hors touristique - ou par l'organisation dès 1964 de stages de formation de plus en plus structurés sous la houlette de Koldo Zabala pour former des chorégraphes[6]. Le nombre d'associations augmente à partir des années soixante autant

---

[1] Voir à ce sujet, de Certeau, Michel, « Minorités » dans *La culture au pluriel*, Points Essais 267, Paris : Bourgois, 2005(1974), pp. 105-125. Ajoutons que confrontés à leur propre perte d'influence et à l'adoption en masse de nouvelles pratiques culturelles, les curés si hostiles ou du moins suspicieux à l'égard de la Danse - surtout celle du Fandango dansé par les femmes - approuvent désormais la pratique des Sauts basques dans les années soixante, gages d'un traditionalisme culturel. Témoignage d'Henri Duhau, ancien président d'E.D.B* et écrivain. Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, collecte Eleketa, cotes : 19 AV 223 et 19 AV 229.

[2] Un complexe culturel est un ensemble signifiant d'éléments culturels présentant une unité et permettant une identification par les usages qui en sont faits par des groupes humains. Cette notion est développée par Melville Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1967, *op. cit.,* p. 97.

[3] Truffaut, Thierry, « La danse souletine » dans *La danse basque*, collectif, 1981, *op. cit*., pp. 115-127, p. 123.

[4] Non sans avoir connu un remodelage et une ouverture à des non-Bas-navarrais. Voir Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse* […], 1984, *op. cit.,* p. 418, pp. 449-450.

[5] « Concours de danseurs souletins », *Sud-Ouest*, 24 Mars 1977.

[6] « Soixante-dix stagiaires pour étudier les danses de Basse-Navarre », journal *Sud-ouest* du 29 décembre 1972. Il organisera aussi des stages de formation dans les villages basques du nord à partir de 1964.

dans le champ de la Danse[1] que dans celui de la Pelote[2] et de la Force Basque avec une part grandissante des festivals. Dans les années soixante-dix on ne compte plus les manifestations de grande envergure qui mobilisent la culture physique basque appuyées par des associations telle Lapurtarrak* - qui se présente comme une association de recherche et de promotion du folklore basque, ici Labourdin - incarnant le désir de retrouver et de faire revivre une singularité technique basque. L'institutionnalisation scolaire de la Pelote dans les années soixante-dix par le biais de pionniers dans le champ de l'E.P.S participe de cette même volonté de faire valoir cette pratique en tant que patrimoine culturel digne d'être représentée et pratiquée à l'école publique.

2.1.2. Fixation des techniques jouées et dansées basques par *grammatisation*.

Si la Danse basque connaît un essoufflement[3] voire des disparitions complètes avant les années soixante, la mémoire reste très vive auprès des anciens danseurs et chorégraphes qui réunissent des ressources latentes prêtes à être mobilisées soit par les jeunes générations soit par des chercheurs[4] désireux de faire revivre ou de redonner une visibilité à ces complexes culturels. Ainsi, en plus des Dantzari Eguna*, des grands rassemblements sont créés à la fin des années soixante-dix par des maîtres de danse soucieux de faire valoir et reconnaître un lien intergénérationnel menacé et sur lequel reposait la continuité et la pérennisation des pratiques dansées basques. Notons que ces événements reposent tout autant sur une invention des techniques, nécessaire pour remplacer certains pas définitivement perdus à mesure que les transmissions et l'intérêt

[1] Des groupes de Danse très influents sont créés tels Orai-Bat à Bayonne en 1963 (qui donnera ensuite « Oro-Bat » en 1986 sous la responsabilité de Jean Nesprias) ou « Leiuna » de Roger Goyheneche en 1990.

[2] En 1968 le nombre de licenciés au Pays basque passe de 963 en 1968 à 5289 en 1985. Entre 1972 et 1985 le nombre de clubs passe lui de 39 à 76. Chiffres fournis par le comité territorial basque de Pelote basque en 2017.

[3] Seules dix communes célèbrent les Mascarades encore en 1945 et il faudra attendre 1967 et 1975 pour que quatre communes la réactivent : Aussurucq, Chéraute, Alçay et Ordiarp.

[4] Ce fut le cas notamment de Jean-Michel Guilcher et de François Fourquet, respectivement ethnologue et sociologue.

pour la Danse se perdaient dans la période précédente. Pierre Betelu, qui fut un des acteurs de la renaissance des Sauts basques et de la Danse labourdine via les associations Begilareak* et « Lapurtarrak[1] », organise ainsi le premier Mutxiko Eguna* à Bidart[2] en 1969. Il le fait précisément pour commémorer le centième anniversaire de Phil Taffernaberry (1879-1966), qui fut son maître et un des derniers maîtres de Danse Labourdine et montrer par là toute l'importance des transmissions et du lien entre les générations basques pour la sauvegarde du patrimoine. Ce phénomène de *reculturation* - qui donne une fois de plus à la Danse sa forte opérativité identitaire - témoigne aussi de la mobilisation à plusieurs échelles des acteurs basques dans l'organisation[3] des Mutxiko Eguna* par la synergie de l'Ikastola* de la commune, de la Fédération E.D.B* et de l'association Lapurtarrak*. De plus, dans les groupes de Danse, l'usage de l'Euskara* était bien moins répandu dans les années soixante-dix qu'au milieu des années quatre-vingt-dix preuve des résultats entrepris par les Ikastola mais aussi à l'importance nouvelle donnée au fait culturel par les Basques eux-mêmes et à leur prise de conscience collective. La dynamique de reculturation du Pays basque nord se réalise autant sinon plus par des mouvements populaires que par des organismes émanant du pouvoir officiel[4].

Le désir de sauvegarde prend forme par une entreprise - non concertée - qui se généralise dans le monde de la Danse basque consistant à retrouver des techniques perdues auprès d'anciens maitres de Danse ou de vieux danseurs et témoins pour re-créer une continuité avec les générations précédentes mais aussi pour les fixer et les utiliser dans de nouvelles productions chorégraphiques. Les travaux scientifiques de Jean-Michel Guilcher entre 1962 et 1976 vont servir de support à de nombreux chorégraphes pouvant

[1] Dans les années soixante-dix et quatre-vingt par l'intermédiaire du groupe Begilareak* Pierre Betelu - qui fut influencé par le chorégraphe basque-espagnol Segundo Olaeta pour avoir fait partie auparavant du groupe Oldarra - assure la diffusion des Sauts basques et du folklore labourdin en organisant de très populaires cours du soir partout dans le Pays basque. Il répond ainsi à la demande grandissante de Basques de ré-apprendre les Sauts basques sans nécessairement faire partie d'un groupe folklorique.

[2] Il sera ensuite organisé dans le seul village d'Arcangues à partir de 1981. Source : dossier de candidature « Réussir en Pays basque » daté du 31 Mars 1992. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[3] Qui seront donnés sans interruption dans la ville d'Arcangues après la première édition à Bidart

[4] Etcheverry, Jean pierre, « Les fêtes de village en Basse-Navarre et au Labourd intérieur de 1945 à 1995 », *Ekaina*, 1998, n°67, pp. 197-225, p. 208.

réinvestir des techniques désormais grammatisées. D'autres ethnologues tel Thierry Truffaut, spécialiste des cultures populaires basques, s'investiront en *valeur* pour le développement de la Danse en devenant président d'E.D.B*. Dans les années soixante-dix en Soule, Pierre Bordachar - chorégraphe et militant associatif - réunit des Pas de danse et justifie son action en arguant du fait que toute reconstruction doit s'appuyer sur des techniques authentiques et sur une formalisation et discrétisation de la Danse basque. Il témoigne du niveau de conscience des Basques devant le risque d'une disparition par la prédominance (ou son sentiment) d'une transmission orale, hyper localisée ou par imitation des aînés mais également pour qu'elle puisse être - dans une dynamique *protentionnelle* identitaire - diffusée et pratiquée à nouveau[1]. Au début des années quatre-vingt dans la province du Labourd les Carnavals reprennent vie aussi par l'intermédiaire du même processus d'enquêtes et de grammatisation notamment par les chorégraphes Pierre Gil et Pierre Betelu. Koldo Zabala qui fut également un des grands acteurs du renouveau de la Danse basque explique - avec le drapeau basque derrière lui- qu'elle est dans les « *gènes* »[2] voire « *congénitale* »[3] et tentera de créer une « *danse nationale du Pays basque* »[4] avec l'aide de Juan Antonio Urbeltz en créant des « *sauts syncrétiques* »[5]. Ces recherches ethnographiques seront également réalisées au sein d'E.D.B pour servir les desseins d'une diffusion et d'une pratique de « *masse* »[6] suscitée et relayée par des voyages, des stages, des films ou des interventions de spécialistes. Ici aussi, le besoin d'authenticité - donc du lien ethnique - sert la projection identitaire d'une basquité diffusée et massifiée comme l'atteste l'ambition des acteurs majeurs de la Danse basque du collectif Lauburu au début des années quatre-vingt *:*

---

[1] On peut émettre l'hypothèse que les recherches similaires menés par chorégraphe Navarrais Juan Antonio Urbeltz au Pays basque sud à la même époque ont pu influencer les acteurs de la Danse basque en Iparralde*.

[2] Témoignage oral de Koldo Zabala, archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 179.

[3] Ce qui ne l'empêchera pas de passer le concours d'enseignant de danse classique en 1982. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, cote : 19 AV 156. 19 AV 157.

[4] *Ibid.,* cote 19 AV 179.

[5] *Ibid.,* cote 19 AV 179.

[6] Résumé des missions d'EDB* dans une plaquette de présentation du Dantzari Eguna de 1975. Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde*.

« *Mais, pourquoi le cacher, notre ambition va au-delà : notre souhait serait de provoquer des vocations de chercheurs, d'ethnographes qui tentent de conserver la mémoire de tant de danses récemment disparues et permettent ainsi leur reconstitution ou leur conservation.* »[1]

2.1.3. Afficher, réimplanter et exporter la basquité par l'intermédiaire des culture physiques.

Ce renouveau culturel en *valeur* s'affiche et se répand à l'image de Begilareak* qui monte sous un mode à la fois festif et spectaculaire des tournées très organisées et très demandées dans les communes. Ses spectacles relèvent d'une mise en scène ritualisée avec défilé, contacts avec la presse, affiches, et présentation de l'Aurresku* par le meilleur danseur[2]. Begilareak participe ainsi grandement au processus de diffusion en *valeur* de la culture basque en multipliant les spectacles dans tout le Pays basque mais aussi en dehors comme à Toulouse[3] en 1968 - en partenariat avec la société de Pelote Luzean* - pour l'inauguration de nouveaux bâtiments d'un orphelinat ou d'un nouveau fronton. Les Basques existent et sont décrits à cette occasion par les *autres* pour leur langue mais aussi leur culture dansée et jouée[4]. Cette reconnaissance de la basquité s'entretient aussi par l'ancrage local et incontournable de l'association dans la vie de la

---

[1] Préface de l'ouvrage collectif de l'association Lauburu avec les contributions notamment de Pierre Gil, Thierry Truffaut, Philippe Oyhamburu et Juan Antonio Urbeltz. « Préface », anonyme, *La danse basque*, 1981, *op. cit.,* p. 7.

[2] Compte rendu de la réunion du 14 juin 1971. Archives privées non cotées conservées au siège de l'association Begilareak*.

[3] *Annales de Notre-Dame du Bon-Conseil, Bulletin des œuvres du Père Colombier* n°59, Juillet-Aout 1968. Revue conservée dans les archives privées non cotées de Begilareak*.

[4] « *Mais le "clou" de l'après-midi fut surtout la participation de la société de pelote basque Luzean et les Begilareak. C'était jour d'inauguration à Saint-Jean puisqu'on y étrennait également le nouveau fronton de pelote basque, le seul dans le Tarn,* […] *Les Begilareak donnèrent eux-aussi un rare témoignage de la virtuosité artistique basque, dans un véritable récital de chants et de danses dont ils apportèrent toute la beauté et la saveur folklorique dans le Tarn.* ». *Ibid.*

commune. Les assemblées générales sont annoncées par la presse locale[1] et le cinquantenaire de son existence donne lieu pendant deux mois à des spectacles, de nombreuses conférences, mais aussi quatre expositions ou l'organisation d'un festival « *autochtone* » [2] et une « *journée de l'amitié et du souvenir* » [3]. Les actions associatives permettent donc à la fois de faire un lien avec une *tradition* qui réaffirme le périmètre ethnico-culturel basque tout en donnant à la *frontière* une concrétion par une valence locale et située de la Danse.

Dans les années soixante le tourisme devient beaucoup plus massif sur la côte labourdine mais l'intérieur d'Iparralde* attire aussi les touristes par un « exotisme culturel » basque. Il y a d'ailleurs une réflexion des Comités des fêtes dans les années soixante-dix et quatre-vingt pour proposer des manifestations plus authentiques reposant sur une mise en visibilité des attributs ethniques et culturels basques[4]. La place de la Pelote dans la vie festive et touristique basque prend dès lors une toute autre envergure et à partir de 1965 ces Comités[5] organisent des parties - souvent des spécialités anciennes ou à Main nue[6] - qui incarnent et symbolisent des cultures physiques *traditionnelles* et « authentiques ». Ainsi, l'externalité de la *frontière* par face à face et « contact » avec les « autres » alimente la dynamique de sa face interne en favorisant la conservation de spécialités et en entretenant des relations sociales autour d'une culture matérielle ethnique.

À partir des années soixante-dix se développe aussi la volonté de développer le tissu associatif pour contrer le phénomène de désertification culturelle, économique voire

---

[1] « Annoncée par la presse, l'assemblée générale a eu lieu le dimanche 26 septembre 1971 devant une cinquante de membres et de sympathisants ». Compte rendu de l'assemblée générale de 1971 de l'association. Archives privées non cotées conservées au siège.

[2] Rapport moral lors de l'assemblée générale du 18 Janvier 1986. Archives privées non cotées conservées au siège de l'association.

[3] *Ibid.*

[4] Etcheverry, Jean pierre, « Les fêtes de village en Basse-Navarre et au Labourd intérieur de 1945 à 1995 », *Ekaina*, n°72, 1998, pp. 297-320, p. 318.

[5] Les comités des fêtes qui se développent après-guerre se structurent sous statut associatif dans les années soixante-dix au moment où les fêtes deviennent bien plus massives et organisées.

[6] Etcheverry, Jean pierre, « Les fêtes de village en Basse-Navarre et au Labourd intérieur de 1945 à 1995 », *Ekaina*, n°67, 1998, pp. 197-225, p. 217.

humain du Pays basque nord intérieur. L'association Sü Azia* est créée en 1979 précisément pour retrouver, sauvegarder et faire revivre le patrimoine culturel souletin. Portée par les frères Bedexagare véritables militants culturels, elle témoigne de la fierté retrouvée d'être à la fois Basques et souletins, représentation largement partagée par les danseuses mobilisées dans le renouveau des Mascarades[1] et notamment celles exilées hors de Soule. La création de la Fédération de Danse souletine « Xiberoko Zohardia » en 1972 s'inscrit dans la même dynamique pour faire renaitre la Danse basque et la relocaliser en proposant des aides et une logistique technique, financière et technique. Elle est principalement gérée par des Basques âgés qui reproduisent les schémas de transmission de la Danse coutumière et une mainmise des plus anciens[2] dans le fonctionnement et les prises de décision. Le désir d'émancipation conjugué à celui d'inscrire plus encore la Danse dans une mouvance Abertzale* conduira une partie des jeunes chorégraphes et danseurs à créer une Fédération concurrente en 1990[3].

Outre sa formulation nationaliste, la conscientisation collective d'une identité culturelle et ethnique pousse les Basques à exporter la basquité en dehors du périmètre territorial ou à encourager les manifestations consistant à totaliser et à unifier le Pays basque. S'organisent ainsi de nombreuses tournées des groupes de Danse d'Iparralde* dans « *les provinces du sud* » [4] durant les années quatre-vingt[5] mais aussi des connexions avec des Basques émigrés à l'étranger ou dans les autres régions françaises. E.D.B* met

[1] Ce renouveau marque l'abandon des référents français dans les mascarades pour ceux du Pays basque et de la Soule et le début de la basquisation des thèmes des Pastorales.

[2] Les membres de l'association créeront même une « fête des vieux » pour rendre hommage aux aînés et nourrir un lien intergénérationnel.

[3] « Aintzindariak »

[4] Rapport moral lors de l'assemblée générale de Begilareak le 18 Janvier 1986. Ou encore concernant les projets pour l'année 1984 : « *comme tous les ans un maximum de participations aux spectacles en Pays basque nord comme sud. »* Assemblée générale du 21 Janvier 1984. Archives privées non cotées de Begilareak* conservées au siège de l'association.

[5] Ces déplacements sont autant des spectacles donnés par Begilareak que des stages de renforcement technique des Danseurs dans des localités considérées comme ayant conservées les danses les plus authentiques. « *Dans le but de mieux connaître la danse basque, afin de mieux l'interpréter, cinq de nos danseurs se sont déplacés à Lanz-Irun-Lesca- et Goizueta ».* Assemblée générale du 21 Janvier 1984. Archives de l'association.

ainsi sur pied en 1987 une commission « interprovinciale » et organise la venue d'un groupe de danseurs basques américains en 1985[1] dépendant de la Basque North Organisation*. Elle entreprend aussi de faire connaître les singularités culturelles des autres provinces comme celle de Navarre[2] contribuant assurément à une conscience collective unitaire en impliquant également le Musée basque. Le désir d'agrandir l'amplitude de la *frontière* se traduit aussi par des échanges avec les provinces du Sud notamment avec des chorégraphes reconnus tels Juan Antonio Urbeltz[3] ou par l'intermédiaire de stages de formation, de voyages d'étude[4] dont certains sont largement médiatisés et relatés par E.D.B dans le journal Enbata en 1977[5]. Une revue interfédérale est créée ainsi qu'une reconnaissance mutuelle entre E.D.B de Bayonne et celle de Saint Sébastien le 10 Novembre 1973[6] et des cars entiers de spectateurs basques du Sud viendront soutenir le renouveau des Mascarades et Pastorales dans les années soixante-dix et quatre-vingt.

Concernant l'exportation ou la matérialisation militante de la basquité, on assiste à des spectacles de Force basque déterritorialisés au Palais omnisports de Paris-Bercy ou à la participation de certains groupes de Danse basque à des manifestations culturelles hors d'Iparralde* avec d'autres groupes représentant des minorités ethniques à partir des années soixante[7]. Dans le même sens et depuis 1980, cette démarche revivaliste

---

[1] Avec une visite des trois provinces basques du Nord et des rencontres avec des chorégraphes basques ou des dirigeants associatifs au mois de mai 1985. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[2] Notamment à l'occasion du Dantzari Eguna de 1975 avec pour thème la province de Navarre accompagné de projection de films, conférences et rencontres.

[3] Et pour rechercher des techniques et des costumes en 1975 et 1976. Compte rendu de la réunion du 17 Mars 1974. Archives privées non cotées de Begilareak*.

[4] « En plus des spectacles, il est bon de signaler les efforts faits par les danseurs pour se perfectionner et enrichir leurs connaissances. Tout cela témoigne d'une maturité grandissante, les danseurs veulent prendre leurs responsabilités, leur commission est très active ». Rapport moral de l'assemblée générale annuelle de Begilareak* du 27 octobre 1974. Archives privées non cotées de Begilareak*.

[5] « Voyage en Biscaye », *Enbata*, 28 avril 1977.

[6] Compte rendu de la réunion du 10 Novembre 1973. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

[7] C'est le cas du groupe de Danse Orai-Bat* qui se rend en Pologne dans la région des Tatras jusqu'en 1989.

transparait aussi dans l'organisation de la course à pied Korrika* qui cherche autant à militer pour l'Euskara* qu'à faire prendre conscience d'un périmètre basque délimité symboliquement et physiquement. Les parrainages de groupes de Danse - notamment parisiens - révèlent aussi la volonté de la part des acteurs fédéraux et associatifs de renforcer techniquement les danseurs Basques dans un souci identitaire et d'authenticité:

« *La danse véhicule nos traditions [...] mais la qualité de notre Danse renforcera la reconnaissance de notre identité* »[1]

2.2. **Pondération de la *frontière* par des ruptures en termes de transmission, de spectacularisation et de rationalisation.**

La reculturation importante au Pays basque français à cette période crée les conditions pour faire des cultures physiques traditionnelles un *commun* de plus en plus partagé. Cependant ce renouveau s'accompagne de ruptures qui n'altèrent pas le vif processus de frontièrisation mais qui le pondèrent en installant désormais la basquité dans les processus modernes et homogénéisants de reconnaissance culturelle. Le caractère officiel de la culture basque par son institutionnalisation, la rationalisation généralisée des cultures physiques, leur massification et proximité avec les pratiques de loisir ainsi que leur *sportification* apparaissent disruptives et amorcent un contraste voire un contrepoint dans la *frontière* dans ses trois registres écologiques.

[1] La consubstantialité de la Danse et de l'identité basque est sans cesse rappelée par les dirigeants fédéraux notamment lors des assemblées générales notamment celle du 11 novembre 1987. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde.

2.2.1. Rationalisation et institutionnalisation des cultures physiques basques

Les témoignages anciens[1] montrent que les modes de transmission étaient principalement basés sur le quartier, le village et souvent par des membres de la famille qui entretenaient l'héritage et la *coutume* avant la Seconde Guerre mondiale. À partir des années soixante ces modes se transforment lorsque l'on se réfère dans les villages à des spécialistes, Basques certes, mais venus d'ailleurs. Les actions, entre autres, de Koldo Zabala et de Pierre Betelu prouvent que le modèle de transmission de proximité est rompu et peut-être même le signe du passage d'une solidarité mécanique à organique[2] et la fin des hommes-mémoires détenteurs d'un savoir-faire localisé. Les maîtres de Danse basques sont amenés à « normaliser » leur statut et à devenir fonctionnaires dès 1968 ; cette institutionnalisation contribue à la reconnaissance officielle française de la Danse basque et s'inscrit en cela dans une dynamique d'institutionnalisation de la culture basque dont les Assises de la culture basque en 1986 constituent un événement important. L'unification des techniques et la création d'un centre d'étude chorégraphique en 1973[3] au sein d'E.D.B* marque également le processus de normalisation de la Danse basque qui s'observe aussi par l'intermédiaire d'une Fédération départementale de danse folklorique financée par l'État français[4] et concerne aussi des groupes tels Begilareak* qui appartient aux deux mouvances *:* E.D.B* et Dantzari.

De plus, si nous avons montré que les prises de position idéologiques dans l'espace public qu'offrent les spectacles de Danse ou les parties de Pelote révélaient une *frontière* en *valeur,* elles suscitent aussi des réactions contraires. E.D.B* se présente par exemple comme apolitique et des tensions s'exercent très rapidement en son sein pour

[1] Par exemple ceux de Maya Graxi et Laurent Urrutuy, frère et sœur, respectivement âgés de 73 ans et 77 ans qui évoquent leur grand-père et leur propre rôle dans la transmission de la Danse basque. Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, collecte Eleketa, cote : 19 AV 1501.

[2] De plus, les premières délocalisations de Mascarades lors des Dantzari Eguna risquent d'amorcer leur spectacularisation car les les prêches ne se destinent à l'origine qu'aux souletins.

[3] Piloté par Koldo Zabala.

[4] Fédération Dantzari.

dissocier culturel et politique[1]. Aussi, stratégie ou volonté implicite de cantonner les pratiques physiques à leur seule expression culturelle, la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde* sollicite des demandes d'appui financier auprès du Conseil général pour des projets qui affichent en contrepartie une certaine neutralité. D'autre part, et à partir de 1973, les autorités officielles françaises sont invitées à assister aux très identitaires Dantzari Eguna*.

La rationalisation de la Danse se situe également dans le processus de fédéralisation de la Danse avec pas moins de quatre fédérations qui se créent dans cette période. L'encadrement fédéral applique à la Danse une structuration avec conseil d'administration, rationalisation des pratiques, transparence mais aussi des rapports obligés avec l'état français induisant un adoucissement des prises de position ou du moins le respect d'un mode de fonctionnement général. En cela, la Danse basque témoigne à la fois d'une forme de *sportification* et participe du processus de civilisation Eliasien[2] par le contrôle décentralisé des pratiques, l'interdépendance culturelle et administrative des individus ou encore le respect de règles communément admises.

Cette rationalisation accompagne une unification voire un contrôle sur les pratiques physiques à l'instar de la lutte de la F.F.P.B sur les pratiques informelles hors de son giron en 1982 mais aussi un désir d'unification[3] et un contrôle sur les formations avec la création des brevets fédéraux en 1983 qui évacuent la portée ethnique des pratiques physiques. De plus, la Pelote s'autonomise par le biais d'un usage de type loisir-sportif dont la facilité de pratique échappe aux individus de la communauté détentrices d'un savoir-faire et par qui la Pelote coutumière reposait.

---

[1] « Euskual Dantzarrien Biltzarra continue de s'affirmer absolument apolitique et entièrement dévouée à une mission d'ordre strictement culturel. ». Journal *Sud-Ouest* du 21 Octobre 1975.

[2] Ici les fédérations peuvent être considérées comme des *configurations* c'est à dire des réseaux dans lesquels on trouve une interdépendance et le respect de règles communément admises à une échelle toujours plus englobante. Voir Elias, Norbert, *Qu'est-ce-que la sociologie ?,* 1995, *op.cit.,* pp. 154-161.

[3] Politique menée notamment sous la présidence d'Édouard Harriague en 1973.

2.2.2. *Sportification* des cultures physiques basques *:* autonomisation et détachement de leur écosystème.

Dans un autre registre, le tourisme demande et favorise une spectacularisation des cultures physiques traditionnelles visible dans les Danses[1] ou dans les Jeux de Force basque dont le succès par rapport aux autres manifestations de même nature repose sur une forme de *sportification* et le partenariat avec de structures sportives internationales dès 1964[2] ou l'introduction de la notion « d'équipe » dès 1970. Dans le domaine d'une Pelote qui s'implante dans le giron des sports « modernes », de nombreuses voix s'élèvent pour accentuer plus encore le caractère sportif du Jeu. Celui-ci prend corps notamment par une sélection des spécialités opérée par les Fédérations au profit de modalités plus lisibles et spectaculaires, mais également avec une demande pour déménager le siège fédéral dans les capitales, le développement du pôle compétitif et celui du loisir-sportif et enfin une uniformisation et modernisation des lieux de pratique *:*

« *Si ces constructions ne sont pas réalisées, la pelote retombera dans son folklore typiquement et purement " basque ".* »[3]

La standardisation de la pratique se conjugue également à une exacerbation de la concurrence entre spécialités[4] avec la médiatisation de la Cesta Punta* comme modalité la plus spectaculaire et télégénique bénéficiant d'une audience outre-atlantique dans des championnats à but lucratif favorisant l'exil de joueurs attirés par le seul appât du gain. Outre la fin de la visibilité des spécialités traditionnelles jouées en Place libre* en 1962 dans les Championnats du monde, les années soixante-dix marqueront le point de bascule

[1] Truffaut Thierry, « Le saut basque. Apogée, déclin et renaissance », *Ekaïna,* n°32, 1989, pp. 195-214.

[2] La T.W.I.F*

[3] Eskutik, « Pelote basque…et maintenant », *Ekaïna,* n° 20, 1986, pp. 246-248, p. 247.

[4] La fin de la représentativité des spécialités traditionnelles jouées en Place libre en 1962 dans les Championnats du monde de Pelote basque.

d'une coutume basée sur les « défis » [1] pour l'adoption des rencontres au sein du calendrier fédéral. Les femmes qui accèdent seulement à la pratique compétitive dans la Pelote en 1984 représentent des indicateurs d'une pratique devenue définitivement sportive laquelle impose une stricte égalité des sexes, au moins dans l'organisation de championnats. De plus et même si le début du XXème siècle a vu une première mise en place d'un modèle commercial avec des joueurs professionnels et des entrepreneurs de spectacles, la Pelote se *sportivise* à grande échelle avec la création de Championnats du monde en 1958[2] et un désir de s'exporter largement réaffirmé par les instances fédérales.

La Danse basque, et principalement souletine, a toujours connu des phénomènes d'élitisation par une sélection et représentation des meilleurs danseurs mais l'introduction du professionnalisme dans la Danse basque - par l'intermédiaire du groupe « d'Etorki » [3] et de ses tournées internationales - prouve qu'elle est traversée par les formes contemporaines et modernes de la culture. Si la professionnalisation constitue une vitrine pour la culture basque et un vecteur identificatoire, elle n'en demeure pas moins significative d'une forme de syncrétisme des techniques de Danse extraites de leur environnement socioculturel *:*

« *Nous avons essayé d'être une troupe de synthèse et de démonstration au spectacle à la fois dignes des plus grandes scènes internationales et où aussi les Basques se reconnaitraient.* »[4]

D'autre part, l'adoption de codes de la Danse contemporaine au début des années quatre-vingt par le biais de Créations* montre le début d'une émancipation importante des formes coutumières de la danse basque.

---

[1] Etcheverry, Jean-Pierre, « Les fêtes de village en Basse-Navarre et au Labourd intérieur de 1945 à 1995 », *Ekaina*, n° 71, 1999, pp. 219-236, p. 234.

[2] Et le début des programmes de préparation physique dès les années soixante-dix.

[3] Créé par le chorégraphe Philippe Oyhamburu.

[4] Oyhamburu, Philippe, « ETORKI en Amérique », *Gure Herria,* 1973, pp. 99-111, p. 101.

2.2.3. Massification et tourisme *:* indicateurs d'une *modernité* des pratiques physiques traditionnelles.

Si cette période montre une généralisation des usages en *valeur* des cultures physiques basques, elle révèle aussi les démarches pour mobiliser et capter en masse les spectateurs Basques ou non-basques. Celles-ci rendent compte de stratégies modernes de spectacularisation[1] qui influent sur la nature des cultures physiques et de leur rapport avec l'écosystème coutumier basque. Par exemple, le succès croissant des Pastorales* repose, à l'instar de la Fête-Dieu*, sur une ouverture à des publics toujours plus éloignés et par des traductions en Français et en Espagnol à partir des années quatre-vingt[2] ou données en Batua*. Ainsi, l'ouverture permet une publicisation plus efficace mais elle induit la reconnaissance de ces langues « nationales » et le décloisonnement culturel souletin. De même, le rapprochement en *valeur* des provinces basques contribue à la délocalisation de production culturelle qui symbolisaient une *frontière* coutumière « provinciale » telles les Mascarades[3] dès 1976. Les Dantzari Eguna* et les Mutxiko Eguna* en se massifiant et en cherchant une mise en visibilité toujours plus importante s'ouvrent à un public non-basque ou à des pratiques festives non *traditionnelles*[4] qui atténuent leur valence identitaire.

Même dans les grandes associations culturelles comme Begilareak* qui se réclame d'un identitarisme, l'affichage politique de ses membres ne fait pas consensus au moment où le mouvement nationaliste se structure en Iparralde*. Objet de débats et face à la nécessité d'afficher une neutralité par la seule « expression culturelle » pour se produire partout, il sera décidé après avoir posé la question « *Êtes-vous Enbata* ? »[5] - à l'occasion d'une réunion du Comité directeur en 1966 - de laisser à chacun sa « *liberté*[6]

---

[1] Entendu ici au sens d'une aliénation. Voir Debord, Guy, *La société du spectacle*, 2008, *op. cit.*

[2] Haritschelhar, Jean, « La pastorale souletine : une tradition renouvelée », *Bulletin du Musée basque* n° 123, 1989. Les pastorales s'ouvrent également aux femmes en 1981 avec la Pastorale Iparagirre à Ordiarp.

[3] De plus, la dimension très spectaculaire de la Danse devient le vecteur essentiel dans ses *délocalisations.*

[4] À l'image des bals qui clôturent ces événements.

[5] Compte rendu de la réunion du 6 Mai 1966. Archives privées non cotées de Begilareak* conservées au siège de l'association.

[6] *Ibid.*

totale d'engagement dans sa vie privée » et « *de fixer une attitude commune d'indifférence face aux gens de l'extérieur* » [1]. De plus, la présence touristique de par la manne financière qu'elle apporte devient un élément central dans le calendrier des représentations *:*

« *La date est très mauvaise pour notre spectacle folklorique au fronton, tous les estivants sont partis.* »[2]

Dans un autre compte rendu de réunion, il est noté qu' « *il faut savoir se déplacer sans bénéfice si le voyage est intéressant* »[3] - permettant des échanges interprovinciaux et une diffusion du spectacle - nécessité pondérée deux lignes plus loin par « *Donner des spectacles autant pour les Luziens que pour les touristes.* »[4]

2.3. **Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années soixante aux années quatre-vingt-dix.**

On assiste incontestablement à partir des années soixante à un réveil identitaire[5] qui élargit l'arc de courbure de l'écologie de la *frontière* dans ses trois composantes *:* matérielle, psychologique et sociologique. Le mouvement nationaliste crée une dynamique qui participe d'un engagement décomplexé des acteurs basques pour la défense et le revif de leur culture à laquelle ils donnent une autre visibilité par un usage en *valeur*. Désormais la conscientisation générale d'une identité basque égalise voire

---

[1] *Ibid.*

[2] Compte rendu de la réunion du 27 Juillet 1970. Archives privées non cotées de Begilareak*.

[3] Compte rendu réunion du 10 Février 1974. *Ibid.*

[4] Compte rendu réunion de la réunion du 10 Février 1974. *Ibid.*

[5] Les mutations que connaît le Pays basque doivent être mises en perspective avec celles qui traversent la France toute entière. Le sociologue Henri Mendras n'hésite pas à parler de « seconde révolution française » concernant la période 1965-1984 en analysant la désacralisation des grandes institutions, la fin des paysans, le bouleversement des modes de vie ou encore « l'émiettement des classes ». Mendras, Henri, *La seconde Révolution française* : *1965-1984*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1988.

surpasse les identités villageoises, Labourdines, Souletines ou Bas-navarraises[1]. La conscience d'une identité commune se conjugue à la performativité d'une *frontière* qui s'incarne dans des publicisations ethnoculturelles. Les cultures physiques traditionnelles deviennent un *commun* désormais partagé et diffusé par un nombre toujours plus important de Basques[2] en Iparralde* et par un processus d'individuation collective des éléments culturels par les Basques avec les cours du soir, la langue ou la référence à des techniques jugées « authentiques ». Ce *commun* s'accroit[3] grâce à une volonté collective de réappropriation culturelle qui est également une mise en regard ethnique par rapport à d'autres formes culturelles et la recherche d'un lien intergénérationnel. On assiste donc à une démarche qui repose à la fois sur un processus *anamnèsique* - par un dispositif *rétentionnel* consistant en la recherche de techniques perdues ou à la réactivation de la mémoire des anciens - et celui, *protentionnel*, consistant à inscrire et fixer la basquité dans la durée par des *grammatisations* culturelles[4].

Toutefois la réactivation des techniques jouées et dansées procède également d'une adoption des codes modernes de la *masse*[5] ou de la spécialisation qui inclinent la nature de la *frontière* par des logiques en *finalité* qu'engendrent les loisirs-sportifs ou le tourisme. C'est aussi la marque d'une « authenticité » souhaitée à la fois par les touristes et par les acteurs culturels Basques engagés *:* il y a là une synergie, une entente tacite qui nourrit la *frontière* autant qu'elle la dessert. D'autre part la demande de reconnaissance de la culture basque et son usage grandissant produit un corollaire avec son institutionnalisation. Celle-ci induit une appartenance implicite à la France ou du moins

[1] L'affirmation de l'identité souletine ne se fait qu'à l'intérieur d'une nouvelle identité basque qui se détache du sacré du religieux pour le sacré de la tradition basque que favorise « l'éclatement de l'espace productif et communicatif du village » selon François Fourquet, *Les cahiers de l'Iforep* n°57, 1989, pp. 58-68, p. 65.

[2] À l'instar des femmes dans la Pelote ou dans les Danses traditionnelles.

[3] L'agrandissement du périmètre des Mascarades à la fin des années soixante-dix et quatre-vingt et de leur audience communautaire avec dix mille personnes pour la Mascarade d'Ordiarp en 1982 pour une population estimée à quinze mille personnes environ symbolise bien cet accroissement.

[4] Qui consistent notamment à former des enseignants pour diffuser les Sauts basques. Voir à ce sujet leur complète publication dans Betelu, Pierre, « Suite des pas des divers sauts basques », *Ekaïna,* n°32, 1989, pp. 214-223.

[5] Canetti, Elias, *Masse et puissance*, 2006, *op. cit.*

une forme de neutralité administrative qui infléchit le procès en *valeur* consistant à faire d'une dissonance ethnique et culturelle un acte de catégorisation.

D'autre part si le nationalisme basque installe une dynamique ente culture et politique il est difficile à définir et se caractérise par sa grande complexité. Comme tout mouvement nationaliste celui-ci cherche à transcender les particularités[1], vise une indépendance territoriale et s'inscrit dans le jeu des appareils politiques. Il permet aussi une autocatégorisation interne positive des Basques et la représentation mythifié d'un Pays basque comme le résultat d'un « irrédentisme séculaire » [2]. Cependant, si une unité est valorisée et vantée à travers les cultures physiques *traditionnelles* on ne trouve pas une homogénéité politique transfrontalière mais des lignes idéologiques très disparates et une expression des singularités et de l'identité des provinces historiques basques qui perdure[3]. Enfin, et même si des polarisations bien marquées existent et prennent forme dans les associations culturelles, l'analyse fine interdit toute interprétation qui consisterait à conclure à une opposition formelle chez les acteurs Basques[4]. Le nationalisme Basque en Iparralde* relèverait donc à notre sens d'un nationalisme culturel défini par une volonté de vivre ensemble[5] et sur la valorisation d'un lien avec un passé et une origine

[1] Dont les premiers signes furent la sécularisation accélérée après la Seconde Guerre mondiale et l'abandon des référents religieux dans les symboles identitaires avec l'adoption d'un drapeau par l'ETA qui concurrence l'Ikurrina* et l'abandon de la devise Dieu et la vielle loi du P.N.V* de Sabino Arana. ETA s'inscrit aussi dans une logique universaliste avec des prises de position tiers-mondiste dans les années soixante puis marxistes -léninistes dans les années soixante-dix.

[2] Pierre Letamendia rappelle bien que le Pays basque n'a jamais été unifié hormis par la langue et la culture et qu'il faudra attendre 1985 pour que cette spécificité culturelle devienne un mouvement nationaliste. Letamendia Pierre, « Nationalisme en Pays basque » dans Gabastou, André, éd. *Nations basques* : *peuple mythique, aventure universelle*, 1994, *op.cit*. Voir aussi Bidart, Pierre, *La singularité basque,* 2001, *op. cit.,* p.13.

[3] Comme en témoignent les représentations des patrimoines dansés de chaque province dans la revue *Dantzari* ou lors des Dantzari Eguna*.

[4] Les nombreux témoignages des acteurs majeurs des cultures physiques basques lors de nos entretiens se sont révélés précieux et éclairants à ce sujet. Le seul examen des personnalités au sein des deux Fédérations de Danse permet de le confirmer.

[5] Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation* ? Paris : Ed. Mille et une nuits, 2010.

commune[1], ce qui donne toute sa place à une ethnicité[2]. Il représente les deux acceptions distinctes mais voisines du nationalisme, la première concernant l'expression d'un sentiment national par un groupe de personnes et la seconde relative à un nationalisme de revendication[3], plus politique, par des Basques qui estiment posséder les traits d'une Nation sans disposer d'un État qui lui soit propre.

3. Des années quatre-vingt-dix à nos jours *:* entre pérennité de la *frontière* et superposition identitaire basque et française.

À partir des années quatre-vingt-dix, le processus d'institutionnalisation largement entamé dans la période précédente standardise ce *commun* culturel basque. Son usage corrélé aux principes et valeurs de la citoyenneté française installe définitivement sa patrimonialisation dans l'espace français par subalternité. D'autre part, les processus de *sportification*, d'homogénéisation et d'acculturation inhérents à la *modernité* s'appliquent désormais à toutes les cultures physiques basques et l'adoption de modèles de fonctionnement des productions culturelles contemporaines révèlent la tension qui s'exerce sur la *frontière.*

Toutefois, si cette période révèle l'avènement définitif de la *modernité* elle se définit aussi par la continuation des demandes de communauté - comme autant de demande de reconnaissance - qui alimentent les dynamiques identitaires et replace la question de l'ethnicité dans les débats. À cet effet, la basquité s'ancre à la fois en tant que

[1] Rappelons que la Pelote reste toujours largement associée au qualificatif de « race » basque à la fois par le président de la Fédération ou par l'intermédiaire de sa plume la plus célèbre dans la revue officielle fédérale jusque dans les années quatre-vingt.

[2] Précisions néanmoins que ce nationalisme diffère du premier nationalisme Aranien basé sur idéologie raciale. Le recours à la notion de race disparaît au profit d'une idéologie beaucoup plus englobante et universaliste.

[3] Hermet Guy, « Nationalisme » dans Mesure, Sylvie, et Patrick Savidan, éds., 2006, *op.cit*., p. 813.

sentiment d'appartenance[1], usages partagés d'attributs culturels et mises en visibilité performatives. Néanmoins, elle relève d'une *frontière* protéiforme voire *liquide*[2] avec l'existence d'un chevauchement asymétrique identitaire au profit de l'appartenance Française qui excluent toute définition totalisante.

3.1. **Vers une normalisation culturelle par une reconnaissance institutionnelle élargie des cultures physiques traditionnelles basques.**

Le processus de fédéralisation devenu incontournable s'élargit à partir des années quatre-vingt-dix. En effet, il s'étend à la Force basque avec la création en 1991 de la Fédération des Jeux et sports traditionnels basques d'Iparralde Herri Kirolak* et se renforce avec la fusion en 1993 des deux Fédérations rivales de Danses traditionnelles[3]. Acté par des représentants officiels de la République - conseiller général, maires - ce rapprochement se traduit par une politique en *finalité* liée à des enjeux sur l'efficacité des transmissions des techniques et la mise en visibilité de la Danse sans logique identitaire[4].

La reconnaissance institutionnelle « française » des cultures physiques basques créée une tension supplémentaire sur la représentativité même du Pays basque à travers elles. Ainsi, puisque seule la pratique « pour elle-même » semble être valorisée et plus facilement reconnue des pressions s'exercent de la part d'élus pour réunir par exemple les deux comités de Pelote - Pays basque et Béarn - qui relèvent du même département. Les années quatre-vingt-dix montrent également une forme de normalisation culturelle

---

[1] Ou de « communauté imaginée » en référence à Benedict Anderson. Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002, *op. cit.*

[2] Bauman, Zygmunt, *Identité*, 2010, *op. cit.,* p. 72.

[3] E.D.B* et Dantzari*

[4] Déjà en 1987, un débat sur le folklore et la Danse lors d'une assemblée générale posait le problème d'une Danse non investie sur le plan de l'identité face à son succès populaire croissant. Assemblée générale de la Fédération de danse traditionnelle du 11 Novembre 1987. Débat sur le folklore et la Danse en général. Archives non cotées d'IDB* conservées à l'Institut culturel basque à Ustaritz.

avec une présence désormais constante des représentants officiels de la République aux Dantzari Eguna* et leur reconnaissance voire publicisation[1] par des journaux de tous bords politiques. Même au sein de la « Commission tradition » de la F.F.P.B certains[2] se prononcent en faveur d'une délocalisation du siège de la Fédération à Paris et non plus à Bayonne afin d'assurer à la Pelote une reconnaissance institutionnelle accrue et une meilleure visibilité sportive.

La normalisation républicaine française de la singularité culturelle basque s'observe aussi par la présence de la Pelote dans l'éducation nationale. Celle-ci impose que la Pelote soit mise au service des grandes missions éducatives et qu'elle soumette ses modes de transmission à une rationalisation didactique et pédagogique[3]. Elle élude presque totalement l'appartenance socio-historique de la Pelote ou la subsume par des objectifs d'inclusion scolaire ou par la construction de compétences relevant de la citoyenneté et du fonctionnalisme sportif. Ainsi, la reconnaissance institutionnelle scolaire de la pratique[4] vise la poursuite d'objectifs éducatifs généraux traduits en attitudes[5] et compétences mais ne tient pas compte de l'usage de la langue et très peu du contexte géoculturel. La tendance consiste même à encourager des modes de pratiques les plus accessibles pour permettre sa diffusion sur le plan scolaire au niveau national. La volonté de faire pratiquer à tous les élèves la Pelote basque conduit ainsi la Fédération à proposer en 2008 un « Kit pelote » par les équipes pédagogiques composé d'un « prêt-à-servir » pédagogique et de Chistera en matière plastique aux formes transformées pour une réception-renvoi facilitée. La Pelote basque fera à ce sujet l'objet d'un très complet dossier « technique et pédagogique » en 1990 dans la *revue EP.S*[6] dans laquelle certaines

[1] Ici il s'agit d'une publicisation en *finalité* et non plus une publicisation performative en *valeur.*

[2] Notamment Jacques Schneider. Témoignage de Jacques Schneider, dirigeant du club de Pelote d'Hossegor. Entretien réalisé au siège du club en avril 2017, Hossegor.

[3] La Pelote est présente dans les épreuves facultatives du baccalauréat depuis 1994. Cette normalisation s'observe par la mise à disposition par la FFPB* depuis 2015 d'un canevas didactique avec des grilles de niveaux et une identification stricte des niveaux à atteindre par rapport à des niveaux de classe. On y trouve des modèles de découpage de séances largement inspirés de ceux développés dans le champ de l'E.P.S.

[4] Qui reste très marginale comme toutes les pratiques dites « traditionnelles ».

[5] Relatives aux enjeux liés entre autres à la sécurité, responsabilité, l'autonomie ou la « santé ».

[6] *Revue EP.S,* 1990, n°224, pp. 54-74.

parties sont consacrées à une pratique déterritorialisée[1] et vulgarisée, « *à la portée de tous* » [2]. La Pelote y est analysée à travers sa spécificité technique[3] et pour son adaptation au milieu scolaire[4] avec des grilles d'évaluation précises, des modèles d'organisation pédagogique et des précisions tactiques et techniques sur le jeu. Cette *grammatisation* en *finalité* avec la mise à disposition sur le site de la F.F.P.B de fiches pédagogiques scolarise plus encore la pratique au service d'une plus grande diffusion et massification. Même la pérennisation des Ikastola*, souvent vus comme des foyers indépendantistes, impose paradoxalement de passer des conventions avec l'éducation nationale et de s'inscrire dans le respect des missions éducatives « nationales » et d'utiliser un canevas didactique et pédagogique reconnu par le ministère[5].

De même, l'Institut culturel basque et la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde* conjuguent leurs efforts pour « normaliser » [6] la Danse afin qu'elle puisse être enseignée dans les écoles conduisant à la création d'une cellule pédagogique en 2014. Ce rapprochement entre l'Institut culturel basque et I.D.B* s'inscrit dans un processus de *conventionalisation*[7] avec la création d'une « assistance à maîtrise d'ouvrage » ou par la mission confiée à une chercheuse non-basque en 2010 pour établir un audit sur la Danse dans le but de fournir des pistes pour une meilleure efficacité des pédagogies et une visibilité accrue. Cette normalisation culturelle s'observe également par le total renversement des genres dans la Danse traditionnelle. De plus en plus acceptées dans la

---

[1] « La pelote basque en région parisienne », *Ibid*., pp. 72-73

[2] *Ibid.,* p. 74.

[3] Notamment avec des planches chronophotographiques de gestes techniques exécutés par des joueurs de haut-niveau dans les spécialités à « Xare* » et à « Cesta-Punta* » qui ne sont pas sans rappeler celles réalisées par Jules Édouard Marey cent dix-huit ans avant à la station physiologique du Parc des Princes à Boulogne-sur-Seine pour le même objectif : faire comprendre la mécanique du mouvement humain (et animal). *Ibid.,* pp. 54, 59, 71, 73. Annexe 76, pp. 150-153.

[4] Poueyts, Michel et Saldou, Jacques, « *La pelote basque au collège* », Revue EP.S, n°224, 1990, pp. 60-63.

[5] Rappelons ici l'article 7.2 de l'accord de convention passé entre l'association Seaska et l'éducation nationale en 2015 qui rappelle la maîtrise du français dans la pratique de la Pelote comme matière d'enseignement au socle commun de connaissances et de compétences. Voir annexe 46, pp. 96-98.

[6] Cette normalisation prend appui sur des codes de la danse classique.

[7] Weber, Max, *Economie et société,* 1995, tome 2, *op.cit.,* p. 134.

période précédente les femmes sont désormais ultra majoritaires, déséquilibre que l'on retrouve dans toutes les fédérations de Danse[1] mais qui dans le cas de la Danse basque peut être considéré comme un rééquilibrage normatif. Celui-ci est confirmé par la présence des plus jeunes, longtemps écartés, à qui des événements traditionnels peuvent être désormais totalement consacrés[2].

3.1.1. Homogénéisation des cultures physiques basques et de leurs espaces par codification et standardisation.

Les pratiques physiques basques comme toutes les productions culturelles connaissent un phénomène de rationalisation qui s'accélère tout au long du siècle précédent et dont le principal effet réside dans leur unification et homogénéisation au service d'une efficacité fonctionnelle. Ce processus réduit l'*intensité* de la *frontière* dans la dimension matérielle et concrète de son écologie par une transparence et un affaissement de la bigarrure coutumière des *complexes culturels* et le caractère informel de leur transmission.

La tendance depuis les années quatre-vingt-dix à rationaliser les pratiques pour les faire connaître mais surtout pour les faire pratiquer par le plus grand nombre rompent avec les schémas de transmissions coutumiers. Les codifications dans ces trois principales pratiques physiques traditionnelles dévoilent le processus à l'œuvre consistant à rationaliser les activités au moyen d'un contrôle fédéral unificateur. Ainsi, ce qui relevait d'une *frontière* par des coutumes très singulières et des interprétations toujours très diverses tend à être remplacé par une codification rigoureuse, la plus fonctionnelle possible pour une pratique massifiée. Le registre écologique du socius[3] tend à passer ainsi de l'expression coutumière ou en *valeur* à une expression en *finalité.* Avec des

[1] Le Ministère de la Jeunesse et des sports en 2013 notait dans un rapport que le pourcentage des femmes de plus de 15 ans se situait à 77%. Source : « *Les chiffres clés du sport* », Ministère des droits des femmes, de la ville, de la jeunesse et des sports, juin 2014.

[2] Cavalcades* ou Dantzari Eguna*.

[3] Composante sociale du comportement.

temporalités différentes, Pelote[1], Jeux de Force basque - à partir de 2000 - et même Danses traditionnelles se réfèrent désormais à des référentiels toujours plus stricts et universels[2] concernant à la fois les modalités d'arbitrage ou les gestes techniques eux-mêmes. Même la Danse n'échappe pas à ce processus et si des formes de codification existent dans la période précédente[3] la conjugaison des mises en forme des techniques avec son institutionnalisation accélère considérablement cette rationalisation générale. À ce propos, les premières mesures en 1991 annonçant la fusion des deux Fédérations rivales portent précisément sur une formalisation des techniques de Danse et l'importation de modèles hérités de la Danse classique.

Les Jeux de Force basque sont également soumis depuis 1991 mais surtout depuis le début des années deux mille - avec des compétitions inter-provinces au Pays basque nord - à un processus de plus en conséquent de codification, de sélection de spécialités et de spécialisation des pratiquants. Ce processus se retrouve même dans des clubs pourtant largement engagés dans la défense de la diversité des modalités de pratiques[4] avec une compartimentation des rôles et l'usage de spécialistes de la performance athlétique largement détachés de la spécificité des Jeux. D'autre part, la rationalisation des pratiques et la quête de performances fait passer la Force basque d'un univers rural à celui beaucoup plus urbain avec des modèles allochtones amplement influencés par des pratiques nouvelles, on l'a vu, telles le Crossfit ou le M.M.A[5]. Elle témoigne d'une mutation de la « force » de la ruralité vers l'urbain et amenuise les défis informels qui étaient révélateurs d'une écologie territoriale de la *frontière* par ces Jeux.

---

[1] L'abandon du statut de « Juges » - qui pouvait interpréter les parties - pour celui universellement connu « d'arbitre » en 2013 prouve les dernières étapes d'une *sportification* presque totalement accomplie de la Pelote.

[2] Comme le montrent les statuts actuels de la Fédération internationale de Pelote basque datés du 13 mai 2005, article 2 :

« *Unificar los reglamentos de juego aplicados por sus miembros en las competiciones que éstos organizan en su correspondiente ámbito jurisdiccional, aplicando un mismo Reglamento de Juego y condiciones generales del mismo en todas las competiciones internacionales*. »

[3] Notamment par des recherches ethnographiques et la mise en forme des pas par le recueil des techniques auprès d'anciens danseurs de certains maîtres de Danse.

[4] Le club d'Urrugne H.K.B*.

[5] Martial Mixed Art.

L'inscription des cultures physiques traditionnelles basques dans le modèle structurant de formation des cadres qui impose un type formel de recrutement marque aussi leur normalisation. Ainsi, les formations de Pelote basque pour les futurs cadres brevetés par l'État évacuent presque totalement l'ancrage ethnoculturel pour se centrer exclusivement sur des savoir-faire techniques et donc sur le seul fonctionnalisme sportif de l'activité. La *frontière* qui existe par l'*intensité* de son écologie territoriale n'est-elle pas en train de s'effriter à mesure de la *sportification* de la Pelote qui tend à rapprocher par exemple le Béarn et le Pays basque par une intensification des échanges depuis le milieu des années quatre-vingt-dix dans plusieurs spécialités ?

Enfin, la standardisation des espaces et des matériels participe des transformations des cultures physiques traditionnelles et de leur autonomisation au regard de leur écosystème. On assiste depuis le début des années deux mille à la construction de structures qui rompent totalement avec celles qui marquent l'empreinte physique de la *frontière.* Ainsi, après la construction de Trinquets devenus « modernes » [1], c'est à dire avec des parois de verre permettant une visibilité accrue, des frontons mobiles sont construits depuis 2004 ainsi que des aires couvertes[2] dédiées à la pratique multisports qui fleurissent dans les communes pour favoriser une massification de la Pelote. L'ampleur de la dimension compétitive de la Pelote avec la création de Championnats du monde a contribué également à la transformation et à l'unification des lieux de pratique en imposant progressivement des Murs à gauche localisés exclusivement avant 1958 au Pays basque espagnol. La standardisation se retrouve dans la fabrication des pelotes elles-mêmes - dont on ne comptait plus que trois artisans en 1993 - et témoigne d'une rupture des procédés de fabrication coutumiers qui participaient aussi des interactions sociales autour du Jeu.

[1] Appellation du Trinquet de Bayonne qui abrite aussi les locaux de la Fédération française de Pelote basque.

[2] L'essor de mini-frontons au tout début des années quatre-vingt-dix dans les écoles.

3.1.2. Développement de nouvelles formes de pratiques au service d'une spectacularisation et de l'adoption de modèles sportifs universaux.

La Danse basque, nous l'avons vu, a été dès les années trente influencée par la Danse classique. Toutefois, à partir des années quatre-vingt-dix on assiste à une accélération de ce processus avec une volonté des chorégraphes de s'inspirer aussi des modes et codes de la Danse contemporaine en s'affranchissant de ceux en vigueur au Pays basque. L'ancien président de la Fédération I.D.B*, Roger Goyhénèche, créa sa compagnie « Leiuna » en 1986 pour investir précisément le champ de la Danse contemporaine et produire des formes hybrides de productions chorégraphiques contemporaines. La Danse basque acquiert également une notoriété nationale et internationale avec ses spectacles contemporains et même au sein de la communauté des chorégraphes basques et danseurs *traditionnels* ressentent une fierté[1] devant cette nouvelle visibilité. La compagnie « Kukaï » du chorégraphe Jon Maya créée en 2001 est ainsi primée à de nombreuses occasions et son dernier spectacle fut présenté et joué pour la première fois au festival d'Avignon de 2019. Les comptes-rendus journalistiques[2] montrent l'accueil chaleureux qui lui a été fait, relèvent bien l'utilisation de symboles qui évoquent le Pays basque[3] mais insistent tout autant sur l'efficacité du rapprochement des deux écritures chorégraphiques *:* basque et contemporaine.

Ces formes hybrides constituent désormais un champ bien distinct dans celui de la Danse traditionnelle basque et portent le nom de Créations*. Elles apparaissent dans les groupes de Danse traditionnelle basque dans les années quatre-vingt et se généralisent au début des années deux mille à mesure que celle-ci se rapproche des institutions de la Danse classique à l'instar du chorégraphe Claude Iruretagoiena et le Centre national chorégraphique de Biarritz. Les Créations font partie du processus *d'attraction* pour inciter les adolescents à rester dans le giron de la Danse basque par des thèmes plus

[1] Témoignage de Patxi Adurriaga à propos de « Kukaï » même s'il estime qu'il y a une base chorégraphique basque et donc qu'il respecte la *tradition.* Patxi Aduriaga, maitre de Danse, entretien au siège de l'association Begilareak*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[2] « Pas de deux entre traditions basques et danse contemporaine », Rosita Boisseau, *Le Monde,* daté du 15 Juillet 2019.

[3] Tels la Pelote basque, les grelots attachés aux chevilles, ou la présence du Zamalzain*

contemporains et une liberté laissée quant aux techniques employées[1]. Même la très conservatrice Fédération de Danse souletine Xiberoko Zohardia admet et favorise des spectacles de Créations depuis 2018 lesquels deviennent en 2010 une des priorités de la Fédération de Danse traditionnelle basque en Iparralde*. Pas si éloignées, les transformations de la Danse traditionnelle souletine pour ré-attirer des adolescents[2] se réalisent dans des productions chorégraphiques plus fantaisistes et détachées - tout en s'y référant - des événements coutumiers, tels les Mascarades.

Dans le champ de la Pelote on retrouve également des transformations de pratiques et des tensions qui s'exercent sur les spécialités *traditionnelles* par une concurrence entre les différentes modalités. En 1996, les dirigeants de la pourtant très engagée Ligue de Pelote du Pays basque s'interrogeaient sur la nécessaire place à accorder à une « Pelote de rue » pour attirer de nouveaux pratiquants. Ils remettent en cause l'attractivité que peuvent produire les espaces coutumiers et symboliques du Pays basque comme les Trinquets dont la portée reste bien trop confidentielle et dont l'audience se limite aux seuls initiés. La volonté d'inscrire la Pelote dans le modèle des sports modernes pousse même le président actuel de la Fédération française de Pelote à lutter contre l'image et l'usage d'une Pelote par trop « *régionale* » [3] et « *folklorique* » [4]. De plus, le maintien de l'appellation basque de la Pelote reste toujours au cœur de discussions actuelles chez les dirigeants de clubs ou même des dirigeants au sein de la F.F.P.B* encouragés en cela par les différentes Fédérations internationales qui n'associent plus l'origine basque à la Pelote.

---

[1] Témoignage de Véronique Darritchon, chorégraphe du groupe « Esperantza ». Entretien en novembre 2015, La Bastide-Clairence. Depuis 2005 les Créations font aussi leur apparition dans les très identitaires Dantzari Eguna.

[2] À l'instar du groupe « Kauteret Balet » dirigé par Yoan Etxebest.

[3] Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB*, avril 2017, Bayonne.

[4] *Ibid.*

Dans le cas de la Force basque, sa Fédération reste la correspondante en France de la T.W.I.F[1] une organisation largement dédiée à la pratique sportive et universelle du Tir à la corde avec des championnats mondiaux. Cette proximité engage plus encore la Force basque dans une perspective en *finalité* de *sportification* par une valorisation de l'entraînement sportif, une quête de records et des référents extérieurs au Pays basque[2]. Elle remet en cause les *hétérotechnè* de la Force basque constitutifs jusque-là d'espaces concrets, symboliques et mentaux de la *frontière*.

3.1.3. Tension sur la basquité par universalisation et délocalisation des cultures physiques traditionnelles basques.

Si la *frontière* procède d'une universalisation avec une extension des luttes pour une reconnaissance et une expression de la basquité, elle peut également signifier son affaissement. En effet, cette tendance marquée à l'universalisation se retrouve dans la poursuite d'idéaux citoyens et sportifs qui traversent les grandes organisations sportives de tous les continents ou les structures éducatives étatiques.

Nous avons évoqué la présence de la Danse traditionnelle basque dans des manifestations culturelles internationales qui témoigne assurément de son ouverture et de la volonté de ses chorégraphes d'intégrer les mécanismes de mise en visibilité des productions artistiques universelles et contemporaines. C'est le cas notamment de la présentation de spectacles de Danse basque aux Jeux de la Francophonie en 2001 dont la mission première consiste à favoriser la diffusion du Français …et non de l'Euskara*. Dans le même registre les Jeux de Force basque semblent se destiner à un usage dans le cadre sportif international largement relié à une société du « spectacle » promouvant le

[1] « Tug of War International Federation » dont la mission première est d'atteindre un « *niveau d'excellence suffisamment élevé* » pour être reconnu par les instances olympiques et intégrer les Jeux du même nom. Voir notamment les statuts de la Fédération sur le site dédié : https : //tugofwar-twif.org/2016/08/15/mission-statement/, consulté le 11 Aout 2019.

[2] La T.WI.F. fait aussi participe aussi aux « Jeux Mondiaux » dont la première édition eut lieu en 1981 et qui regroupe des sports non sélectionnés pour les Jeux Olympiques. Elles représentent l'antichambre des Jeux Coubertiniens et en reprennent les mêmes codes de fonctionnement notamment par une périodicité quadri annuelle et une forte publicisation.

seul individu[1] et non l'appartenance communautaire. Sur son site internet, la Fédération des Jeux traditionnels basques mentionne aussi et explicitement son désir d'ouverture et d'échange en s'associant à d'autres Fédérations. Ce rapprochement l'inscrit dans une dynamique de reconnaissance certes mais qui relève plus généralement du seul fonctionnalisme de la pratique et induit une *porosité* de la *frontière* par l'adhésion à des structures transfrontalières qui ne véhiculent aucune logique identitariste *:*

« *En adhérant à l'A.E.J.S.T. (Association Européenne des Jeux et Sports Traditionnels) elle démontre son désir d'ouverture et d'échange vers toute l'Europe.* »[2]

De plus, le développement depuis 2001 des championnats mondiaux dans certaines spécialités - tel le bucheronnage[3] - de plus en plus mondialisées, attractives et sponsorisées depuis 2005 évacuent toute référence à l'appartenance ethnique constitue une autre forme de tension à laquelle les Jeux ruraux basques sont confrontés. Ainsi les enquêtés - même dans des clubs de Force basque auto-catégorisés comme très identitaires - promeuvent les valeurs habituellement mises au crédit du sport comme l'entraide, la lutte contre la sédentarité et la santé en général. Ces valeurs sont largement mises en avant et au service d'une perspective protentionnelle détachée de la basquité pour un réinvestissement individuel concernant l'épanouissement personnel[4].

La Fédération internationale de Pelote dans ses statuts actualisés[5] rappelle également son désir « *irrépressible* »[6] de devenir sport olympique en se réclamant des

[1] Ou un groupe d'individus réunis pour la seule pratique sportive et non pour son usage communautaire.

[2] Site officiel de la Fédération consulté le 11 Aout 2019, https : //www.jugaje.com/fr/federations/euskal_kirol/

[3] « Stihl Timbersport series »

[4] Les développements d'une « Pelote-santé » ou d'une Pelote scolaire relèvent des mêmes logiques.

[5] Couvrant la période 2014-2018.

[6] http : //fipv.net/index.php/fr/fipv-fr/federation

organismes eux-mêmes à vocation universelle dans son « *cinquième principe inaliénable* »[1] :

« *La FIPV jouera le rôle de modérateur, en équilibre avec les relations sportives internationales -suivant le droit international et les recommandations émanant des organismes internationaux tels que : les Nations-Unies (UNESCO), la Déclaration universelle des droits de l'homme et la Charte olympique-, et avec son désir irrépressible de convertir la Pelote en un sport olympique dans l'avenir.* »[2]

La F.I.P.B* œuvre ainsi pour un usage œcuménique de la Pelote pour la faire pratiquer dans un nombre toujours plus important de pays et la contrôler :

« *Ninguna Federación Nacional afiliada a la Federación Internacional de Pelota Vasca podrá celebrar competiciones o actividades con Federaciones no afiliadas, sin el previo permiso de la Federación Internacional de Pelota Vasca y, en su caso, de la Federación Nacional correspondiente.* »[3]

Cette universalisation a pris forme avec l'essor de la Cesta-Punta* - pratiquée en Mur à gauche* - dans les années soixante et soixante-dix mais dont la tension s'exerce sur le monde de la Pelote jusqu'au début des années deux mille notamment en diffusant

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Statuts actuels de la Fédération internationale de Pelote basque datés du 13 Mai 2005, article 5. La volonté d'exporter la Pelote est rappelée dans son article 2 :

« *Desarrollar iniciativas que impulsen la implantación del deporte de la Pelota en nuevos países y territorios* ».

un modèle sportivo-économique allochtone[1]. La politique de la F.I.P.B* et de la F.F.P.B* dans une logique de massification consiste à investir dans des formes de pratiques nouvelles susceptibles de faire adhérer de nouveaux pratiquants. Ainsi, le cas du Frontball - « Pelote de rue américaine » modernisée depuis 2008 - substitue une pratique identifiée « basque » par une autre totalement orientée vers un universalisme sans appartenance et en véhiculant des valeurs et une image résolument urbaine, jeune et très spectaculaire. Récupérée et transformée par le système fédéral, elle bénéficie d'une visibilité à nul autre pareil sur le site de la F.I.P.B, de championnats dédiés et manifeste une vocation à devenir sport olympique[2].

L'universalisation des pratiques physiques basques a pour corollaire la tendance sans cesse croissante à la spectacularisation en tant que marqueur d'une *modernité* qui homogénéise autant le *signifiant* que le *signifié* des productions culturelles contemporaines. Cette propension à la spectacularisation largement entamée pour la Pelote et la Danse dans les périodes antérieures se confirme et s'amplifie par l'organisation d'événements dont la dimension en *finalité* des « parties » [3] de Pelote et des compétitions de Force basque se retrouve dans celle des productions chorégraphiques toujours plus élitistes et destinées à être vues par le plus grand nombre. Désormais, la Force basque par l'intermédiaire du Festival de Saint-Palais acquiert une audience par la spectacularisation de sa mise en scène et s'adresse non-seulement à des spectateurs originaires de toutes les provinces mais aussi de toute la France. La recherche d'un profit et d'une audience la plus large possible renforce la folklorisation de ces Jeux montrés

[1] Même si le retrait financier des casinos a sonné la fin de ce modèle pour la Pelote, il reste toujours d'actualité et se développe dans beaucoup d'autres activités physiques en créant par le biais d'un sponsoring une autre forme d'autonomisation par rapport aux fédérations classiques et aux événements mondiaux et nationaux sportifs organisés depuis le début du XXème siècle, les Jeux olympiques en tête. Voir à ce sujet le rapport de l'Association des fédérations internationales olympiques d'été (A.S.O.I.F : The association of summer olympic international federations) paru en février 2019 – « *Futur of global sport* » – dont les conclusions alertent sur le danger que font peser sur l'expansion des ligues et du mécénat privés sur le modèle européen sportif et olympique. Rapport disponible sur le site internet de l'A.S.O.I.F : https : //www.asoif.com.

[2] Entretien avec Roland Dufourg ancien président de la FFPB, février 2015.

[3] Pour rappel les matchs de Pelote se nomment des parties.

sous leur forme la plus neutre ou la plus sportive. Ainsi, les symboles identitaires disparaissent des affiches et sont adoptés les fonctionnements de clubs sportifs avec l'emploi du terme « équipes » et un bassin de recrutement voué à s'élargir[1] continuellement avec la représentation de joueurs qui n'appartiennent pas aux communes des équipes en lice. Progressivement s'installe donc une autonomisation du champ de la Force basque de son écologie ethnoculturelle en devenant quasi-sportif et amoindrissant la *frontière* comme en témoigne la participation aux Olympiades des sports locaux à Bonn en 1992.

Cette autonomisation s'observe aussi dans les productions théâtrales et carnavalesques dont la Danse constitue le support principal. En effet, la part grandissante de la Danse dans ces productions culturelles très originales prouve leurs transformations mais aussi l'autonomisation de la Danse elle-même qui se détache des écosystèmes dans lesquels elle est née et s'est développée. De même certaines Mascarades[2] et Pastorales[3] continuent d'être délocalisées contribuant à faire d'elles des productions totalement artificielles, elles aussi extraites de leurs localités. Même les expressions symbolisant le plus l'unité du Pays basque tels les Dantzari-Ttiki* se délocalisent au début des années deux-mille[4] tout comme certaines finales du championnat de Pelote du Pays basque depuis 2012. Le déménagement du Comitét erritorial[5] de Pelote au Pays basque à Hasparren sépare physiquement le siège de la Fédération et celui du Comité concrétisant

[1] C'est la volonté de Jean Louis Fourcade organisateur du Festival et du Comité d'organisation. Il reste bien conscient du recrutement externe des membres des équipes et des représentations des équipes des Landes et prochainement de Bretagne. D'autre part, la recherche d'une dynamique du nombre avec une participation de plus en plus massive du public - pas nécessairement basque - dans des événements comme les Fêtes de Bayonne ou dans les Pastorales souletines dans lesquelles on ne sélectionne plus les danseurs et danseuses, donne à la Danse une part toujours plus importante en tant qu'indicateur culturel et de son pouvoir d'attraction sur un public non-initié. Le développement des fêtes de plus en plus massives et organisées témoigne également de leur émancipation par rapport à l'emprise politique et religieuse dans la société rurale et leur inscription dans le giron d'une culturel universelle.

[2] Comme à Bayonne en 2014 ou à Saint-Jean-de-Luz en 1976.

[3] À Bayonne en juin 2016 en période estivale.

[4] Dantzari-ttiki à Pau en 2003.

[5] Anciennement Ligue de Pelote du Pays basque.

et symbolisant ainsi les deux logiques souvent opposées entre une ligne sportive de la Pelote et une autre plus identitaire attachée au « *territoire* » [1].

3.2. Persistance de la *frontière* par maintien d'un agir ethnique et d'une visibilité toujours plus étendue de la basquité depuis la fin du XXème siècle.

Dans cette période si la *frontière* connaît un affaissement ou du moins des tensions par reconfigurations des cultures physiques et de leurs usages il n'en demeure pas moins qu'elle se trouve désormais installée, reconnue et toujours nourrie par des usages en *valeur.* La *frontière* dans son écologie matérielle et concrète demeure par la conservation des spécialités *traditionnelles* et des espaces comme autant de singularités culturelles entretenues par des institutions qui n'ont pas évacué la dimension ethnique. De nombreux dispositifs *rétentionnels* sont mis en place activement en Iparralde* par des rationalisations en *valeur* ou des *publicisations* toujours plus répandues et indexées à un horizon d'attente basé sur la reconnaissance et la diffusion de la basquité.

Le militantisme culturel basque, même difficile à définir, reste une composante contemporaine et actuelle du processus de frontièrisation et se traduit par des rapprochements interprovinciaux et le souhait d'exprimer une basquité totalisante. On retrouve même ces projections actives dans une basquité détachée d'un territoire et re-localisée.

3.2.1. Dynamisme et extension du maillage associatif et la continuation de son expression en *valeur*.

La *frontière* même en mutation reste vive par son extension dans le paysage mental des Basques mais aussi dans le paysage physique et concret par une *publicisation* et des usages toujours très intenses. Les conséquences du revivalisme de la période

[1] Entretien avec Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque au siège du Comité en novembre 2016, Hasparren.

précédente se confirme dans les années quatre-vingt-dix avec une vitalité retrouvée et toujours en croissance des groupes de Danses qui n'ont jamais été aussi nombreux principalement grâce à l'implication devenue majoritaire des femmes ou à l'investissement de jeunes chorégraphes[1] dans leur propre groupe ou au niveau des structures fédérales et institutionnelles. La persistance de trois structures fédérales de Danse - dont Xiberoko Zohardia* qui fut une des associations/fédérations au cœur du revivalisme dans les années soixante-dix[2] - prouve toute la constance d'une demande des Basques pour leur culture dansée. Dans la province côtière du Labourd, beaucoup plus peuplée et soumise à d'autres modèles culturels, l'ancrage des sociétés de Pelote ne se dément pas non plus et continue à proposer une offre très conséquente de pratiques singulières[3] et inscrites dans les différentes formes de rencontres institutionnalisées.

De plus, le développement, même normalisé, des Ikastola* permet d'entretenir la basquité[4] en interagissant avec les associations sportives et culturelles pour former des réseaux locaux de pratique. La basquité s'énonce aussi par la présence des cultures physiques *traditionnelles*[5] dans les grands événements ou manifestations qui témoignent d'une *frontière* même si elle adopte largement les codes des événements massifs typiques de la *modernité.* D'autre part, les associations Ikaspilota* dans les années quatre-vingt-dix ou Gaïa* depuis le début du XXIème siècle témoignent également des actions entreprises pour mettre en valeur, même en l'altérant, l'idiosyncrasie des cultures physiques traditionnelles basques dans le champ scolaire.

---

[1] Yoan Etxebest outre ses fonctions au sein de l'Institut culturel basque s'investit toujours dans sa province natale de Soule pour faire vivre la Danse basque notamment en essayant de rééquilibrer les forces vives de la danse en la présentant sous une forme ludique.

[2] Elle existe toujours et poursuit ses actions de soutien aux groupes de Danse souletins par du prêt de matériel ou en contribuant à l'animation de leurs manifestations.

[3] La société de Pelote Luzean* compte autant de licenciés que le club de football de la ville. Elle œuvre aussi pour la survivance de modalités très anciennes à l'image du Laxoa* tout en maintenant des relations interprovinces avec le Pays basque sud par l'organisation d'un tournoi permettant de faire revivre le temps d'un tournoi depuis 2003 cette très ancienne spécialité de Pelote en Place libre*.

[4] Nombre de manifestations organisées par l'Ikastola associent les clubs de Pelote ou les groupes de Danse. D'autre part la majorité des enfants licenciés au club de Pelote Luzean viennent des Ikastola.

[5] Avec des pratiques dont le lien ethnique avec le Pays basque est vanté tel « Borroka » et « Makhila borroka » en 2007 et 2008.

3.2.2. Persistance des *communalisations* par l'investissement en *valeur* des acteurs basques

Le registre du socius de la *frontière* continue à prendre des accents militants ; interrogés sur le sens qu'ils donnent à leurs actions, les acteurs[1] basques engagés dans les associations de Danse, Pelote ou Force basque demeurent très conscients et attachés à l'expression de la basquité à travers les cultures physiques traditionnelles. Michel Sedes - président de Luzean* et responsable fédéral - explique que le Pays basque sans la Pelote ne serait plus le Pays basque[2] sous-entendant que la singularité ethnique dépend largement aussi de l'assise culturelle que représente cette culture physique dans la société basque. La très influente association Begilareak* conserve son rayonnement *local* avec à sa tête un président largement acquis aux thèses nationalistes, elles-mêmes relayées par les maitres de Danse de l'association. Ainsi, Xavier Soubelet[3] affirme sans ambage que les spectacles de Begilareak se destinent avant tout pour les Basques et Patxi Aduriaga - chorégraphe - se présente comme un « veilleur » d'une *tradition* conservée et attentif aux formes de dévoiements des Danses face au tourisme[4]. Xavier Soubelet n'hésite pas à conjuguer ouvertement revendication nationaliste et action quotidienne pour la Danse traditionnelle depuis quarante ans et évoque la participation toujours plus importante de Basques qui avaient « *abandonné leur culture* » [5] preuve de l'impact a postériori du revivalisme des années soixante et soixante-dix. On retrouve cet aspect de la *frontière* chez de nombreux dirigeants fédéraux comme Michel Castan[6] à l'origine de la création de la Fédération des Jeux ruraux d'Iparralde en 1991 dont il rappelle qu'une des missions principales consiste à préserver une identité culturelle. La volonté de non-affiliation

[1] Rappelons que nous entendons par *acteur,* les individus impliqués principalement en *valeur* dans des associations sportives et culturelles.

[2] Premier entretien avec Michel Sedes, au siège du club Luzean*, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[3] Président actuel de Begilareak et ancien candidat à la mairie de Saint-Jean-de-Luz sur une liste nationaliste.

[4] Patxi Aduriaga parle même d'une prostitution du folklore. Entretien réalisé en avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

[5] Témoignage de Xavier Soubelet, 70 ans, président de l'association Begilareak*. Entretien au siège de l'association, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

[6] Témoignage de Michel Castan, fondateur, entretien réalisé en février 2017 à Tardets dans la province de Soule.

ministérielle de la Fédération - toujours d'actualité - pour éviter une appartenance « nationale » autre que Basque[1] prouve également la prégnance d'une *frontière* dans un cadre fédéral.

Des associations pour une défense active d'une culture physique dans ses modalités *traditionnelles* - donc ethnique - évoluent également en dehors du cadre fédéral à l'image pour la Pelote basque de l'association[2] Pilotazain* créée en 2005. Mais le statut confirmé de la Pelote en tant que pratique sportive peut aussi offrir une tribune et une nouvelle exposition à des manifestations concernant la revendication d'un Pays basque unifié ou pour une reconnaissance officielle de la langue. Certains pilotari* membres d'associations militantes[3] refusent ainsi de participer à des compétitions internationales autrement qu'en tant que membre d'une sélection basque et d'autres en 2018 se voient lourdement sanctionnés par la F.I.P.B. pour avoir brandi un drapeau basque sur un podium[4]. Médiatisé, ce dernier épisode révéla toute la sensibilité d'une partie de la communauté basque[5] par une émotion face à ce qui a été ressenti comme une forme d'oppression culturelle et politique. Cette réaction témoigne du registre psychologique de la *frontière* par une conscience partagée d'une identité culturelle et d'une ethnicité latente qui peut devenir ouverte, visible, affichée par une soudaine mobilisation.

Les grandes manifestations exaltant ou promouvant en *valeur* un Pays basque unifié dans le cadre fédéral gardent une audience très conséquente notamment dans les champs de la Danse *traditionnelle* et celui de la Force basque. Ainsi, les Dantzari Eguna* même pleinement reconnus par les institutions officielles françaises n'en demeurent pas moins une expression nationaliste dans la mesure où le Pays basque est mis en scène dans

[1] Comme le refus de la part de certains dirigeants basques espagnols en 2015 de reconnaître la Fédération d'Iparalde affiliée à une institution française.

[2] Précisément en *publicisant* un patrimoine technique comme patrimoine culturel et identitaire, marque physique d'une frontière basque.

[3] Tel EHKP*

[4] Bixintxo Bilbao s'est vu sanctionné de douze mois d'interdiction de participation aux compétitions internationales par la F.I.P.B* en octobre 2018 lors des Championnats du monde.

[5] Qui a donné lieu à des réactions virulentes de certains Basques et de nombreuses menaces physiques à l'encontre du président de la Fédération Xavier Cazaubon.

la réunion de ses sept provinces[1]. D'autre part, la création de la seconde Fédération de Danse souletine Aintzindariak* en 1990 fut créée par des militants chorégraphes plus jeunes désireux d'avoir voix au chapitre dans une Danse traditionnelle jugée trop contrôlée par des plus anciens[2] mais surtout loin d'être suffisamment Abertzale*. La Fédération d'Iparralde de Force basque exploite également les Jeux pour promouvoir cette unification symbolique - totale ou partielle - depuis la fin des années quatre-vingt[3] par des Tournois interprovinciaux.

Nous avons évoqué le déménagement en 1989 de la Ligue de Pelote à Hasparren la dissociant physiquement de la perspective de plus en plus sportive de la F.F.P.B. La Ligue devenue Comité affiche toujours après cette date - et ouvertement - le maintien d'une politique identitaire c'est à dire marquée par une volonté de cultiver et de renforcer la part ethnique du jeu. Elle prouve également qu'une pelote ethnicisée reste toujours d'actualité dans les années deux mille précisément par une défense des spécialités *traditionnelles* en Place libre* et la conservation de leurs rituels associés[4]. Certains dirigeants sportifs ou politiques[5] se font à ce propos les porte-voix d'un sentiment partagé par de nombreux acteurs basques de la Pelote qui estiment que les spécialités *traditionnelles*[6] - en Trinquet* et en Place libre - ne devraient se jouer en championnat qu'en Iparralde* car elles sont presque exclusivement pratiquées par les Basques du nord. Le Frontball* est aussi unanimement considéré comme une pratique non-basque et comme un jeu-support propice à une diffusion de la Pelote en général mais qui, pour

[1] Le salut collectif au drapeau basque, les défilés des danseurs représentants l'unification de chacune des sept provinces - dont il faut rappeler qu'elle ne le furent jamais dans l'histoire - constituent toujours une expression en *valeur* et intense de la *frontière*

[2] Témoignage de Michel Etchecopar, membres de l'association-fédération Souletine « Aitzindariak » et fondateur de l'association « Abotia ». Entretien en février 2017 dans le village Souletin de Gotein-Livarrenx en Soule.

[3] Ainsi en 1987 et 1988 ce sont les débuts des Tournois des « sept provinces » qui perdurent toujours en 2019 mais aussi en 1992 par le Trophée de Basse-Navarre à une autre échelle mais qui s'adresse aux Basques d'Iparralde.

[4] Comme l'Angelus pour le Jeu du Rebot*

[5] À l'image de Jean-Michel Garayar président du comité territorial de Pelote basque et Michèle Alliot-Marie, Ministre et ancienne député.

[6] Ici, la *tradition* maintien des formes de pratiques dont les femmes sont toujours exclues.

nombre de responsables, ne devrait pas avoir sa place dans le championnat de Pelote au Pays basque. La présence d'un code de valeur avec le terme de Plaza Gizon* largement défendu par l'association Pilotarien Biltzarra* participe également d'une volonté de montrer que la Pelote n'est pas seulement une simple pratique mais qu'elle engage *l'honneur ethnique* de la communauté[1].

Enfin, et même si le nombre de bascophones est limité en Iparralde*[2], l'Euskara* se répand désormais sans complexe dans les associations dans lesquelles son usage se révèle être un marqueur identitaire important. Les groupes de Danses *traditionnelles* apparaissent comme des foyers d'une langue valorisée et entretenue au moyen de cours dispensés à l'intérieur même de leurs structures. Begilareak* et Orai-Bat, deux groupes de Danse majeurs d'Iparralde* font de la langue un support autant qu'un étendard et tous les cours de Danse peuvent désormais se faire en Euskara ce qui n'était pas le cas au tout début des années soixante-dix.

3.2.3. Ancrage de la *frontière* par le développement de dispositifs *rétentionnels* en *valeur.*

Présents dans les périodes précédentes l'amplification - notamment par les Fédérations ou le cadre institutionnel - des dispositifs *rétentionnels* en font désormais un

[1] A ce sujet, la notion de Plaza Gizon* a été rappelée au moment du scandale très récent concernant Bixente Larralde, joueur de Pelote basque de haut-niveau, qui avait arraché avec les dents la tête d'un coq vivant lors des fêtes d'Hasparren :

« *Le Comité condamne fermement ces actes de cruauté qui mettent en difficultés ses efforts de développement et de modernisation et salissent l'image de notre jeu ancestral. Il rappelle aux joueurs et passionnés de pelote, que le point commun à tous, est le rôle difficile à tenir de "plaza gizon" et non de "pilotari". Ce concept unique dans le sport, qui oblige tout pilotazale à être exemplaire tout au long de sa vie.* ». Garayar, Jean-Michel, président du Comité régional de Pelote basque, Mediabask, le 14 Aout 2019, https : //mediabask.naiz.eus/fr/info_mbsk/20190814/comme-tous-les-sports

[2] En 2000, le quart de la population du Pays basque nord comprenait l'Euskara. Le nombre de locuteurs actifs ne dépasserait pas soixante mille. Sibille, Jean, *Les langues régionales*, Dominos. Paris : Flammarion, 2000, p. 23.

des vecteurs centraux de la *frontière* basque par la mise en place *d'hypomnematon*[1] comme supports concrets de la mémoire communautaire rappelant l'origine ethnique des pratiquants et de la pratique. En 2014[2], est ainsi créée une « Commission patrimoine » en 2014 au sein de la Fédération destinée à recenser tous les frontons et équipements et à soutenir les spécialités *traditionnelles*. De même, à l'occasion des « Assises de la Pelote » en 2013 qui réunissaient tous les acteurs de la Pelote afin d'établir un « audit » général et d'envisager des projections pour son développement, une part importante fut donnée à sa dimension historique et située dans son expression *traditionnelle.* Ici, la singularité technique du Jeu dans ses différentes modalités se transforme en patrimoine qui évoque la valence ethnique et celle de la Nation dans l'énonciation de la *frontière*. Les *rétentions* en tant que mise en visibilité de la basquité se traduisent également dans le projet qui date de 2015 de « Route de la Pelote » de la ville de Bayonne dont l'objectif est d'inscrire dans le paysage et le patrimoine urbain les traces de ce Jeu dans la ville et la continuité historique du rapport qu'entretiennent les Basques avec la Pelote.

Le cadre associatif regorge d'initiatives pour retrouver des techniques perdues et jugées authentiques, c'est à dire partagées par une communauté qui existait « avant » - mais aussi dans une logique *protentionnelle*, pour les « fixer » afin de mieux les diffuser et les mettre en application. Ces techniques une fois *grammatisées*[3] deviennent *traditionnelles* dans la mesure où elles doivent s'appliquer partout et en l'état quel que soit le contexte[4]. Outre le désir de préservation d'une mémoire des ancêtres et de leurs techniques cette logique prend forme aussi par certains maîtres de Danse souletins et

[1] À titre d'exemple, la revue officielle de la Fédération française de Pelote basque continue de donner voix au chapitre aux actions d'associations engagées pour une pelote *traditionnelle* ou pour rendre hommage régulièrement à d'anciens joueurs. En ce sens la Revue *Pilota* fait fonction de support concret d'une mémoire et les articles sur les anciens dirigeants ou joueurs participe d'une histoire *anamnèsique* consistant à fixer le souvenir des acteurs de la communauté.

[2] Sous le premier mandat du président actuel Lilou Etcheveria. On retrouve des commission patrimoine dans certains clubs à l'image de l'Aviron bayonnais toujours dans le but de préserver et de faire vivre les spécialités traditionnelles.

[3] Notamment avec des supports vidéos utilisés par le chorégraphe Jean Bordaxare au sein de la Fédération Aitzindariak et pour le compte de sa propre association « Arrokiaga ».

[4] Par exemple certaines Pastorales en 2014 sont organisées par « réaction » en voulant respecter une *tradition* entendue avant sa massification et la surreprésentation des femmes en réinstaurant une séparation stricte des sexes.

labourdins depuis la fin du XXème siècle et du début du XXIème pour « retrouver » des techniques cette-fois-ci toujours en vigueur dans quelques localités et jugées authentiques afin de les utiliser pour remplacer certaines productions chorégraphiques jugées trop éloignées de la *tradition*[1].

D'autres actions qui relèvent plus de l'initiative individuelle tentent aussi d'inscrire la basquité dans une perspective *rétentionnelle* en relevant et évaluant leurs empreintes[2] passées et actuelles pour marquer la *frontière* dans une écologie physique et matérielle.

3.2.4. Maintien de l'écologie psychologique et spatiale de la *frontière* par interrelations associatives et provinciales et *publicisation* d'une basquité *traditionnelle*.

La basquité s'étend par la diffusion et l'usage répandu de la Danse, Pelote ou Force basque au sein même du périmètre géographique d'Iparralde* mais aussi à l'extérieur. Ainsi, les « sorties » des groupes de Danse sont vectrices d'une diffusion ou d'un maintien de la *frontière* par le seul affichage mais aussi par les interactions qu'elles favorisent au sein de la communauté. Begilareak* a ainsi organisé une vingtaine de « sorties » avec son groupe « spectacle » en 1989 alors qu'à la fin des années cinquante ce nombre était inférieur à cinq. La présence de la Danse traditionnelle basque aux manifestations internationales de la Pelote basque à l'instar des Coupes du monde permet de réaffirmer et de médiatiser la dimension ethnique du jeu.

Cette conjonction entre cultures physiques prouve leur autonomisation partielle précisément par la conscience du lien, identitaire et publicisé, qui les unit et témoigne d'une *localité réticulée*. C'est le cas par exemple du Comité d'Ile de France de Pelote basque qui propose depuis 2016 des spectacles ou des démonstrations de Danses traditionnelles et de Force basque. Au Pays basque même, on retrouve aussi ces

[1] Témoignage. avec la renaissance de certaines formes culturelles oubliées et abandonnées tels les Primaka* en 1989 qui constituaient un des éléments de la Danse coutumière souletine.

[2] Casaubon, Jakes, et Pierre Sabalo, *Mémoire de la pelote basque et des Jeux de bergers*, 2003, *op. cit.*

coopérations lors de tournois internes organisés par des clubs de Pelote comme celui de l'Aviron Bayonnais en 2014 qui fait appel à des clubs de Force basque pour animer la journée. Dans le premier cas, la position excentrée des Basques nourrit cette volonté de publiciser une *frontière* par l'expression performative d'une société basque « totale » [1] mais le second cas répond d'une même logique motivée par la présence également d'un regard étranger, touristique en l'occurrence.

Même si le Pays basque reste morcelé politiquement une *frontière* continue à se maintenir par une basquité entretenue grâce aux relations entre provinces d'Iparralde mais aussi entre le Pays basque nord et les provinces d'Hegoalde*. Par exemple, la volonté des dirigeants du Comité régional de Pelote de participer au tournoi interprovinces « G.R.A.V.N.I* » participe d'une Pelote comme marqueur d'une basquité étendue. Dans ce cas, comme celui des grandes manifestations dansées ou de la mise sur pied des projets transfrontaliers en 2010[2] par I.D.B*, l'écologie de la *frontière* se situe autant dans le sentiment d'appartenance collective que dans les participations symboliques et actions concrètes dans les événements dans lesquels l'ethnique devient *motif*. De plus, les activités des groupes basques de Pelote, Danse ou de Force basque à l'extérieur d'Iparralde* aliment aussi la reconnaissance et la vitalité d'une basquité qui s'affiche concrètement[3].

La visibilité de certaines modalités de Pelote qui combinent statut de spécialités *traditionnelles* et sport de haut-niveau prouve la façon dont la *frontière* perdure par une adaptation aux conditions nouvelles imposées par la *sportification*. Ainsi, le succès désormais adoubé par la Fédération d'un circuit semi-professionnel à Main-nue organisé depuis 2008 par l'association Esku-Pilota* se conjugue avec l'organisation de « parties-

[1] Cette dynamique est entretenue aussi par la perpétuation de la Grande semaine* organisée par la F.F.P.B depuis maintenant près d'un siècle en présentant la Pelote et la Danse liées entre elles par une *tradition* incarnée et représentée par la valorisation de spécialités très anciennes et la présence religieuse.

[2] « Compte-rendu des actions- Projet transfrontalier », document daté du 25 Janvier 2011. Archive non cotée de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde* conservée à l'Institut culturel basque.

[3] Les dirigeants y voient une façon de la publiciser et de montrer toute l'importance des Jeux dans la culture basque. Le club H.K.B* d'Urrugne se produit ainsi à Paris mais aussi aux États-Unis et à Saint-Pierre et Miquelon. D'autre part, les frontons mobiles développés par Christopher Dardy ou les demi-trinquets initiés par Ximun Harran extraient certes la Pelote des espaces coutumiers et de son écosystème mais ils participent aussi d'une mise en scène de la basquité et concourt à la faire reconnaître à l'extérieur du Pays basque.

démonstrations » à base de défis dans les villages. La Pelote par ce biais combine verticalité d'une compétition sportive et horizontalité d'une pratique communautaire soutenue par une contribution financière de très nombreuses entreprises presque toutes implantées au Pays basque nord ou dirigée par des Basques. Les espaces dédiés à la Pelote constituent aussi la visibilité d'une écologie physique de la *frontière*, et cette période la plus contemporaine avec plus d'une centaine de Trinquets[1] - privés et publics - et près de quatre cents frontons confirme la volonté des Basques de conserver ces lieux comme autant d'*hétérotopies.*

D'autre part, si les mutations de la Pelote font d'elle une pratique de plus en plus universelle, il n'en demeure pas moins que les Basques conservent une forte emprise même sur sa valence très « sportive », comme en témoignent les réactions pour le moins courroucées de certains joueurs de Pelote de haut-niveau non-basques[2]. Cette emprise considérée comme une mainmise renvoie pêle-mêle à la surreprésentation des Basques au sein de la F.F.P.B, à un « *état-d'esprit* » [3] voire à des façons particulières de renvoi de la pelote elle-même comme signes de reconnaissance ou techniques imposées par les Basques[4]. Ce sentiment d'une Pelote comme propriété basque se retrouve également par les réactions des basques d'Iparralde* face au joueur cubain Waltary Agusty en 2008, du fait de son statut de professionnel, de son origine cubaine et surtout d'une technique largement supérieure mais disruptive par rapport aux normes techniques coutumières en vigueur. Cet épisode prouve qu'au début des années deux mille la Pelote demeure dans les représentations collectives basques un Jeu qui *leur* appartient constituant toujours une *frontière* dans son écologie psychologique qui peut prendre des accents radicaux.

---

[1] Michel et Sébastien Husté, éd., *Trinquets & Jeux de paume du Pays basque*, Saint-Pée-sur-Nivelle : Kilika éditions, 2019.

[2] Témoignage de Julien Moresmau dirigeant et joueur de haut-niveau. Entretien au siège du club de Pelote d'Hossegor, avril 2017.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

3.2.5. Reconfiguration et extension de la basquité par sa délocalisation.

La *frontière* persiste également en se décentrant tout en maintenant un dynamisme culturel militant. Le découpage régional institutionnel français se voit donc toujours opposer des formes de résistance par le désir communautaire et l'usage en *valeur* des cultures physiques *traditionnelles.* Le village d'Esquiule situé en Béarn reste exemplaire à ce titre et n'a de cesse d'afficher son attachement au Pays basque et à la basquité par le biais de la Pelote ou de la Danse.Les espaces de pratique pour la Pelote notamment prennent dès lors valeur de symbole avec l'inauguration d'un Trinquet en 1991 mais aussi l'organisation de Pastorales et de Mascarades qui sont l'occasion de réaffirmer des liens avec les provinces du Sud ou la fidélité aux institutions basques[1]. La Pelote fait office également de support et de marqueur identitaire pour une communauté récemment délocalisée ou pour les Basques qui souhaitent revendiquer leur ethnicité par une origine commune proche ou lointaine. La banlieue bordelaise par exemple dans la ville du Haillan avec la présence d'un Mur à gauche* fait figure d'épicentre depuis 1994 pour des manifestations sportives bien sûr mais permet une synergie avec d'autres associations basques de Bordeaux. Ici, la déterritorialisation de la basquité réinvente un *local* par une reconstruction de la *frontière* qui conserve un lien avec le territoire originel.

La manifestation d'une basquité déterritorialisée illustre bien la théorie de Max Weber sur l'importance du sentiment d'appartenance réel ou supposée avec l'origine commune. Ainsi, au Québec la basquité peut s'exprimer à travers une très ancienne filiation avec le Pays basque par des pêcheurs basques dont les traces remontent au XVIème siècle. C'est le cas de la « Région des Basques » dans le système fédéral canadien qui a ouvert un « Parc de l'aventure Basque » en 1996 dans la ville de Trois-Pistoles et dont l'existence génère des relations entre associations basques d'Iparralde* et basques canadiennes. L'inauguration - marquée par l'absence des Amérindiens[2] - a été animée

[1] À l'occasion notamment de la Pastorale* en 2000 avec la présence de Jean Haritschelhar ou d'un représentant de la province autonome d'Euzkadi. La création en 2005 de l'association « Aintzin Esquiula » en 2005 entretient également le dynamisme de l'appartenance basque des Eskiulatars avec des Danses et des partenariats avec Xiberoko Zohardia* et des cours d'Euskara*.

[2] Laborde, Denis, « Des Pêcheurs de baleines aux joueurs de pelote. Tentative de construction d'une identité basque au Québec », *Zainak*, *Cuadernos de Antropología*, n°22, 2003, pp. 39-58.

avec des Danses, des chants, des démonstrations de Pelote de groupes venus du Pays basque dont Begilareak[1]. Ce parc matérialise aussi une ethnicité qui existait déjà mais qui se patrimonialise en initiant des recherches ethnographiques sur la présence passée des Basques et en faisant vivre la culture basque par une transposition de ses marqueurs dont la Pelote et les Danses. Cette manifestation d'une identité locale dans le réseau fédéral Québécois est une ethnicité qui cherche à créer une mémoire mais qui relève d'une communauté imaginée dont le fondement généalogique reste très ténu.

Cette ethnicité fictive basque ou reconstruite et sans véritable territorialisation s'observe aussi aux États-Unis où ce besoin communautaire prend des formes d'institutionnalisation lorsque la plupart des associations basques s'unissent au sein de la N.A.B.O* en 1973[2]. Elle relève également d'une grande complexité puisqu'elle ne prend pas appui sur la langue, les liens maritaux ou la religion[3] mais plus sur une valence symbolique et une mobilisation de symboles identitaires. Sa permanence s'explique par la considération positive dont elle jouit de la part des autres Américains, notamment par le lien qu'elle entretient avec le « Vieux monde » rappelant la trajectoire historique des W.A.S.P[4].

3.3. **Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années quatre-vingt-dix à nos jours.**

Depuis les années quatre-vingt-dix on assiste donc à une normalisation de la *frontière* par sa reconnaissance notamment institutionnelle et un usage massif des cultures physiques ; ceux-ci ne vont pas sans influer en contrepartie sur sa subjectivité. Ainsi, la *frontière* semble installée mais l'expansion de l'institutionnalisation notamment fédérale

---

[1] Compte rendu de l'année 1996 lors de la réunion du Conseil d'administration le 27 Aout 1996. Archives privées non cotées de l'Union Basque conservées au siège de l'association.

[2] Association au sein de laquelle les cultures physiques traditionnelles basques occupent une place essentielle. Voir notamment : https : //nabasque.eus

[3] Dziwniel, Véronique, « La communauté basque aux États-Unis » dans Grandjeat, Yves-Charles, éd., *Le sens de la communauté*, Annales du CRAA 30, Paris : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2006, pp. 85-97, p.88.

[4] *Ibid.*

des pratiques physiques basques et leur universalisation implique également une réduction de *l'intensité* voire une subsumption de la basquité. Les Basques pour faire reconnaître leur existence en tant que communauté d'histoire et de culture doivent gérer le paradoxe qui consiste à conserver une singularité culturelle tout en adoptant un modèle culturel universel et une normalisation institutionnelle. La question de l'ouverture au tourisme est symptomatique de ce paradoxe en véhiculant l'image d'une culture dévoyée et non-authentique mais qui en même temps représente un levier efficace pour publiciser la basquité et financer les associations de Pelote, de Danse ou de Force basque.

Cependant, il y a bien une continuité avec le mouvement populaire et principalement associatif débuté dans les années soixante-dix pour revivifier les cultures locales mais l'expression culturelle de la basquité n'est plus contestée ni associée systématiquement à des mouvements indépendantistes. La *frontière* perdure chez les Basques avec le désir d'affirmer l'attachement à leur culture et à leur pays, avec aussi le maintien des échanges et interactions avec le Sud qui prennent des formes symboliques d'unification. La *frontière* se maintient également par sa matérialité, la localisation et l'usage par des attributs culturels majoritairement par des Basques. Elle conserve d'ailleurs une bigarrure dans son versant interne par les sous-ensembles que constituent les provinces historiques.

Ainsi, se développe un modèle communautaire original qui juxtapose reconnaissance et singularité ethnoculturelle. Les usages en *valeur* ne renvoient pas à un nationalisme formel lié aux appareils politiques, et encore moins fondé sur la seule parenté biologique mais concernent l'ensemble des habitants basques sous un mode différentiel nettement plus englobant. Ce nationalisme peut aussi être vecteur d'un affaissement de la *frontière* ou du moins de sa reconfiguration par *déracinement.* C'est dans ce sens que, pour la philosophe Simone Weil[1], les fidélités coutumières - appartenance aux provinces ou aux villages - sont substituées par une reconnaissance globale à une Nation qui prédomine les autres formes d'appartenances. La *frontière* basque contemporaine procède plus *du* politique et de la mouvance Abertzale* qui prend

[1] Weil, Simone, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 2014 (1949), *op.cit.,* p. 164.

corps dans la réalité des relations sociales à travers les domaines associatifs et culturels, ce qui contraste avec la faiblesse des résultats électoraux des nationalistes.

CONCLUSION

1. Rappel sur les enjeux épistémologiques et disciplinaires. La *frontière,* un outil heuristique pour l'étude des identités dans le monde contemporain perçues à travers le cas « régional » et les cultures physiques traditionnelles.

L'approche écologique de la *frontière* dans le registre psychologique, matériel et social vise à installer un dialogue entre un cadre conceptuel et une empirie qui indexe et incarne le processus de frontièrisation. Dès lors, les cultures physiques s'envisagent à travers les usages qui en sont faits, des significations qui en sont données par un groupe humain dans des contextes d'interactions particuliers. Indexée ici au Pays basque dans l'espace français, la *frontière* en tant que *partage* et par ses critères constitutifs permet de qualifier l'investissement identitaire des Basques mais aussi d'évaluer les contextes socio-historiques dans lesquels ils agissent et qui influent sur l'*épaisseur* de la *frontière*. L'articulation des critères opératoires de la *frontière* et des processus transverses de publicisation, d'hybridation, de reculturation ou de déculturation met à jour la *labilité* de la *frontière* et des cultures en général en termes de permanences et de ruptures.

À la fois déductive et inductive, la *frontière* acquiert une pertinence historique et sociologique si elle est appréhendée dans des singularités mais reliées - par une critérisation méthodologique - aux larges problématiques de la reconnaissance, de la mémoire et de la mobilisation culturelle qui interrogent les identités communautaires dans les sociétés modernes. Ainsi, nous avons voulu rendre compte à travers le cas d'une « communauté régionale » de la portée des processus globaux d'hétérogénéisation et d'homogénéisation qui traversent le monde contemporain ; et plus précisément comment la mondialisation des standards occidentaux crée des univers culturels concurrents auxquels les minorités culturelles se soumettent ou tentent de s'opposer par hybridation ou conservatisme formel. Mais notre ambition se situait également sur la dissonance entre l'universalisme républicain et le développement croissant d'un désir de communauté comme demande de reconnaissance basque.

La *frontière* en tant qu'objet met en exergue la « tension » centrifuge qui s'exerce sur les cultures ici physiques soit en les faisant disparaître soit par l'aspiration à les transformer pour les faire exister dans le concert des pratiques mondialisées. L'objectif

consistait dans le même temps à saisir comment ces pratiques sont soumises à des forces centripètes agissant pour préserver leur ancrage local mais dont la valence ethnique réduit de fait leur audience. Ainsi, les cultures physiques en tant que faits culturels et marqueurs communautaires permettent de saisir les productions discursives dont elles font l'objet - et qui relèvent de l'ethnicité - mais aussi leur caractère anthropologique voire phénoménologique à travers leur incidence sur l'empreinte matérielle de la *frontière* et leur mobilisation dans une communauté territorialisée. Leur analyse - à partir d'un repérage des marqueurs concrets et des représentations collectives - dévoile la façon dont elles incarnent la mémoire d'un corps social sous forme d'espaces, objets ou techniques identificatrices. Dès lors, les cultures physiques à travers le « filtre » de la *frontière* peuvent être considérées aussi bien comme catégorie de pratique sociale que catégorie d'analyse sociale[1] et prouvent en tant que « commun différenciateur » que la culture se situe au cœur des processus identitaires et de leur complexité.

L'historien américain Éric Hobsbawm[2] en 1983 dit du sport qu'il est l'une des nouvelles pratiques sociales les plus importantes et le sociologue français Michel Wieviorka, tous deux cités, que tout ce qui touche aux pratiques du corps relevant d'identités particulières est aujourd'hui d'importance capitale[3]. Nous pensons que cette importance tient au fait que ces pratiques physiques en tant que champ de signification révèlent les processus mémoriels à l'œuvre et les dynamiques identitaires notamment dans les démocraties occidentales qui s'interrogent sur la place à accorder aux minorités. En tant qu'objet d'étude dans les sciences sociales, les pratiques physiques, sportives et artistiques, loin d'être des « *auxiliaires d'une vie collective moderne* » [4], contiennent un potentiel heuristique certain qui contribue à interroger les sociétés, les conséquences de la *modernité* et la façon dont les individus se représentent et sont représentés par le monde qui les entoure. L'étude des usages des pratiques s'inscrit donc dans une réflexion sur le

[1] Brubaker, Rogers. « Au-delà de " l'identité " », 2001, *op.cit*., pp. 66-85, p. 67.

[2] Hobsbawm, Éric, *L'invention de la tradition*, 2012(1983), *op. cit*., p. 319.

[3] Wieviorka, Michel, *La différence* […], 2006, *op. cit*., p. 143.

[4] Mac Clancy, Jeremy, éd., *Sport, identity, and ethnicity*, 1996, *op.cit.,* p. 1.

local et ses acteurs[1] qui témoigne des capacités d'agir des communautés mais replacée dans une perspective globale sur les mécanismes homogénéisants et différenciateurs à l'œuvre dans le monde contemporain. Le choix d'une étude multisituée et interdisciplinaire des phénomènes d'hybridation ethnique et culturelle s'inscrit donc au titre d'une contribution à une histoire socioculturelle des problématiques identitaires contemporaines.

2. La nature opératoire et méthodologique du processus de frontièrisation dans le temps.

Pour reprendre Paul Veyne citant le mot de Marc Bloch tout devient « *gibier* » [2] pour l'historien - et pour le chercheur en sciences sociales - si l'on dispose de concepts pour le penser. De plus, il insiste sur l'importance de la combinaison entre récit et causalité et invite à découper l'histoire en items. Dans cette optique, le caractère opératoire de la *frontière* doit combiner à la fois une approche au plus près des acteurs et de leurs actions sociales et une perspective réflexive sur le sens des usages des cultures physiques traditionnelles. À partir d'un va-et-vient constant nous nous sommes donc efforcés de partir du local pour dévoiler des enjeux plus généraux tout en respectant une démarche fondée sur un cadre théorique qui vise à confirmer concrètement l'opérativité des composants de la *frontière*.

La *frontière* se présente dès lors comme un objet diacritique pour penser autant que pour repérer les variations des mobilisations et contribuer à une histoire socioculturelle qui « développe » [3] mais aussi qui « réécrit » [4], c'est à dire qui propose

---

[1] Tel que le préconise l'historien anglais Edward Palmer Thompson. Voir notamment son analyse de la « Rough music » non comme une coutume ancestrale mais plus la façon dont cette pratique - aux prises avec des transformations de la société - révèle à la fois les résistances communautaires ou l'individuation collective d'un système de règles. Thompson, Edward Palmer, *Les usages de la coutume* : *traditions et résistances populaires en Angleterre, XVIIe-XIXe siècle*, 2015, *op. cit.*

[2] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, 2015, *op. cit*., p. 374.

[3] Koselleck, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, 2011, *op. cit*., p. 14.

[4] *Ibid.*

une réflexion sur les phénomènes sociaux. Une telle démarche s'appuie sur une diversité de sources - écrites mais également orales - et sur une longue période et cherche à rendre compte du caractère éminemment construit et variable de la *frontière.* Pour autant, le danger aurait été de montrer que le fait différenciateur basque n'est qu'invention voire fiction et ne reposerait que sur des représentations. L'approche constructiviste ne doit pas évacuer l'indexicalité, la *matérialité* donc la part concrète et visible de la *frontière* ainsi que la permanence incontestable de complexes culturels dans un territoire ou une localité[1]. Toutefois, la fixité de la *frontière* reste principalement à l'état de projet et ne se situe que dans les actions sociales en *valeur* consistant par réaction à vouloir transformer une coutume en *tradition.* Dès lors, l'analyse dans son ensemble permet d'apprécier toute la plasticité des pratiques motrices ainsi que de leurs usages qui en font des faits culturels et donnent un caractère dynamique à « l'identité » - celle-ci prenant des formes multiples qui révèlent la bigarrure autant que les régularités de l'histoire. L'éclairage des théories de l'ethnicité[2] met en perspective les demandes de reconnaissance communautaire et la question de la différence perçue comme fondée sur l'origine commune ou bien les mobilisations de l'origine dans les expressions culturelles communautaires. Elles montrent comment « l'ethnique » renvoie à une spécificité historique et culturelle autant qu'au sentiment de partager une histoire commune à partir d'une origine supposée[3] mais aussi à toute sa dynamique par le renouvellement des engagements identitaires y compris pour des nouveaux habitants sur un territoire qui répondent à des logiques sociales de *communalisation*.

L'enjeu - qui s'inscrit dans le grand dessein des sciences humaines et sociales - était de qualifier et d'apprécier les faits sociaux liés à la *frontière* par le truchement de trois cultures physiques traditionnelles en tant que champ pluriel de significations. Pour

---

[1] Avanza Martina et Laferté Gilles expliquent qu'un excès de constructivisme peut conduire à nier les réalités sur lesquelles achoppent toute situation identitaire. Avanza Martina et Laferté Gilles « Dépasser la « construction des identités ? » Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, 2005, p. 134-152, p. 137.

[2] Pour rappel l'ethnicité est une forme d'organisation sociale basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs. Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op. cit.*, p. 154.

[3] Ainsi, le recours aux théories de l'ethnicité ne vise pas à attester l'ascendance biologique de groupes ethniques ou encore moins à les enfermer dans une univers culturel clos.

cela, le recours à une démarche interdisciplinaire s'imposait notamment par l'alliance entre la sociologie et l'anthropologie dont les éclairages méthodologiques et conceptuels donnent à l'histoire sa consistance diachronique et synchronique[1]. L'épistémologie de la *frontière* reposait dans notre cas sur la conjugaison de la typologie des actions sociales de Max Weber, les analyseurs issus des théories de l'ethnicité, et ce non dans une étude monographique mais dans une succession d'axes thématiques sur plus d'un siècle à partir d'une recherche multi-sites menée principalement dans les trois provinces basques[2] en France.

Comprendre dès lors le processus signifiant d'identification culturelle à travers le triptyque - actions en *finalité,* en *valeur* et en *coutume* - met en relief la dynamique et donc la *labilité* de la *frontière* basque et plus globalement des enjeux identitaires d'une communauté régionale par l'orientation significative d'un agir en commun. Cette qualification du *signifiant* et du *signifié* de la *frontière* valide l'hypothèse de son caractère heuristique et de la portée identitaire des cultures physiques par des usages différenciés. Elle s'inscrit dans une histoire « par le bas » [3] qui donne aux muets de l'histoire[4] une parole qui confère à la *frontière* toute sa phénoménologie et révèle l'importance *du* politique sur *la* politique au Pays basque français.

3. Concrétion de la *frontière* et opérativité de ses composantes par le choix des cultures physiques et du cas régional face et dans des processus acculturateurs.

L'approche par *frontière* ne pouvait se départir d'un contenu social et culturel que nous ambitionnions de démontrer à partir des usages sociaux des cultures physiques sportives, artistiques ou traditionnelles. Indexée à une région ou un groupe d'individus,

[1] Démarche que préconisent Paul Veyne, Marc Bloch ou encore Jacques Le Goff.

[2] Mais aussi à Bordeaux, dans les Landes et en Béarn.

[3] Selon l'expression d'Edward Palmer Thompson, *Les usages de la coutume* […], 2015, *op. cit*.

[4] Sand, Shlomo, *Crépuscule de l'histoire*, 2017, *op. cit*.

la *frontière* se caractérise en tant que *commun* ce qui relève à la fois d'un ethos et aussi d'un ensemble de ressources[1] pour des usages communautaires et sociétaires. Ces usages fabriquent conjointement le versant externe[2] de la *frontière* lorsqu'ils sont orientés pour marquer une différence, une altérité face à un « autre » clairement identifié ou fantasmé. Ces deux grandes valences prouvent que les cultures physiques abritent et révèlent un système identificatoire et mouvant dans lequel interagissent différentes influences culturelles. L'apport de l'anthropologie socioculturelle dans l'histoire vise à montrer la concrétion de la *frontière* - dans la diversité des formes culturelles *:* vectrice d'une altérité vécue comme un espace de signification subalterne et interstitiel[3], se construisant par un regard extérieur et intérieur. Ainsi, au-delà de la critérisation et du repérage des pratiques dans leur diversité, l'analyse de leurs usages aspire à dévoiler comment elles deviennent le support de *communalisations* lorsqu'elles font l'objet de mobilisation en *valeur* pour, dans notre cas, revendiquer une basquité[4] ou lorsqu'elles sont associées à une définition de soi. Elles permettent ainsi d'analyser les processus de revivalismes et les démarches anamnèsiques[5] qui constituent des sociétés-mémoires dans lesquelles *coutume* et *tradition* se mélangent[6].

Le choix de l'échelon régional basque présentait plusieurs intérêts pour appréhender la *frontière* dans sa complexité d'abord en tant que territoire mais aussi comme survivance de subdivisions héritées d'appartenances passées - souvent issues de l'Ancien régime - et qui prouvent la persistance de fidélités particulières qui se conjuguent aux partages institutionnels républicains. La région vue par les hommes et les

---

[1] Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle* : […], 2016, *op. cit*., p.51.

[2] Rappelons que la *frontière* se définit par ses deux faces : interne et externe. Voir Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières* […]*,* 2016, *op. cit.,* p. 89.

[3] Bhabha, Homi K, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, 2007, *op. cit*., p. 255.

[4] La basquité est l'ethnicité appliquée aux basques, elle se définit comme l'ensemble des traits et des représentations qualifiant l'appartenance basque. Pierre Bidart, « Héritage, dynamique et tension au Pays basque français », 2003, *op. cit.*

[5] Relatives au souvenir ou à la mobilisation de la mémoire écrite ou orale.

[6] Et qui révèlent dans le même temps les phénomènes identitaristes nourris par des réactions face à un sentiment de perte et une quête de racines. Voir Hartog, François, *Régimes d'historicité* : *présentisme et expérience du temps*, Points Histoire, Paris : Points, 2012, p. 248.

femmes qui s'en réclament peut s'appréhender également en tant que groupe ethnique[1] par le biais de usages sociaux d'un ensemble de savoir-faire techniques et symboliques corrélés à une origine commune réelle ou putative ; elle offre à son tour un regard sur la diversification culturelle et ethnique française. Cependant, le choix des cultures physiques coutumières et *traditionnelles* associé aux termes de groupe ethnique ne cherche pas à montrer la persistance d'une identité pré-moderne au sein d'un état-nation constitué ou à des formes d'organisations sociales presque éteintes ou vouées à disparaître. Au contraire, notre thèse consiste précisément à montrer que les demandes de reconnaissance au Pays basque français en tant que productrice d'une histoire[2] révèlent le caractère éminemment actuel et dynamique d'une « communauté régionale » aux identités plurielles. En ce sens, la « région » permet de prouver localement comment la *frontière* se construit, s'énonce et se reconfigure dans le temps, certes à travers une matérialité et un espace territorialisé, mais surtout par les individus dont les appartenances multiples traduisent les grands processus identificatoires et acculturateurs contemporains.

La région témoigne donc des problématiques de reconnaissance à grande échelle qui s'appliquent aux minorités territorialisées qui sont un élément à la fois distinctif et constitutif d'un état-nation, alors que celui-ci se fonde sur une homogénéisation culturelle et politique et une subsumption par *provincialisation* de ses particularités. Cette tension se surajoute à celle qu'exerce la pratique du sport ; celui-ci dont la forme institutionnalisée constituerait une expérience concrète d'une démocratie[3] voire un moyen pour la mise en œuvre de méta-valeurs citoyennes, apparaît comme vecteur d'une décommunautarisation[4]. Mais, la région par la présence d'un patrimoine ethnomoteur vivant et support de mémoire permet également d'observer comment la *modernité* en tant

[1] Max Weber définit le groupe ethnique comme un groupe humain qui nourrit une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation. Weber, Max, « Les relations communautaires ethniques », 1995, *op. cit.,* p.130.

[2] Pour reprendre les mots de Francis Fukuyama. Fukuyama, Francis, *La fin de l'Histoire* […], 1996, *op. cit*., p. 67.

[3] C'est l'hypothèse de Georges Vigarello dans *Histoire*, 2018, *op. cit.,* p. 14. De plus, cette alliance se réalise précisément car la France encourage la prévalence des valeurs démocratiques à partir desquelles les différences se rangent derrière des projets collectifs nationaux.

[4] Defrance, Jacques, « La politique de l'apolitisme. Sur l'autonomisation du champ sportif », 2000, *op.cit*., pp.13-27, p.23.

que processus de rationalisation, de culture de masse et vectrice d'une certaine atomisation sociale influe directement sur les productions culturelles minoritaires ou communautaires. Toutefois, ce rapport à la *modernité* des pratiques motrices s'évalue aussi par des formes de résistances « régionales » qui combattent autant qu'elles adoptent pour leur propre compte cet universalité et cette standardisation. Ainsi, toujours analysée en tant que phénomène uniformisateur et assimilateur, la *modernité* par la multiplicité des échanges qu'elle induit favorise paradoxalement l'émergence d'identités particularistes[1], à l'image du régionalisme.

Dès lors, l'échelon régional -ici Basque - peut conjointement incarner les problématiques local/global à travers les processus politiques et nationalistes mais surtout la portée identitaire des cultures physiques traditionnelles. La région en tant que monde pluriel incarne simultanément des demandes de communauté, un besoin de mémoire et une propension à l'universalisation dans son versant performatif[2]. De plus, le Pays basque représente aussi une totalité et personnifie le paradoxe du minoritaire qui est aussi majoritaire par la territorialisation de la basquité.

4. L'intérêt d'incarner la *frontière* dans le temps au Pays basque dans l'espace français et par le biais des cultures physiques traditionnelles basques.

Le double choix des trois provinces d'Iparralde* et des usages des cultures physiques traditionnelles basques constituent autant de réductions historiques et anthropologiques pour dévoiler la *labilité* et la consistance de la *frontière* depuis la fin du XIXème siècle. Son *indexicalité* au Pays basque dans l'espace français comprend plusieurs réalités identitaires *:* territoriale, institutionnelle, locale ou associative. Elle

[1] Ainsi que le montre Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart Poutignat notamment en rapprochant ethnicité et régionalisme. Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, 2012, *op. cit.,* pp. 28-30.

[2] Mais le Pays basque représente aussi une totalité et personnifie le paradoxe du minoritaire qui est aussi majoritaire par la territorialisation de la basquité.

impose une analyse multiscalaire par une double voire une triple appartenance et dont les problématiques de reconnaissance peuvent obéir aux mêmes ressorts identitaires qu'un groupe ethnique en condition diasporique ou issu de l'immigration ou encore ceux visibles dans les anciens pays colonisés. Le mot de colonisation lui-même est d'ailleurs largement employé par des historiens basques renommés[1] pour décrire la situation du Pays basque face à l'entreprise d'unification politique et culturelle « française ». Leurs travaux témoignent d'une *recapacitation* évoquée par le sociologue anglais Stuart Hall[2] à propos des colonisés lorsqu'ils écrivent sur eux-mêmes. Dans le même sens, et c'est le paradoxe d'une minorité sur un territoire où elle est « majoritaire », bien des Basques ne ressentent pas toujours le besoin de sauvegarder des formes culturelles ce que regrettent nombre de dirigeants et acteurs engagés en *valeur* dans le monde associatif.

Les acteurs œuvrant pour une plus grande prise de conscience de la singularité ethnoculturelle basque au sein des différentes Fédérations, dans les clubs ou groupes de Danse constituent une matrice récurrente de la *frontière* au Pays basque nord. Ainsi, il s'agissait pour nous de repérer et de mesurer par exemple les relations entretenues avec le Pays basque sud et ses influences sur les autres Basques de France à s'engager ou non dans une dynamique de sauvegarde en *valeur*.

Le rayonnement et la saillance incontestable des réseaux de Danse traditionnelle[3], de Pelote ou des Jeux issus des travaux de la ferme dans la société basque nous ont permis de qualifier la *frontière* à partir des rapports qu'entretiennent les Basques avec une culture physique ethnicisée. Eugène Goyheneche[4] écrit qu'une histoire politique seule s'applique mal aux Basques sous entendant que leur singularité tiendrait plus de l'étude des relations sociales ou de la mobilisation culturelle. Ainsi, l'intérêt du prisme des cultures physiques traditionnelles tient précisément au fait que la *frontière* en Iparralde* s'instruit et s'énonce plus concrètement et bien plus massivement dans *le* politique - entendu ici comme une

[1] Tels Jean Louis Davant, Jean Haritschelhar ou encore Manex Goyheneche. Voir annexe 77, p. 154.

[2] Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des différences*, 2013, *op. cit*., p. 47.

[3] La Danse traditionnelle est ainsi la pratique culturelle qui bénéficie du plus de soutien de la part de l'Institut culturel basque.

[4] Eugène Goyheneche, *Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, 1979, *op. cit*., p. 40.

manière concertée d'agir au sein d'un groupe ou d'une communauté[1] - que dans *la* politique au sens de l'exercice du pouvoir *:*

« *Je n'ai aucune culture politique car cela n'existait pas chez nous, par contre j'ai une sensibilité culturellement basque*. »[2]

5. Dynamique et écologie de la *frontière* dans les processus mémoriels et la mobilisation culturelle au Pays basque nord.

Le terrain d'étude du Pays basque valide les hypothèses d'une *frontière* en tant que processus psychosocial et en tant que *partage* en prenant corps dans les usages d'une culture matérielle. Il confirme l'opérativité des composantes d'une *frontière* à la fois dans les dynamiques mémorielles et identificatoires, sa *matérialité* et ses sentiments d'appartenance.

Ainsi, les usages en *coutume* des cultures physiques traditionnelles montrent des régularités qui relèvent d'un héritage qui les indexent au Pays basque et aux Basques. Leur continuité depuis plus d'un siècle prouvent combien ces pratiques contribuent à l'empreinte ethnoculturelle basque dans l'espace français. Outre leur implantation géographique, elles témoignent de la conservation par héritage au sein de la communauté basque de ces pratiques mais dont les reconfigurations montrent qu'elles ont su se transformer pour continuer à exister jusqu'à nos jours dans le « paysage » mental et physique des Basques. Cette pratique coutumière révèle également toute l'étendue de la diversité des pratiques dans leurs modalités, espaces dédiés et techniques singulières

[1] Voir notamment l'article de Francis Wolff concernant la distinction entre *le* politique et *la* politique. Wolff, Francis, « La politique divise, le politique rassemble », article paru sur le site du journal *Le Monde*, le 11 Février 2015. Disponible à l'adresse https *:* //www.lemonde.fr/idees/article/2015/02/11/la-politique-divise-le-politique-rassemble_4574280_3232.html.

[2] Entretien avec Pierre Sabalo, avril 2018, Villefranque.

alliant donc *hétérotopies* et *hétéroteknè* qui fondent la part visible, matérielle, de la *frontière.*

Les pratiques physiques se sont révélées des biais originaux pour observer en quoi elles peuvent être soumises également à des usages en *finalité*, mais aussi à une pratique de consommation plus que de participation caractéristique d'une *modernité* qui installe une société de masse avec des genres de vie universels[1]. Depuis la fin du XIXème siècle, les cultures physiques basques sont soumises à des principes de plus en plus impérieux de spectacularisation, rationalisation et d'institutionnalisation qui tendent à les autonomiser par rapport à leur sphère culturelle pour adopter les codes de plus en plus partagés d'un fonctionnalisme sportif. En effet, ni la Pelote basque, ni les Jeux de Force basque ni même les Danses n'échappent au primat dans les sociétés modernes d'une rationalité technique[2] comme facteur aliénant et uniformisant des productions culturelles. Ainsi, ces usages en *finalité* induisent un détachement de ces pratiques de leur écosystème et donc du lien qui les unit au territoire autant qu'aux représentations qui faisaient d'elles une propriété quasi exclusive des Basques réduisant d'autant l'*épaisseur* de la *frontière.*

Toutefois, notre thèse montre aussi que les cultures physiques traditionnelles se soumettent également à des usages en *valeur* dont la continuité sur plus d'un siècle prouve qu'elles participent pleinement à *l'épaisseur* et à une *intensité* de la *frontière.* L'investissement identitaire des Basques à travers *leurs* pratiques motrices a pu s'évaluer par l'intermédiaire d'une mobilisation active de la Langue, le maintien des modalités *traditionnelles* ou leurs *publicisations* dans des événements dédiés. Ici, l'expression nationaliste de la *frontière* prend plusieurs sens dans la mesure où elle répond à la fois à deux types *:* celui relevant de la sphère de *la* politique et celui relevant *du* politique par une volonté d'exprimer une unité symbolique à travers les pratiques traditionnelles. Ainsi, l'énonciation d'une Nation basque se retrouve tout au long de la période étudiée ; elle est repérée par l'entremise des associations, Fédérations et événements visant à réunir *techniquement* les provinces entre elles ou à permettre leur reconnaissance en tant qu'élément intégré à un ensemble plus vaste regroupant attributs culturels et sentiment

[1] Ricoeur, Paul, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité,* 1955, *op. cit.,* pp. 286-301. Voir aussi Balibar, Étienne, *Des universels* […], 2016, *op. cit.,* p. 69.

[2] Voir à ce sujet Chemin, Ariane et Martigny, Vincent, « Ces ombres qui planent sur l'esprit des lumières », *Le Monde* daté du 17 Novembre 2018, p. 3.

d'appartenance collectif. Mais cette valence très idéologique et militante qui engage la politique et la religion repose également sur des dispositifs *rétentionnels* consistant à formaliser les techniques pour faire *re*-vivre des pratiques jugées suffisamment authentiques et *traditionnelles* - donc ethnique – et à ce titre dignes d'appartenir au patrimoine ethnomoteur basque. Les usages en *valeur* de ces pratiques influent directement sur l'*épaisseur* de la *frontière* en faisant d'elles un patrimoine objectivé et altérisé qui contribue à établir un passé social basque formalisé. Ils indiquent l'évolution des processus mémoriels à l'œuvre eux-mêmes significatifs des *recapacitations* et reculturations dont la période la plus contemporaine exprime toute la saillance et la complexité. La basquité forte désormais d'une conscientisation accrue en Iparralde* du sentiment d'être basque reste liée à un retour du sujet[1] dans l'histoire, lui-même complexe et pluriel. Nous rejoignons ici Michel Wievorka[2] et Bernard Lahire[3] qui considèrent que le sujet redevient dans le dernier quart du XXème siècle un être de raison inscrit dans une histoire et une culture, et déterminé à les faire vivre. Toutefois, le sujet ne rompt pas avec l'individualisme dont il se réclame et articule donc identités plurielles et participation à la vie moderne[4].

6. Repérer et valider la consistance de la *frontière* en Iparralde* en évitant toute catégorisation formelle dans la durée par sa *labilité*.

Notre étude qui consistait à donner à poser un cadre épistémologique à la *frontière* mais aussi une *indexicalité* à travers le Pays basque et les cultures physiques traditionnelles n'établit pas une fixité de la culture ni une catégorisation formelle de la

[1] Voir Rioux Jean Pierre, « La question des valeurs », dans Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds., *Histoire culturelle de la France* […], 2005, *op. cit*., pp., 401-437, p. 402.

[2] Wieviorka, Michel, *La différence* : *identités culturelles* […], 2006, *op. cit*., pp. 108-109.

[3] Lahire, Bernard, *L'homme pluriel* […], 2011, *op. cit*.

[4] Norbert Elias parle à ce propos d'un individu plus libre et ses choix personnels. Voir *La société des individus*, 2016, *op. cit.*, p. 238.

basquité à travers le temps. L'analyse synchronique et diachronique permet de mettre en évidence la complexité du processus de frontièrisation en Iparralde* et d'abord par les subdivisions qui le définissent. En effet aux identités persistantes relatives aux provinces de l'Ancien régime se juxtaposent celle plus totalisante d'un Pays basque mythifié réunissant les sept provinces et celle, plus globale encore, de l'appartenance française. D'autre part, les associations ou les groupes informels forment des ilots d'appartenance et un dense réseau de relations qui relèvent de la face interne de la *frontière* et dans laquelle les interrelations nombreuses permettent aux Basques de se connaître et se reconnaître. Ces *configurations* reposent sur des échanges nombreux entre personnes impliquées dans le domaine des cultures physiques qui forment un milieu technique et ethnique dans lequel chacun a un fort sentiment de la place et du rôle qu'il tient dans la société basque.

Cependant cet écosystème ne s'énonce pas uniformément ; il doit être relativisé par les engagements multiples des acteurs eux-mêmes qui donnent à la *frontière* toute sa bigarrure et qui de ce fait ne s'énonce pas uniformément. Ainsi, même dans son expression la plus idéologique on pourra s'étonner de la présence de militants abertzale* dans des structures « pro-françaises » des années soixante à quatre-vingt-dix et y mener des projets largement portés sur une ouverture culturelle alors même qu'ils revendiquent une « protection » de la singularité ethnoculturelle au niveau politique. Cette complexité se retrouve aussi dans la propension de certains Basques à vouloir dissocier identité, culture ou politique[1]. Très présente dans le monde de la Pelote, la crainte d'être catégorisé et la mémoire très vive de l'engagement armé se double aussi de celle de voir le Jeu être associé au mouvement Abertzale* au détriment de son développement sportif depuis la fin des années cinquante.

Déjà évoquée le mouvement nationaliste dans sa deuxième expression participe de cette complexité notamment lorsque certaines affiches[2] présentant les Dantzari Eguna* semblent se détacher des symboles du Pays Basque pour ne mettre en avant que des

[1] Nous avons dû prendre en compte dans les témoignages et entretiens ce qui relève des antagonismes politiques au Pays basque mais aussi la crainte - tacite - de beaucoup d'individus de voir associer les mouvements culturels à une basquité radicalisée.

[2] Voir annexe 78, p. 155.

attributs culturels connus des seuls Basques, ce qui dénote l'absence d'une démonstration en face à face ou par contact avec un « autre ». Plus qu'une « fermeture » on peut y voir aussi une moindre nécessité d'afficher vers l'extérieur une identité culturelle au profit d'une vocation à mobiliser les Basques eux-mêmes pour leur culture. Aussi, la proximité des actions de la Fédération de Danse traditionnelle - E.D.B* - avec le tourisme suscite la méfiance de militants qui n'acceptaient aucune compromission dans les années soixante-dix avec une démarche d'animation accusée de s'éloigner d'une prise de conscience culturelle[1]. Beaucoup plus tôt, en 1926, cette exaltation de la Nation basque avec la vision très patriarcale de Jean Ybarnégaray prend un toute autre visage que celui de la mouvance nationaliste sécessionniste et de la politique d'E.D.B* de la fin des années soixante *:*

« *La fédération n'est pas une réunion d'hommes venus de tous les côtés* […] *mais une grande famille très unie comme le sont toutes les familles du pays basque*. »[2]

Ainsi, presque toujours insaisissable, le nationalisme en tant que communauté politique imaginaire et imaginée selon Benedict Anderson[3], possède une horizontalité par sa dimension culturelle ; il relève aussi de la définition de la nation d'Alain Dieckhoff comme une communauté de culture et comme un sujet collectif[4], c'est à dire par un investissement affectif et identitaire.

Enfin, les usages différenciés et les transformations de la culture matérielle basque montrent le caractère toujours dynamique et complexe des processus identitaires s'appuyant sur une culture en *coutume* et donc *traditionnelle.* Certaines formes hybrides de Pelote ou de Danse ne se détachent jamais complètement de leur ancrage local et les pratiques dans leur ensemble restent soumises à de nombreuses influences qui témoignent

[1] Journal *Sud-ouest* daté du 22 Novembre 1977.

[2] Propos de Jean Ybarnégaray lors de l'assemblée plénière de la Fédération française de Pelote basque en 1926. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, fonds de la Fédération française de Pelote basque, cote 83 J 4.

[3] Anderson, Benedict, *L'imaginaire national* […], 2002, *op. cit*., pp. 17-18.

[4] Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États* […], 2005, *op. cit.,* pp.41-64.

de leur porosité et de leur diversité. Les Créations*[1] dans la Danse basque - outre le fait qu'elles introduisent des éléments de la Danse contemporaine - témoignent également d'une dynamique générationnelle dans la mesure où elles sont très souvent le fait de jeunes chorégraphes toujours soucieux de transmettre un patrimoine mais aussi de se détacher d'une Danse *traditionnelle* trop figée.

Nous estimons qu'il ne faut pas penser les Jeux et Danses traditionnels face au sport moderne par l'opposition entre l'ancien et le moderne mais par le biais d'un positionnement intermédiaire entre passé et présent. Toutefois, la volonté d'inscrire la basquité dans le futur demeure aussi une composante essentielle dans l'établissement de la *frontière* au Pays basque dans sa triple écologie par la fonction qu'elle occupe dans la dynamique d'un *passé projectif* communautaire. Ainsi, les dispositifs *rétentionnels* et *protentionnels* dévoilent les reconfigurations autant que les permanences d'une singularité culturelle et ethnique au Pays basque nord et donc une *labilité* permettant de mettre en exergue trois grandes périodes depuis la fin du XIXème siècle elles-mêmes déterminées par deux tendances opposées.

Pour finir, la validation de nos hypothèses repose sur une agrégation des usages des différents types de pratiques eux-mêmes articulés à un recueil de données dans de nombreuses localités et auprès d'acteurs variés. Cette réduction historique indispensable pour « administrer la preuve » ne cherche pas à survaloriser la part des cultures physiques qui restent associées et dépendantes d'éléments contextuels et culturels autres. Repérer des variations dans les phénomènes culturels et les actions sociales ne doit pas faire oublier que chaque cas reste particulier et impossible à restituer dans la totalité de sa singularité.

7. Inscription de la *frontière* dans le temps.

À la fin du XIXème siècle, l'apparition d'une *frontière* au Pays basque français se fait principalement en réaction à l'affirmation puissante de l'État-nation français ; elle est

[1] Qui apparaissent au début des années quatre-vingt.

surtout le fait des élites de la société basque *:* hommes politiques, médecins, curés, notables. La *frontière* rend visibles les attributs culturels coutumiers d'une basquité - le plus souvent non consciente et composite - qui se construit conjointement par une endo- et exocatégorisation influencées autant par le développement du tourisme que par la formalisation politique nationale du Pays basque. Toutefois la *frontière* reste subordonnée à l'appartenance française et donc atténuée par une *modernité* qui impose progressivement et jusqu'au début des années soixante le détachement des Basques de leur culture voire de leur identité.

Au début des années soixante, une seconde période marque incontestablement un réveil identitaire et une amplification du périmètre psycho-matériel de la *frontière* animés par le mouvement nationaliste et une demande de reconnaissance communautaire. Ce revif se traduit par une mobilisation en *valeur* très prononcée et une (ré)appropriation culturelle des Basques[1] mais dont l'adoption des codes d'une culture de masse installe graduellement l'expression en *finalité* des usages des cultures physiques traditionnelles.

Enfin, les processus de normalisation, spectacularisation et d'institutionnalisation traversent toutes les productions culturelles basques au début des années quatre-vingt-dix induisant une ouverture voire une dilution de leur portée identitaire dans leur rapport à la basquité. Cependant, cet autre point de bascule ne fait pas pour autant disparaître un *agir ethnique* basque. Si les usages d'une culture retrouvée et étendue perdent en *intensité* il n'en reste pas moins une saillance des attributs culturels basques et la rémanence d'une identité par une conscience plus totalisante d'être basque notamment par rapport aux identités labourdine, bas-navarraise et souletine.

Ainsi, il y a donc bien une complexité du processus de frontièrisation en Iparralde* dont les derniers développements montrent un *commun* culturel toujours plus partagé et étendu mais qui se superpose[2] plus qu'il ne s'oppose à l'appartenance française.

---

[1] Le retour du sujet ou le réenchantement du monde par un religieux plus marqué, des appartenances fluides au moins chez les minorités les plus conscientes et les plus actives sont des traits de la fin du XXème pour Jean-Pierre Rioux, « La question des valeurs », dans Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds, 2005, *op. cit.,* p. 427.

[2] En reprenant les notions de Gregory Bateson on pourrait parler ici de « schismogenèse complémentaire » qui traduit une distance entre deux entités mais dans un rapport asymétrique de dépendance ou d'assistance. Bateson, Gregory, *Vers une écologie de l'esprit* […], 1995, *op.cit*., pp. 99, 145.

Cette superposition identitaire inégale traduit une *provincialité*[1] de la *frontière* basque dans l'espace français mais aussi à travers ce que l'historienne Mona Ozouf appelle la dualité entre universalité idéale et particularités réelles. Néanmoins, la permanence et les reconfigurations de la *frontière* témoignent d'une fluidité des appartenances dans le monde très contemporain et une stratification multiple des identités[2] qui dépassent cette *provincialité*. Les Basques ne proposeraient-ils pas un modèle original qui combine continuité ethnoculturelle et références multiples *:* français et basque voire européen n'excluant ni les besoins de reconnaissance et demandes de communauté ni les phénomènes de hiérarchisation ? Ils montrent en tous les cas l'efficacité du prisme heuristique des pratiques physiques *coutumières* ou *traditionnelles* en tant que vecteurs et indicateurs historiques et culturels.

8. Potentiel heuristique et perspective d'extension de l'objet à de futures recherches.

Notre ambition était de faire des cultures physiques une histoire qui ne soit pas celle des pratiques elles-mêmes mais fondée sur leurs usages. Ainsi, la double subjectivation de la *frontière* - ici les cultures physiques traditionnelles et le Pays basque nord - offrent une focale à l'étude des phénomènes communautaires, mémoriels et identitaires dans la France contemporaine depuis la fin du XIXème siècle. L'enjeu consistait à interroger la place des communautés face à deux formes de *modernité*, une première, « solide », avec la constitution des états-nations et une autre, « liquide », dans laquelle les appartenances apparaissent moins marquées et où cohabitent conservatoires culturels et dispersion des références culturelles et identitaires. Cette seconde *modernité*

[1] Nous définissons la *provincialité* par la reconnaissance d'une singularité ethnoculturelle voire nationale mais indexée à une entité « nationale » plus large qui l'englobe.

[2] Elias, Norbert Elias, *La société des individus*, 2016, *op. cit.*, p. 262.

imposant une culture de masse[1] et un modèle économique universel produit en retour des demandes de communauté face à ce qui est ressenti comme une violence de déracinement.

Nous avons tenté également de répondre aux impératifs interdisciplinaires qu'appelaient de leurs vœux nombre d'historiens à l'instar de Fernand Braudel, Paul Veyne, Marcel Détienne ou Marc Bloch. À notre sens, cette convergence s'applique au champ élargi des sciences humaines et sociales *:* Norbert Elias, Max Weber, Bernard Stiegler, Arjun Appadurai, Michel de Certeau ou Jean Paul Callède n'utilisent-ils pas l'histoire et le récit dans leurs développements sociologiques[2], philosophiques ou anthropologiques comme autant de mises en perspectives et de contextualisations[3] ? Ainsi, le deuxième enjeu qui présidait à la genèse de cette thèse portait sur la possibilité d'articuler les usages des cultures physiques à une réflexion plus épistémologique relative à la construction de l'objet *frontière.* Celui-ci défini par son écologie dans un triple registre énonciatif - psychologique, social, matériel et environnemental - offre un cadre suffisamment précis pour constituer une *méthode* qu'il s'agissait de situer et de faire dialoguer avec le « réel » pour concilier récit et perspective critique scientifique. Nous pensons que son opérativité et son caractère heuristique permettrait de l'appliquer à d'autres *indexicalités* dans une perspective transdisciplinaire[4] voire de construire des comparables[5] lorsque des groupes humains procèdent par *frontière* révélant le couple

---

[1] Certains auteurs parlent d'ère postmoderne qui survalorise un retour de l'individu sur soi et une atomisation des relations sociales. Voir notamment à ce sujet Paul Yonnet dans *Jeux, modes et masses* : *la société française et le moderne, 1945-1985*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1985.

[2] Pierre Bourdieu a également écrit sur le « sens de l'histoire ». Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques* : *sur la théorie de l'action*, 2014, Essais, Paris : Éditions du Seuil, pp.76-78.

[3] Le sociologue Bernard Lahire appelle notamment à penser l'unité des sciences sociales hors de toute perspective structuraliste. Lahire, Bernard, *Monde pluriel penser l'unité des sciences sociales*. Paris : Éditions du Seuil, 2012, p. 57.

[4] Dans deux contributions à des ouvrages collectifs nous avons tenté de développer cette perspective. de la Croix Loïc & *al, «* Les cultures physiques traditionnelles basques et martiniquaises : entre position liminale dans l'enseignement français et dynamique de reculturation en société depuis 1970 », à paraître. de la Croix Loïc, « Histoire contemporaine des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles par les Basques en France depuis la fin du XIX[e] siècle : entre interdisciplinarité et essai d'approche transdisciplinaire », 2018, *op.cit*.

[5] L'historien Marcel Détienne défend l'idée d'un *comparatisme constructif* mais qui nécessite la construction d'objets permettant sa réalisation. Detienne, Marcel, *Comparer l'incomparable*. Paris : Seuil, 2009, p. 44.

mondialité[1]-mondialisation à l'œuvre dans les sociétés contemporaines[2]. Les sources réunies et identifiées ainsi que les réflexions nées de l'épistémologie de l'objet *frontière* ont donc ouvert d'autres perspectives de recherche - notamment comparatistes et sur des terrains différents - pour tenter de valider sur d'autres « terrains » ce modèle et apporter notre écot, modeste mais volontaire, à l'éclairage des *mouvements* du monde.

[1] Édouard Glissant définit la *mondialité* comme l'état de mise en présence des cultures vécu dans le respect du divers. Voir Glissant, Édouard, *La cohée du Lamentin*, 2005.

[2] Et peut-être comprendre les dynamiques négatives ou les replis identitaires de ce début de XXIème siècle thème de l'ouvrage collectif regroupant quinze chercheurs de tous horizons et parmi lesquels Oliver Nachtwey qui interroge directement « *l'individualisation et la modernisation régressive* ». Nachtwey Oliver, « La dé-civilisation. Sur les tendances régressives à l'œuvre » dans Geiselberger, Heinrich, éd., *L'âge de la régression*, 2018, *op. cit.*

GLOSSAIRE

Aberri Eguna : Jour de la patrie.

Abertzale : Patriote basque.

Aintzin Esquiula : « En avant Esquiule ». Association du village d'Esquiule créée pour l'organisation de la Pastorale Madeleine de Jauréguiberry en 2005.

Aintzindariak : Fédération souletine de Danse traditionnelle.

Aintzindariak : Les cinq principaux danseurs d'une Mascarade souletine.

Alava : Province basque située en Espagne.

Atharraztarrak : « Les gens de Tardets ». Société de Pelote de la Ville de Tardets dans la province de Soule créée en 1954.

Atxiki : Faire atxiki consiste à maintenir la pelote dans l'instrument ou la main trop longtemps.

Aurresku : Danse d'honneur exécutée par un soliste.

Basque North Organisation : Association culturelle américaine créée en 1973 dont le but est de promouvoir l'identité culturelle basque.

Basse-Navarre : Province basque située en France.

Begilareak : Groupe de Danse traditionnelle basque situé à Saint-Jean-de-Luz.

Biscaye : Province basque située en Espagne.

Blaid : Spécialités du jeu de Pelote qui se pratiquent contre un fronton.

Borroka : « Bagarre, lutte. »

Bralia : « Branle ». Danse en chaîne en rond et parfois en chaine suivi d'un bal.

Buter à « Pugno » : Frapper la balle par un geste situé au-dessus de l'épaule.

Cancha : surface de jeu pour la pratique de la Pelote.

Cavalcade : parades charivariques dans lesquelles sont théâtralisés des événements du village souvent liés à des adultères ou à des remariages. Depuis le début des années 1990 elle se présente sous la forme d'une démonstration de Danse.

Cesta punta : Modalité la plus spectaculaire et reconnue de la Pelote basque. Elle se pratique avec un grand Chistera.

Chistera : Le Chistera est un gant de cuir prolongé par un panier de forme courbe et allongée, dont l'extrémité arrondie se nomme « Punta «.

Cinta : « ceinture »

Créations : Mot employé dans le champ de la Danse basque qui désigne des productions modernes s'appuyant sur le registre technique « traditionnel «.

Dantzari : « Danseur ». Également le nom d'une Fédération de Danse traditionnelle basque de 1973 à 1993.

Dantzari Eguna : « Le jour du danseur ». Rassemblement annuel des danseuses et danseurs basques des sept provinces.

Dantzari Ttki : Rassemblement annuel des jeunes danseuses et danseurs des trois provinces basques du Nord.

Enbata : mouvement politique autonomiste en Iparralde.

Enbata : mouvement politique nationaliste basque né en Iparralde en 1963 et disspus en 1974.

Enseñari : « Porte-drapeau »

Errejent : Metteur en scène des Pastorales souletines.

Eskiulatars : Habitants du village d'Esquiule.

Esku pilota : Association créée en 2014 qui gère un circuit semi-professionnel de Pelote basque à Main-nue.

Eskualdun fededun : « Basque et croyant «.

Espata-Dantza : « Danse des épées ». Danse d'honneur.

Espata-Dantza : Danse des épées.

Etxe : Maison

Euskal Herria : La terre des Basques ou « patrie basque ». Peut désigner aussi « Le pays de la langue basque »

Euskalduna : Celui qui parle l'Euskara

Euskara : Langue basque

Euzkadi : Communauté basque autonome sur le territoire Espagnol regroupant les provinces d'Alava, de Guipúzcoa et de Biscaye.

Faire « Atxiki » : Temps de conservation trop important de la Pelote dans le Chistera.

Fandango : Variété de danse traditionnelle basque d'origine andalouse.

Frontball : Jeu de pelote à main nue contre un Fronton importé des États-Unis et institutionnalisé en 2008.

Frontis : Fronton

Gaïa : Association basque faisant la promotion des jeux traditionnels ruraux par des démonstrations et des initiations.

Godalet Dantza : « Danse du verre ». Technique exécutée par un danseur expert consistant à réaliser des entrechats au-dessus et sur un verre rempli d'eau.

Guipúzcoa : Province basque située en Espagne.

Hegoalde : Pays basque « espagnol » ou sud.

Herri Kirolak : « Jeux du Pays ». Fédération des Jeux ruraux d'Iparralde créée en 1991.

Ikaspilota : Association pour la promotion de la Pelote dans les Ikastola.

Ikastola : Établissements scolaires bilingues.

Ikuriña : Drapeau basque.

Iparralde : Pays basque « français » ou nord.

Jaï-Alaï : Type de fronton avec un long Mur à gauche utilisé pour la spécialité de Cesta Punta.

Jauzien Eguna : « Jour du Saut ». Rassemblement de Danses souletines depuis 1995.

Korrika : Course annuelle organisée par A.E.K en faveur de l'Euskara qui se déroule à travers tout le Pays basque.

Labourd : Province basque située en France

Lapurtarrak : Association pour la promotion et la sauvegarde de la Danse basque et du folklore labourdin créé en 1981 par Pierre Betelu et Thierry Truffaut.

Lauburu : Croix basque à quatre pans.

Laxoa : Jeu très ancien ayant fait la transition entre la « longue Paume » et le Rebot

Luzean : Nom du club de Pelote de Saint-Jean-de-Luz

Makhila : Bâton de marche devenu un des symboles du Pays basque.

Manex ou Manech : « étrangers » en souletin qui désigne aussi les habitants des autres provinces basques.

Maniste : joueur de Pelote dans la spécialité à « Main-nue »

Moneinak : Variété de Sauts basques.

Mur à gauche : espace de pratique couvert de la Pelote basque composé d'un Fronton, d'une Cancha et d'un mur latéral. On y pratique notamment la spécialité de Cesta punta et on le retrouve principalement au Pays basque espagnol.

Mutxiko : Danse des garçons

Mutxiko Eguna : « Le jour des garçons ». Journée de rassemblement de danseurs autour des « sauts basques «.

Navarre : Province basque située sur le territoire espagnol.

Orai Bat : Groupe de danse traditionnelle situé à Bayonne

Palenka : Jeu de lancer de javelot.

Pasaka : modalité ancienne du jeu de la pelote jouée en Trinquet. Elle fait le lien entre la Courte Paume et le jeu de Pelote dans une aire fermée.

Pilota : Nom de la revue officielle de la Fédération française de Pelote basque créée en 1970.

Pilotari : joueur de Pelote basque.

Pilotarien Biltzarra : Association d'anciens pilotari créée en 1957.

Pilotazain : « Les racines de la Pelote ». Association pour la défense des modalités « traditionnelles » de la Pelote basque créée en 2005.

Pilotazale : Militant et défenseur de la Pelote basque.

Place libre : Aire de jeu du Jeu de Pelote basques située en plein-air avec une Cancha* et un Fronton.

Plaza Gizon : Attitude de loyauté d'un pilotari

Primaka : Formes de concours individuels de Danse souletine qui avaient cours jusque dans les années soixante-dix en Soule.

Rebot : modalité ancienne du jeu de Pelote. Elle fait le lien entre la Longue Paume et le la Pelote basque en « Place libre «.

Sauts basque : Suite de pas de danse traditionnelle basque.

Soka tira : « Tir à la corde ». Une des modalités des jeux de Force basque.

Soropil : Espace généralement engazonné dans les campagnes basques sur lequel des variantes du jeu de Longue paume étaient pratiquées.

Soule : Province basque située en France.

Sü Azia : Association culturelle souletine créée en 1979 dont la vocation est de retrouver, sauvegarder et de faire revivre des coutumes de la province de Soule.

Tacos : Protections des mains pour la spécialité à Main nue.

Ttoro : Soupe de pêcheurs de la côte basque. Une fête du « Ttoro » est organisée à Saint-Jean-de-Luz depuis les années soixante-dix avec concours culinaire, défilé folklorique et spectacles de Danses traditionnelles.

Txalaparta : Instruments de percussions traditionnels basque.

Udaberria Dantzan : « Danse de printemps. ». Fête organisée par le groupe de Danse Begilareak et réunissant les sept provinces basques.

Xare : Raquette argentine. Une des spécialités du jeu de Pelote.

Xiberoko Zohardia : Fédération de danse traditionnelle souletine.

Yoko Garbi : spécialité de Pelote basque se jouant avec un Chistera.

Zamalzain : « Homme-cheval ». Centaure dans la Danse traditionnelle basque qui fait partie des cinq danseurs principaux d'une Mascarade souletine.

Zazpi Jauzi : « Sept sauts ». Danse traditionnelle basque.

Zipota : « Chausson ».

TABLE DES ABREVIATIONS

A.E.K : « Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea ». Fédération des associations de cours de Basque et d'alphabétisation en Euskara pour adultes.

E.D.B *:* Euskal Dantzarien Biltzarra. Fédération de Danse traditionelle Basque d'Iparralde qui deviendra IDB* en 1993.

E.H.P.K *:* « Euskal Herriko Pilotarien Kordinazio ». Association de défense de la pelote basque. Dissoute aujourd'hui.

E.K.E *:* Acronyme basque désignant l'Institut culturel basque*.

E.M.A *:* « Esker Mugivendu Abertzale ». Mouvement autonomiste basque d'Iparralde

E.T.A *:* « Euskadi Ta Askatasuna » *:* « Pays basque et liberté ». Nom de l'organisation politique indépendantiste révolutionnaire créée en 1959.

F.F.P.B *:* Fédération française de Pelote basque.

F.I.P.B *:* Fédération internationale de Pelote basque.

G.R.A.V.N.I *:* Tournoi de Pelote interprovinces rassemblant les provinces du Guipúzcoa, Alava, Rioja, Biscaye, Navarre et Iparralde.

H.K.B *:* " Herri Kirolari Bai ". « Oui aux jeux de tradition basque ». Club de Force basque de la ville d'Urrugne.

I.C.B *:* Institut culturel basque créé en 1990.

I.D.B *:* « Iparradelko Dantzarien Biltzarra ». Fédération de danse traditionnelle du Pays basque nord

O.R.T.F *:* Office de radiodiffusion-télévision française créé en 1964.

T.W.I.F: « Tug of war international Federation ». Fédération internationale de Tir à la corde créée en 1960.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS 2

RESUME 3

ABSTRACT 4

AVERTISSEMENTS 6

SOMMAIRE 7

INTRODUCTION 16

1. HISTORICITE, ECOLOGIE ET ENJEUX DE LA *FRONTIERE*. 17

2. LE CHOIX DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES : UN PRISME A L'ETUDE DES IDENTITES COMMUNAUTAIRES ET AUX PROCESSUS GLOBAUX DE FRONTIERISATION. 22

2.1. « L'identité », une notion à décliner. 23

2.2. Une histoire des usages des pratiques physiques corrélée à des perspectives globales. 26

3. L'EXIGENCE INTERDISCIPLINAIRE A L'ETUDE DE LA FRONTIERE DANS LE CHAMP DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES. 28

4. LA *FRONTIERE* ET SON ECOLOGIE COMME OBJET D'ETUDE. LE CAS REGIONAL BASQUE ET LES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES DANS L'ESPACE FRANÇAIS : UN REVELATEUR DES PROCESSUS DYNAMIQUES D'HOMOGENEISATION ET D'HETEROGENEISATION DANS LE TEMPS ?31

5. LA *FRONTIERE :* DEFINITION, CRITERISATION ET POTENTIEL HEURISTIQUE. 35

6. EXPOSE DE LA METHODE. 38

7. ANNONCE DE PLAN. 40

PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE, METHODOLOGIE ET JUSTIFICATION DE L'OBJET DE RECHERCHE. 42

CHAPITRE 1 : ÉTAT DE L'ART DES USAGES IDENTITAIRES DU SPORT, DES DANSES ET JEUX TRADITIONNELS EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES. 43

1. LES CULTURES PHYSIQUES COMME RESSOURCES IDENTITAIRES. 44

1.1. Des usages révélateurs des mutations sociétales dans le temps. 44

1.2. Circonscription des champs dédiés..... 46

2. LE DOMAINE DES ETUDES COLONIALES, POSTCOLONIALES ET DE L'ETHNICITE DE LA SOCIETE FRANÇAISE : ETAT DU SAVOIR. 47

2.1. Les cultures physiques reflets et vectrices d'une domination coloniale et d'une acculturation sportive. 47

2.2. Postcolonialisme, ethnicité et hybridation des cultures physiques face à la production des identités contemporaines. 52

3. LES LIENS ENTRE SPORT, PROJETS POLITIQUES ET IDEOLOGIES. 57

3.1. Nationalisme et idéologies *:* un usage identitaire à grande échelle du sport. 57

3.2. Sport et religion. 60

4. LE DOMAINE DES ETUDES REGIONALES : ETAT DU SAVOIR. 61

4.1. Consonance des identités sportives et des identités régionales. 61

4.2. Patrimonialisation, revivalisme et identification communautaire des cultures physiques traditionnelles régionales. 63

4.3. Cas régional et démarches comparatistes. 65

5. CONSTAT ET PERSPECTIVES 66

CHAPITRE 2 : FABRIQUE GENERALE ET HISTORIQUE DE LA *FRONTIERE* 68

1. LA DEMANDE DE RECONNAISSANCE ET D'UNIVERSALISATION : DES MOTEURS HISTORIQUES CONTEMPORAINS. 69

1.1. Introduction à une fabrique générale de *frontières*. 69

1.2. Rôle des « communautés » et des « demandes de communautés » dans une fabrique générale de *frontière.* 71

2. LE PROCESSUS UNIFICATEUR PLURISECULAIRE FRANÇAIS : CONSTITUTION PROGRESSIVE D'UNE *FRONTIERE* NATIONALE ? 73

2.1. La construction « nationale » : une histoire ancienne et très contemporaine. 73

2.2. Un maillage administratif au service d'une centralisation nationale et étatique. 76

2.3. Le rôle de la « citoyenneté » et de la mobilisation culturelle dans le processus de construction d'une « communauté nationale ». 77

3. LE PROCESSUS DE MODERNISATION DES SOCIETES ET SES EFFETS SUR LES CULTURES PHYSIQUES COUTUMIERES. 80

3.1. Le poids de la *modernité* sur la diversité culturelle. 80

3.2. L'avènement et la surreprésentation du sport moderne *:* une acculturation mondiale..... 83

4. LA « REGION » : INVENTION ET RECONFIGURATION D'UNE ENTITE SUBSIDIAIRE. 86

4.1. Une réalité régionale et des reconnaissances complexes..... 86

4.2. Extension de la définition de la région par le processus de frontièrisation. Entre nation et communauté d'histoire et de culture. 88

4.3. Expression identitaire « régionale » et altérité culturelle. 91

4.3.1. *Frontière* « nationale » française et persistance culturelle et identitaire régionale. ... 91

4.3.2. Rôle de la culture dans la reconnaissance et la conscience d'un lien collectif régional. 93

4.3.3. Patrimoine culturel et *tradition*, ferments d'une communauté régionale. 96

5. CULTURES PHYSIQUES ET IDENTITE CULTURELLE DANS LA FABRIQUE DE *FRONTIERE*..... 99

5.1. L'énonciation de la *frontière* dans les cultures physiques traditionnelles et dans une « ethnomotricité » régionale. 99

5.2. Culture et cultures physiques. 101

5.3. Fonction idéologique des cultures physiques et ancrage dans les sociétés d'appartenance. 104

5.4. Le rôle des cultures physiques traditionnelles dans l'altérité régionale dans et face à l'homogénéisation culturelle planétaire. 106

5.5. Résistance, hybridation et affirmation culturelle régionale *:* un phénomène mondial..... 108

5.6. L'expression moderne de la tradition dans les cultures physiques « régionales » *:* une autre forme d'hybridation. 110

CHAPITRE 3 : LA *FRONTIERE*, OBJET D'HISTOIRE SOCIOCULTURELLE 113

1. CIRCONSCRIRE LA *FRONTIERE.* 114

2. CRITERISATION DE LA *FRONTIERE.*..... 117

2.1. L'indexicalité de la *frontière* 117

2.2. La matérialité de la *frontière*..... 117

2.3. L'attraction de la *frontière*..... 120

2.4. *L'épaisseur*, orientation et signification de la *frontière*. 121

2.4.1. Épaisseur et usages en *valeur*. 122

2.4.2. Épaisseur et usages en *coutume*. 122

2.4.3. Épaisseur et usages en *finalités*..... 123

2.4.4. *Épaisseur* et actions « affectives » 125

2.5. *Épaisseur* et double face de la *frontière*..... 126

2.6. Labilité de la *frontière :* entre porosité et intensité. 127

3. DEFINITION DE LA *FRONTIERE*. 129

CHAPITRE 4 : CHOIX EPISTEMOLOGIQUE ET TERRITORIAL, METHODE ET PROBLEMATIQUE. 130

1. PROBLEMATISATION ET METHODOLOGIE. 131

1.1. Problématique générale et enjeu méthodologique. 131

1.2. La *frontière* comme « partage » : entre processus dynamique et catégorisation sociale. 132

1.3. Choix d'une histoire ouverte. 134

1.4. *Frontière* et interdisciplinarité. 136

1.5. L'éclairage des théories anthropologiques et sociologiques de l'ethnicité. 140

1.6. Opérativité générale de la *frontière* 143

1.7. Repérage des marqueurs d'un usage communautaire d'une culture. 144

1.8. Le nécessaire découpage par items. 146

2. IDENTITE CULTURELLE ET INDEXICALITE REGIONALE DE LA *FRONTIERE*. LE CHOIX DU PAYS BASQUE ET DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES. 147

2.1. Pays Basque, Iparralde et Euskal-Herria. 147

2.2. Choix et fonction des cultures physiques basques. 149

2.2.1. Cultures physiques « traditionnelles » et lien ethnoculturel basque. 149

2.2.2. Choix et fonctions des cultures physiques basques : Force basque, Danses traditionnelles et Pelote basque. 150

3. PRESENTATION DES SOURCES ET MISE EN PERSPECTIVE. 151

3.1. Circonscription et démarche générale d'utilisation des sources. 151

3.2. Détails des sources exploitées. 154

3.3. Classement et utilisation des sources et du corpus. 160

3.4. Limites et avertissements. 162

DEUXIEME PARTIE CAS D'ETUDE SUR LES USAGES IDENTITAIRES DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES AU PAYS BASQUE DANS L'ESPACE FRANÇAIS DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 166

CHAPITRE 1 : *INDEXICALITE* BASQUE DE LA *FRONTIERE* DANS L'ESPACE FRANÇAIS 167

1. LOCALISATION, DIVISIONS ET RATTACHEMENTS DU PAYS BASQUE. 168

1.1. Une construction ancienne et progressive de *frontière*s et de juridictions composites. 172

1.2. Lutte d'influence franco-espagnole et premières identifications. 173

2. LA FIXATION « NATIONALE » D'UNE ALTERITE A PARTIR DE LA FIN DU XIXEME SIECLE. .. 175

2.1. *Modernité* et expressions nationalistes de la *frontière* basque. 175

2.2. Internationalisation et densification de la cause politique et nationaliste basque à partir des années trente. 182

2.3. La prégnance du *culturel* dans l'expression en *valeur* du processus de frontièrisation au Pays basque français. 183

3. FABRICATION D'UNE EXOMEMOIRE. LE PAYS BASQUE INVENTE ET CATEGORISE PAR LES « AUTRES » DEPUIS LA FIN DU XIXE SIECLE. 186

3.1. L'exotisme régional ou le rôle du tourisme dans la diffusion d'une altérité culturelle et ethnique. 186

3.1.1. Fonction du roman dans la diffusion d'une basquité et de l'importance donnée aux cultures physiques traditionnelles basques. Focus sur « Ramuntcho » du romancier français Pierre Loti en 1897. 188

3.1.2. La bande dessinée comme représentation régionale et essentialisée du Pays basque au début du XXème siècle. La région entre subsumption et identification. 193

3.1.3. Le rôle de la télévision dans l'attribution catégorielle externe. Le cas des documentaires sur le Pays basque du cinéaste américain Orson Welles en 1955. 200

3.2. Le regard allochtone et scientifique sur les Basques et le Pays basque. 203

3.2.1. Les scientifiques français : l'autre regard allochtone 208

3.2.2. Inscription de la Pelote dans le giron des « sports modernes » et typification basque 214

CHAPITRE 2 : LA *MATERIALITE :* L'EXPRESSION CONCRETE DE LA *FRONTIERE* ANALYSEE AU PRISME DES USAGES EN *COUTUME* DES CULTURES PHYSIQUES BASQUES. 218

1. PRESENCE ET IDENTIFICATION DE LA *FRONTIERE* PAR USAGES EN *COUTUME* D'UNE CULTURE MATERIELLE. 219

Une matérialité physique et sportive basque *:* l'expression *technique* et interne de la *frontière*. Fonction mémorielle, choix des pratiques et localités étudiées. 221

2. LE CHAMP DE LA DANSE TRADITIONNELLE BASQUE ET SES CONTEXTES D'EXPRESSIONS SINGULIERS DANS LE PERIMETRE COMMUNAUTAIRE. 222

2.1. Les « Sauts basques » et les fêtes *:* des techniques dansées en tant que *partage* lors des rassemblements communautaires. 223

2.1.1. Les fêtes et événements ritualisés et coutumiers des Danses traditionnelles basques. 227

2.1.2. Mascarades et Pastorales *:* la singularité coutumière souletine. 231

2.1.3. Les Pastorales souletines. 236

2.2. Les réseaux fédéraux, les groupes de Danse et les événements comme supports actifs des usages en *coutume* depuis la fin du XIXème siècle au Pays basque français. 238

2.2.1. Le groupe de Danse « Begilareak » de Saint-Jean-de-Luz depuis 1935. 240

2.2.2. La fédéralisation, un support des usages en coutume de la Danse basque 244

3. L'EMPREINTE ASSOCIATIVE, SPATIALE ET TECHNIQUE DE LA *FRONTIERE* PAR USAGES COUTUMIERS DE LA PELOTE BASQUE. 251

3.1. Individuation collective et « basquisation » du jeu de Pelote. Constitution d'une singularité instrumentale et communautaire. 251

Du Jeu de « paume » à la Pelote « basque » entre la fin du XIXème siècle et le premier quart du XXème siècle 251

3.2. Visibilité singulière et hétérogénéité des *espaces* de jeux de Pelote basque. 255

3.3. *Frontière* par diversité des modalités de Jeux de Pelote basque et leur singularité matérielle. 258

3.4. L'implantation *locale* et coutumière de la Pelote basque. Variété et densité de ses réseaux de transmission. 267

3.4.1. Les « défis » et les pratiques informelles. 271

3.4.2. Le rôle de la religion dans les usages en coutume de la Pelote. 274

3.4.3. Le processus de fédéralisation *:* un vecteur de diffusion et de perpétuation de la Pelote coutumière au Pays basque. 276

3.4.4. Le Comité régional de Pelote du Pays basque français 279

3.5. Localisation des usages en *coutume* de la Pelote et diffusion « nationale » et internationale .. 283

4. DES JEUX RURAUX A LA COMPETITION *:* TRAJECTOIRE DES USAGES LUDIQUES ET COUTUMIERS DE LA « FORCE BASQUE » EN IPARRALDE*. 291

4.1. Les jeux de *force,* témoignage et continuité du rapport singulier des Basques à la ruralité. 291

4.2. Déclinaison des jeux coutumiers de « Force basque » 294

4.2.1. Les jeux de « levers » 295

4.2.2. Les épreuves de « jets » 295

4.2.3. Les jeux de « transport » et de « ramassage »..... 296

4.2.4. La confrontation aux éléments naturels *:* les épreuves de « bûcheronnage- fauchage » 296

4.2.5. Les jeux collectifs de « tir à la corde »..... 297

4.3. Définition et essai de typologie chronologique de la *force* à travers les Jeux basques. 297

4.4. Les modes d'expression de la « Force basque » *:* entre défis, spectacle festif et compétition sportive depuis la fin du XIXème siècle. 301

4.4.1. Une pluralité de contextes et de lieux d'expression. 301

4.4.2. Une fédéralisation et une visibilité internationale des jeux de « Force basque » depuis 1987. 303

CHAPITRE 3 : USAGES EN *VALEUR* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES BASQUES DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE DANS L'ESPACE FRANÇAIS.....306

1. LES USAGES EN *VALEUR* DE LA *FRONTIERE* BASQUE *:* ENTRE IDENTIFICATION COMMUNAUTAIRE ET MARQUEURS D'UNE IDENTITE CULTURELLE REGIONALE. 307

2. *PUBLICISATION* ET MISE EN SCENE DE LA *TRADITION* A TRAVERS LES CULTURES PHYSIQUES BASQUES DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 310

2.1. Participation et appropriation du public basque des éléments du répertoire *traditionnel* dansé depuis les années soixante-dix. 313

2.2. La Korrika*, une course à pied en *valeur* qui délimite le Pays basque depuis 1980 316

2.3. L'exposition d'un Pays basque unifié et de son patrimoine joué et dansé à travers les rassemblements fédéraux depuis 1921. 317

3. LE REVIVALISME DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES VECTEUR DE LA PERSISTANCE D'UNE SINGULARITE TECHNIQUE ET ETHNIQUE DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 320

3.1. Les dispositifs *rétentionnels* en *valeur* dans les clubs de Pelote basque depuis le premier quart du XXème siècle en Iparralde..... 320

3.2. Le regard et l'engagement allochtone dans le maintien de la singularité *ethnique* de la Pelote basque. Le cas des dirigeants et joueurs du club de Pelote basque d'Hossegor dans les Landes. 325

3.3. La mise en valeur et la « défense » d'une Pelote *traditionnelle* et ethnicisée. 327

3.4. Réactions « face » aux transformations techniques et aux influences extérieures..... 329

3.5. Continuité des démarches en *valeur* des acteurs de la Danse traditionnelle basque pour maintenir et réactiver le patrimoine technique depuis les années soixante. 332

Les Mascarades et Pastorales, expression renouvelée de l'usage identitaire de la culture souletine et basque. 336

3.6. La « Lutte » basque, expression en *valeur* d'une *tradition inventée* depuis 2007. 340

4. LE ROLE DE L'EXPRESSION MILITANTE ET POLITIQUE DE LA *BASQUITE* DANS LA *FRONTIERE* A TRAVERS LES CULTURES PHYSIQUES *TRADITIONNELLES*. 344

4.1. L'usage en *valeur* de la langue et le rôle de l'école dans l'ethnicité des cultures physiques basques depuis 1969. 344

Le rôle de l'école dans le processus de *frontièrisation* en *valeur*. 347

4.2. La place de la Danse traditionnelle dans l'expression d'une *basquité* militante. 349

4.2.1. L'influence des basques espagnols dans la prise de conscience d'une *basquité* en Iparralde depuis la guerre civile Espagnole..... 349

4.2.2. Une fédéralisation ethnicisée de la Danse traditionnelle depuis 1965. 353

4.3. L'ethnicité en *valeur* de la Fédération de Pelote basque et du Comité régional du Pays basque depuis 1921. 357

La continuation de l'enjeu identitaire au sein de la Fédération française de Pelote basque depuis sa création en 1921..... 363

4.4. L'expressivité associative et militante des cultures physiques basques depuis 1935. 370

4.4.1. La continuité du dynamisme associatif, symbolique et militant de la Pelote basque. 370

4.4.2. L'engagement associatif militant dans la Pelote basque *:* « Pilotazain » ou « Les racines de la Pelote » 373

4.4.3. La conservation militante d'une *mémoire ethnique.* Le cas de l'association de Danse traditionnelle Begilareak de Saint-Jean-de-Luz depuis 1935..... 375

4.4.4. Le rôle récent de la « Force basque » dans l'expression d'un Pays basque unifié depuis 1987. 381

***5.* ASYMETRIES DES *LOCALITES*, BASQUITE DELOCALISEE ET USAGE EN *VALEUR* DES CULTURES PHYSIQUES *TRADITIONNELLES*. 385**

5.1. La défense d'une *basquité* dans les communautés dé-*localisées*. 385

5.2. Superposition identitaire et perspective *locale* dans le processus de *frontièrisation* en valeur. 389

6. SYNTHESE GENERALE SUR LES USAGES EN *VALEUR* ET LEUR INFLUENCE SUR LA *FRONTIERE*. 395

CHAPITRE 4 : USAGES EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES EN IPARRALDE* DEPUIS LA FIN DU XIXEME SIECLE. 397

1. DES PROJECTIONS EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES ET SPORTIVES BASQUES. 398

2. LA PELOTE BASQUE, LES AMBITIONS SPORTIVES ET UNIVERSELLES D'UNE PRATIQUE PHYSIQUE REGIONALE ET COUTUMIERE DEPUIS 1921. 403

2.1. Le processus de fédéralisation *:* une structuration nationale et internationale favorable à un détachement de l'empreinte ethnoculturelle ? 403

2.1.1. Le rôle de la Fédération française de Pelote basque (F.F.P.B) dans les usages en *finalité* de la Pelote par *sportification* depuis 1921. 403

2.1.2. Une Pelote de vocation fédérale internationale depuis 1930. 413

2.2. L'autonomisation sportive et la structuration des modes de transmission des pratiques en *coutume* de la Pelote basque depuis 1921 418

2.2.1. La sélection, la concurrence des spécialités et les transformations des espaces et du matériel comme indicateurs d'une Pelote *moderne*. 422

2.2.2. Cesta Punta et Frontball *:* des versions sportives et *délocalisées* de la Pelote depuis les années cinquante. 428

2.3. Le rôle de l'école dans le processus de normalisation de la Pelote basque depuis les années soixante-dix. 434

3. LES USAGES EN FINALITES DE LA DANSE TRADITIONNELLE BASQUE DEPUIS LE PREMIER QUART DU XXEME SIECLE *:* ENTRE *SPORTIFICATION* ET FOLKLORISATION. 440

3.1. Le processus de fédéralisation et la reconnaissance partielle ou totale des institutions comme agent d'uniformisation culturelle et « française » depuis 1965. 440

3.2. Vers une *sportification* et une normalisation de la Danse traditionnelle basque depuis l'entre-deux-guerres. Le glissement vers la Danse contemporaine ? 448

3.2.1. Les « créations », hybridation de la Danse traditionnelle et de la Danse contemporaine. 452

3.2.2. Rationalisation des modes de transmission et massification de la Danse traditionnelle. 458

3.2.3. Normalisation de la Danse traditionnelle par « ouverture » aux femmes depuis les années cinquante. 463

4. LES JEUX TRADITIONNELS DE « FORCE BASQUE », ENTRE INSTITUTIONNALISATION ET VOLONTE DE RECONNAISSANCE SPORTIVE DEPUIS 1951. 465

Fédéralisation et *sportification* de la « Force basque ». 469

5. SYNTHESE GENERALE SUR LES USAGES EN *FINALITE* DES CULTURES PHYSIQUES ET LEUR INFLUENCE SUR LA *FRONTIERE*. 474

CHAPITRE 5 : LA *LABILITE* DE LA *FRONTIERE* PAR RECONFIGURATION DE SES COMPOSANTES AU PAYS BASQUE DEPUIS LA FIN DU XIXE SIECLE DANS L'ESPACE FRANÇAIS 476

1. DE LA FIN DU XIXEME SIECLE JUSQU'AUX ANNEES CINQUANTE : L'EXPRESSION COUTUMIERE D'UNE *BASQUITE* ET SON ROLE EN TANT QUE SUPPORT DE L'AFFIRMATION D'UN PAYS BASQUE « NATIONAL » FACE A L'ACCULTURATION FRANÇAISE. 478

1.1. Empreinte coutumière d'une singularité culturelle et endo- et exocatégorisation de la *basquité*. 478

1.1.1. Une *frontière* par préservation des espaces et des pratiques coutumières. 478

1.1.2. Endo-, exo-catégorisation et identification du Pays basque 480

1.2. Le début d'une tension sur la *frontière* par acculturation française et universalisme culturel. 485

1.2.1. Acculturation « française » et diminution de l'*intensité* de la *frontière* basque. 485

1.2.2. *Modernité* versus basquité ? L'influence d'une culture de masse sur l'empreinte ethnoculturelle basque. 491

1.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* entre la fin du XIXème siècle et le début des années soixante. 494

2. DES ANNEES SOIXANTE AUX ANNEES QUATRE-VINGT-DIX : INTENSIFICATION ET EXPANSION DE LA *FRONTIERE*. 497

2.1. Une *frontière* plus *épaisse* par l'affirmation en *valeur* des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles basques. 497

2.1.1. Un réveil culturel et identitaire *:* énonciation en *valeur* de la *frontière.* 499

2.1.2. Fixation des techniques jouées et dansées basques par *grammatisation*. 504

2.1.3. Afficher, réimplanter et exporter la basquité par l'intermédiaire des culture physiques. 507

2.2. Pondération de la *frontière* par des ruptures en termes de transmission, de spectacularisation et de rationalisation. 511

2.2.1. Rationalisation et institutionnalisation des cultures physiques basques 512

2.2.2. *Sportification* des cultures physiques basques *:* autonomisation et détachement de leur écosystème 514

2.2.3. Massification et tourisme *:* indicateurs d'une *modernité* des pratiques physiques traditionnelles. 516

2.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années soixante aux années quatre-vingt-dix. 517

3. DES ANNEES QUATRE-VINGT-DIX A NOS JOURS *:* ENTRE PERENNITE DE LA *FRONTIERE* ET SUPERPOSITION IDENTITAIRE BASQUE ET FRANÇAISE. 520

3.1. Vers une normalisation culturelle par une reconnaissance institutionnelle élargie des cultures physiques traditionnelles basques. 521

3.1.1. Homogénéisation des cultures physiques basques et de leurs espaces par codification et standardisation. 524

3.1.2. Développement de nouvelles formes de pratiques au service d'une spectacularisation et de l'adoption de modèles sportifs universaux. 527

3.1.3. Tension sur la basquité par universalisation et délocalisation des cultures physiques traditionnelles basques 529

3.2. Persistance de la *frontière* par maintien d'un agir ethnique et d'une visibilité toujours plus étendue de la basquité depuis la fin du XXème siècle. 534

3.2.1. Dynamisme et extension du maillage associatif et la continuation de son expression en *valeur*. 534

3.2.2. Persistance des *communalisations* par l'investissement en *valeur* des acteurs basques. 536

3.2.3. Ancrage de la *frontière* par le développement de dispositifs *rétentionnels* en *valeur*. 539

3.2.4. Maintien de l'écologie psychologique et spatiale de la *frontière* par interrelations associatives et provinciales et *publicisation* d'une basquité *traditionnelle* 541

3.2.5. Reconfiguration et extension de la basquité par sa délocalisation. 544

3.3. Synthèse sur la *labilité* de la *frontière* du début des années quatre-vingt-dix à nos jours. 545

CONCLUSION 548

1. RAPPEL SUR LES ENJEUX EPISTEMOLOGIQUES ET DISCIPLINAIRES. LA *FRONTIERE*, UN OUTIL HEURISTIQUE POUR L'ETUDE DES IDENTITES DANS LE MONDE CONTEMPORAIN PERÇUES A TRAVERS LE CAS « REGIONAL » ET LES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES 549

2. LA NATURE OPERATOIRE ET METHODOLOGIQUE DU PROCESSUS DE FRONTIERISATION DANS LE TEMPS. 551

3. CONCRETION DE LA *FRONTIERE* ET OPERATIVITE DE SES COMPOSANTES PAR LE CHOIX DES CULTURES PHYSIQUES ET DU CAS REGIONAL FACE ET DANS DES PROCESSUS ACCULTURATEURS. 553

4. L'INTERET D'INCARNER LA *FRONTIERE* DANS LE TEMPS AU PAYS BASQUE DANS L'ESPACE FRANÇAIS ET PAR LE BIAIS DES CULTURES PHYSIQUES TRADITIONNELLES BASQUES. 556

5. DYNAMIQUE ET ECOLOGIE DE LA *FRONTIERE* DANS LES PROCESSUS MEMORIELS ET LA MOBILISATION CULTURELLE AU PAYS BASQUE NORD. 558

6. REPERER ET VALIDER LA CONSISTANCE DE LA *FRONTIERE* EN IPARRALDE* EN EVITANT TOUTE CATEGORISATION FORMELLE DANS LA DUREE PAR SA *LABILITE*. 560

7. INSCRIPTION DE LA *FRONTIERE* DANS LE TEMPS. 563

8. POTENTIEL HEURISTIQUE ET PERSPECTIVE D'EXTENSION DE L'OBJET A DE FUTURES RECHERCHES. 565

GLOSSAIRE 568
TABLE DES ABREVIATIONS 573
TABLE DES MATIERES 574
TABLES DES ILLUSTRATIONS 586

1. FIGURES 586

2. TABLEAUX 588

BIBLIOGRAPHIE GENERALE 589

BIBLIOGRAPHIE 590
FONDS D'ARCHIVES CONSULTES 614
JOURNAUX REGIONAUX, REVUE FEDERALE DE LA FFPB* ET REVUE EP.S 615
WEBOGRAPHIE 617
LISTE DES ENTRETIENS 620

3. ENTRETIENS REALISES 620

4. TEMOIGNAGES ISSUS D'ARCHIVES DE PRESSE 623

5. AUTRES ENTRETIENS UTILISES. 623

TABLES DES ILLUSTRATIONS

1. Figures

FIGURE 1 : CARTE EXTRAITE DE L'OUVRAGE COLLECTIF DIRIGE PAR ANDRE GABASTOU. GABASTOU, ANDRE, ED. NATIONS BASQUES : PEUPLE MYTHIQUE, AVENTURE UNIVERSELLE, AUTREMENT SERIE MONDE, H.S., 75. PARIS : ÉD. AUTREMENT, 1994, P. 228. 169

FIGURE 2 : LOCALISATION DES TROIS PROVINCES BASQUES OU « IPARRALDE » DANS L'ESPACE FRANÇAIS 171

FIGURE 3 : LE DRAPEAU BASQUE, L' « IKURRIÑA » CREE PAR SABINO ARANA GOIRI ET SON FRERE LUIS EN 1894. 179

FIGURE 4 : SYMBOLISATION DE LA REUNIFICATION DES 7 PROVINCES. FIGURE EXTRAITE DE L'OUVRAGE D'EUGENE GOYHENECHE : LE PAYS BASQUE : SOULE, LABOURD, BASSE-NAVARRE. PAU : SOCIETE NOUVELLE D'EDITIONS REGIONALES ET DE DIFFUSIONS, 1979. 180

FIGURE 5 : CARTE EXTRAITE DE L'OUVRAGE DE JEAN MICHEL GUILCHER, LA TRADITION DE DANSE EN BEARN ET PAYS BASQUE FRANÇAIS. PARIS : ÉD. DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME, 1984. P 416 228

FIGURE 6 : REPARTITION DES GROUPES DE DANSE BASQUE EN IPARRALDE EN 2019 248

FIGURE 7 : LES « NOIRS ». MASCARADE DE MUSCULDY. FEVRIER 2017. CREDITS PHOTO LOÏC DE LA CROIX. 249

FIGURE 8 : AINTZINDARIAK* ET ZAMALZAIN*. DANSEUSE SOULETINE. MASCARADE DE MUSCULDY. FEVRIER 2017. CREDITS PHOTO : LOÏC DE LA CROIX. 250

FIGURE 9 : REPARTITION DES CLUBS DE PELOTE BASQUE EN IPARRALDE* EN 2019 287

FIGURE 10 : REPARTITION DES LICENCIES EN CLUBS EN FRANCE METROPOLITAINE. CARTES EXTRAITES DE LA REVUE SUD-OUEST EUROPEEN. CALLEDE JEAN PAUL, « LA PELOTE BASQUE COMME TRAIT CULTUREL D'UNE " EUROPE DU SUD ", N° 13, 2002, PP. : 41-49, P. 43 288

FIGURE 11 : LES INFRASTRUCTURES SPORTIVES EN PELOTE BASQUE. CARTES EXTRAITES DE LA REVUE SUD-OUEST EUROPEEN. CALLEDE JEAN PAUL, « LA PELOTE BASQUE COMME TRAIT CULTUREL D'UNE " EUROPE DU SUD ", N° 13, 2002, PP. 43-49, P. 43 289

FIGURE 12 : LA DIFFUSION DE LA PELOTE BASQUE DANS LE MONDE EN 1948. CARTE TIREE DES ARCHIVES DE LA FEDERATION FRANÇAISE DE PELOTE BASQUE. ARCHIVES DEPARTEMENTALES DES PYRENEES ATLANTIQUES, COTE 83 J 110. 290

FIGURE 13 : REPARTITION DES ASSOCIATIONS DE « FORCE BASQUE » EN IPARRALDE* EN 2019 305

FIGURE 14 : CARTE DE L'ITINERANCE DE L'EXPOSITION « SOKA ». CAPTURE D'ECRAN DU SITE INTERNET DE L'INSTITUT CULTUREL BASQUE : HTTPS : //WWW.EKE.EUS/FR/INSTITUT-CULTUREL-BASQUE 335

FIGURE 15 : « BORROKA » : LA LUTTE BASQUE. PHOTO EXTRAITE DU JOURNAL SUD-OUEST DU 04 JUILLET 2012 343

FIGURE 16 : DEMONSTRATION ORGANISEE PAR L'ASSOCIATION « BORROKA » AUX FETES DE BAYONNE EN 2011. CREDIT PHOTO : ASSOCIATION « BORROKA »..... 343

FIGURE 17 : LOGO DU COMITE TERRITORIAL DU PAYS BASQUE DE PELOTE BASQUE EN 2019 345

FIGURE 18 : SIEGE DU GROUPE DE DANSE ORAÏ-BAT A BAYONNE. CREDIT PHOTO : LOÏC DE LA CROIX. . 352

FIGURE 19 : AFFICHE DES PREMIERS CHAMPIONNATS « MONDIAUX » A MAIN NUE ORGANISES PAR LA FEDERATION INTERNATIONALE DE PELOTE BASQUE LE 16 SEPTEMBRE 1944 A SAINT-SEBASTIEN. 416

FIGURE 20 : AFFICHE DU FESTIVAL DE FORCE BASQUE DE LA VILLE DE SAINT-PALAIS..... 468

2. Tableaux

TABLEAU 1 : LES SPECIALITES PRATIQUEES EN « TRINQUET » 259

TABLEAU 2 : LES SPECIALITES PRATIQUEES EN « PLACE LIBRE » 260

TABLEAU 3 : LES SPECIALITES PRATIQUEES EN « MUR A GAUCHE » (54 METRES) 261

TABLEAU 4 : LES SPECIALITES PRATIQUEES EN « MUR A GAUCHE » (36 METRES) 262

TABLEAU 5 : LES SPECIALITES PRATIQUEES EN « MUR A GAUCHE » - (30 METRES) 263

TABLEAU 6 : LES SPECIALITES « TRADITIONNELLES » DE PELOTE BASQUE (JOUEES EN FRANCE) 264

TABLEAU 7 : TABLEAU DES SPECIALITES INTERNATIONALES 265

TABLEAU 8 : DISTINCTION DES TECHNIQUES DE RENVOI DE LA PELOTE 266

TABLEAU 9 : CHIFFRES DES LICENCIES ET DES CLUBS DEPUIS 1922 AU PAYS BASQUE FRANÇAIS 281

TABLEAU 10 : CLASSIFICATION DES JEUX TRADITIONNELS DE « FORCE BASQUE » 294

TABLEAU 11 : TYPOLOGIE CHRONOLOGIQUE DES JEUX TRADITIONNELS DE « FORCE BASQUE » 300

TABLEAU 12 : ADAPTATION DES CRITERES GUTTMANNIENS DE LA SPORTIFICATION AUX JEUX TRADITIONNELS DE FORCE BASQUE 473

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Bibliographie

« Les chiffres clés du sport », Ministère des droits des femmes, de la ville, de la jeunesse et des sports, juin 2014.

Abbassi, Driss. « Le sport dans l'empire français *:* un instrument de domination ? » *Outre-Mers. Revue d'histoire*, tome 96, n° 364-365, 2009, pp. 5-15.

Abbé Michelena, Michel, *Hendaye. Son histoire*, Anglet, Les Éditions Du Mondarrain, 1997 (1987).

Abeberry, Jakes, et Denis Laborde, éds., *La question basque*, Paris, L'Harmattan,1998.

Abeberry, Maurice, « Hommage à Amédée Arcé », *Pilota* n° 76, 1983, pp. 2-3.

Abeberry, Maurice, « Une très grande semaine », *Pilota*, n° 34, 1975, p. 2.

Actes du colloque international d'Études Basques « Euskal Herria 1789-1850 «.

Actes du congrès international « Antoine d'Abbadie 1897-1997 » de la société d'études Basques et de l'Académie de la langue Basque à Hendaye, Donostia *:* Eusko Ikaskuntza, Hendaye, 1997.

Aguirre Franco, Rafael, *Deporte rural vasco*, San Sebastián Txertoa, 1983.

Agulhon, Maurice « Pour une anthropologie de l'art », *Ethnologie française*, vol. 8, n° 2/3, 1978, pp.145-172.

Albertini, Pierre, *La France du XIXe siècle*, Paris *:* Hachette, 1995.

Alford, Violet, *Fêtes pyrénéennes : calendrier du folklore pyrénéen coutumes et magie théâtre, musique et danse*, Portet-sur-Garonne *:* Loubatières, 2004 (1937).

Alfort, Violet, « Les Danses et drame en Pays Basque », *Gure Herria*, 1957, pp. 195-203.

Althabe, Gérard, éd. *Vers une ethnologie du present*. 2. ed. Ethnologie de la France Cahier 7. Paris *:* Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

Allières, Jacques, *Les Basques*, Que sais-je ?, Paris P.U.F, 2004 (1977).

Amar, Marianne, et Milza, Pierre, *L'immigration en France au XXe siècle*, Paris A. Colin, 1990.

Amara, Mahfoud, « Sport and Political Leaders in the Arab World, Abstract », *Histoire@Politique*, n° 23, 2014, pp. 142-53.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris La Découverte/Poche, 2002 (1983).

André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948.

Andrieu, Gilbert, *L'homme et la force des marchands de la force au culte de la forme (XIX. Et XX. Siècles)*, Actualités, recherche, sport, Joinville-le-Pont Actio, 1988.

Anonyme, « La Fédération française de Pelote basque », *Gure Herria*, 1924, pp.308-314.

Antoine Prost, « Les acteurs dans l'histoire » dans Ruano-Borbalan, Jean-Claude, éd., *L'histoire aujourd'hui nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Ed., Sciences Humains, 1999, pp. 413-421.

Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris Payot et Rivages, 2001 (1996).

Appel d'offres de la Mission du patrimoine intitulé « Identité culturelle et appartenance régionale » du 15 janvier 1983.

Arana, Sabino, *Biskaya por su independencia*, Bilbao, 1892. Première édition disponible sur le site Gallica. https *:* //gallica.bnf.fr/ark *:* /12148/bpt6k935577j

Arbena, Joseph, *Sport and society in Latin America diffusion, dependency, and the rise of mass culture,* Contributions to the study of popular culture, no. 20, New York Greenwood Press, 1988.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Collection folio Essais 113, Paris Gallimard, 2007 (1954),

Armand Frémont, *La région, espace vécu*, Paris *:* Flammarion, 1999.

Arnaud, Lionel, « Le sport, entre citoyenneté et assujettissement culturel : Ethnicité et politiques sportives municipales à Lyon et Birmingham », *Les Annales de la Recherche Urbaine* vol. 79, n° 1, 1998, pp. 134-141.

Arnaud, Lionel. « La démocratie culturelle à l'épreuve du sport », *Sociétés contemporaines*, n° 69, 2008, pp. 25-47.

Arnaud, Pierre et Terret, Thierry, éds, 1996, *Histoire du sport féminin*, Paris, L'Harmattan, 2 volumes.

Arnaud, Pierre, « Contribution à une histoire des disciplines d'enseignement. La mise en forme scolaire de l'éducation physique », *Revue française de pédagogie*, n°89, 1989, pp. 29-34.

Arnaud, Pierre, éd., *Les origines du sport ouvrier en Europe*, Collection « Espaces et temps du sport », Paris L'Harmattan, 1994.

Arnaud, Pierre, *La mémoire du sport les débuts du mouvement sportif dans la région lyonnaise*, Centre de recherche et d'innovation sur le sport, 1985.

Arnaud, Pierre, *Les athlètes de la république gymnastique, sport et idéologie républicaine : 1870-1914*, Paris L'Harmattan, 1998.

Attali, Michaël et Combeau-Mari, Evelyne, éd., *Le sport dans la presse communiste*, Rennes Presses universitaires de Rennes, 2014.

Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs Essais 373, Paris *:* Flammarion, 2010.

Augustin, Jean-Pierre, « La percée du football en terre de rugby. L'exemple du Sud-Ouest français et de l'agglomération bordelaise », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 26, n°2, 1990, pp.97-110.

Augustin, Jean-Pierre, « Le jeu de la crosse *:* des pratiques amérindiennes aux sports codifiés », *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain, Cahiers du MIMMOC*, n° 15, 2015.

Augustin, Jean-Pierre, « Les patronages, la socialisation politique et le mouvement sportif. L'exemple du Sud-Ouest de la France » dans P. Arnaud, Pierre et Camy, Jean, éd., *La naissance du mouvement sportif associatif en France*, Privat, Toulouse, 1986, p. 339-358.

Augustin, Jean-Pierre. « Pratiques sportives et territoires *:* les atouts des régions ». *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, *Sud-ouest Européen*, n°13, 2002, pp. 3-10.

Auzanneau, Michelle, et Luca Greco, éds., *Dessiner les frontières*, Lyon *:* ENS Éditions, 2018.

Avanza Martina et Laferté Gilles « Dépasser la « construction des identités ? » Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, 2005, pp. 134-152,

Babadzan, Alain. « L'"indigénisation de la modernité". La permanence culturelle selon Marshall Sahlins », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 190, 2009, pp.105-128.

Bale, John, et Cronin, Mike, éd, *Sport and postcolonialism*, Global sport cultures, Oxford ; New York Berg, 2003.

Balibar, Étienne, *Des universels essais et conférences*, Collection La philosophie en effet, Paris Éditions Galilée, 2016.

Bancel, Nicolas, Daniel Denis, et Youcef Fatès, *De l'Indochine à l'Algérie la jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial*, *1940-1962*, Paris La Découverte, 2003

Bancel, Nicolas, et Combeau-Mari Évelyne, « Histoire du sport et perspectives postcoloniales, Sports history and postcolonial perspectives », *Movement & Sport Sciences*, vol.86, n°4, 2014, pp. 61-69.

Bancel, Nicolas, et Jean-Marc Gayman, « Exercices du corps, entre masse et individu », Paul Denis éd., *Avancées de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 203-231.

Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard, et Sandrine Lemaire, éds., *La fracture coloniale*, Paris La Découverte, 2005.

Barth Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs *frontière*s » dans Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth, *Théories de l'ethnicité*, Paris *:* P.U.F, 2012.

Basterretxea, Joeba, « Salutation », *Dantzariak* n° 60, 2015, p. 8.

Bateson, Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, Tome I, Paris *:* Seuil, 1995 (1972),

Baudrillard, Jean, « Le mondial et l'universel », *Libération*, 18 mars 1996.

Bauman, Zygmunt, *La vie liquide*, Paris *:* Pluriel, 2013.

Bauman, Zygmunt. « Identité et mondialisation », *Lignes* vol.*6*, n° 3, 2001, pp.10-27.

Bauman, Zygmunt, *Identité*, Paris *:* L'Herne, 2010.

Bedecarrax, Catherine, 1890-1940, *L'histoire de la pelote basque d'un jeu traditionnel à un sport de traditions*, Mémoire de maîtrise STAPS, Université de Nanterre, 1987, p. 118

Beltramo, Noémie, « L'Union centrale des Polonais en France face au Conseil national des Polonais en France dans le Nord-Pas-de-Calais (1944-1953) », *Revue du Nord,* n° 4, 2016, pp. 871-890.

Beltramo, Noémie, « Une "génération pivot" qui bascule La "deuxième génération" d'immigrés polonais dans deux "pays noirs" durant la période allant de la Libération aux années 1960 », *Migrations Société* n°166, 2016, pp. 133-147.

Bensoussan, Georges Dietschy, Paul François, Caroline, et Strouk, Hubert, éds., *Sport, corps et sociétés de masse le projet d'un homme nouveau,* Colloque « Sport, corps, régimes autoritaires et totalitaires », Centre d'histoire de Sciences-Po, Recherches, Paris Armand Colin, 2012.

Bernadou, Charles, « Compte rendu des fêtes de la tradition basque », *La tradition au Pays Basque*, édit. Ethnographie, folk-lore, art populaire, histoire, hagiographie. Donostia *:* ELKAR, 1994. (1899).

Bernadou, Charles, *Zazpiak Bat*, Bayonne Lasserre, 1895.

Bernoville Gaetan, *Le pays des basques*, Paris J.de Gigord, 1930.

Bernoville, Gaëtan ; Etcheverry, Michel ; Ithurriague, Jean ; Veyrin, Phillipe, éds., *Visages du Pays Basque*, Paris *:* Horizons de France, 1946.

Betelu Pierre, « Suite des pas des divers sauts basques », *Ekaïna*, n°32,1989, pp. 214-223.

Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris *:* Payot, 2007 (1994).

Bidart, Pierre, « Héritage, dynamique et tension au Pays basque français », *Ethnologie française* vol.*33*, n° 3, 2003, pp. 443-450.

Bidart, Pierre, *La singularité basque : généalogie et usages*, Collection « Ethnologies ». Paris *:* P.U.F, 2001.

Bilbao, Isabelle, *Jean Ybarnegaray : Entre* « *petite patrie et grande patrie* », Bayonne *:* Elkar, 2013, pp. 81-85.

Biros, Catherine, *Waltary : de La Havane au Trinquet moderne, itinéraire d'un champion d'exception*, Biarritz *:* Atlantica, 2010, p. 84.

Blazy, Edmond, *La Pelote basque*, Bayonne Librairie Pialloux,1929,

Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2011 (1949).

Bloch, March, *L'ile de France (Les pays autour de Paris)*, Publications de la revue de synthèse historique, Paris Léopold Cerf, 1913.

Bodis, Jean-Pierre, *Le rugby d'Irlande identité, territorialité*, Sports et sociétés, Talence Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1993.

Boli, Claude, éd., *Les jeux Olympiques fierté nationale et enjeu mondial*, Sport et mémoire, Biarritz Atlantica, 2008.

Bolz, Daphné, *Les arènes totalitaires fascisme, nazisme et propagande sportive*, Histoire, Paris CNRS, 2008.

BombÍn Fernández, Luìs, *Historia ciencia y código del juego de pelota*, Barcelone éditions Laura, 1946.

Bombín Fernández, Luis, et Bozas-Urrutia Rodolfo, *El gran libro de la pelota : deporte universal*, Madrid *:* s.n., 1976. Tomo 2, p. 283.

Bombín Fernández, Luis, et Bozas-Urrutia, Rodolfo, *El gran libro de la pelota : deporte universal*, Madrid *:* s.n., Tome 1, 1976.

Boniface, Pascal, *JO politiques sport et relations internationales*, Paris Eyrolles, 2016.

Bonte, Pierre, et Michel Izard, éds. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 4. éd., Quadrige Dicos poche. Paris *:* PUF, 2013, pp. 155-158.

Bota, « Historique de la FFPB », *Pilota*, n° 9, 1971, pp. 12-13.

Bourdieu, Pierre, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* vol. 35, n° 1980, pp. 63-72,

Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, 2014, Essais, Paris Éditions du Seuil, pp.76-78.

Boutier, Jean et Virmani, Arundhati, « Les mots puissants d'EP Thompson », *Les usages de la coutume traditions et résistances populaires en Angleterre*, XVIIe-XIXe siècle, Paris EHESS *:* Gallimard *:* Seuil, 2015, pp. 24-27.

Brague, Rémi, *Modérément moderne les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Champs Essais, Paris Flammarion, 2016, pp. 201-203.

Braudel, Fernand., *L'identité de la France*, Paris Arthaud *:* Flammarion, 1986.

Bretin-Maffiuletti, Karen et Caritey, Benoît, « L'Humanité et les manifestations sportives internationales dans les années 1920. Aux origines d'un discours sur le sport dans la presse nationale communiste » dans Attali, Michaël et Combeau-Mari, Evelyne, éds., *Le sport dans la presse communiste*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 53-72.

Bretin-Maffiuletti, Karen, « Immigration polonaise et pratique sportive en milieu de grande industrie. Le cas du bassin de Montceau-les-Mines dans l'entre-deux-guerres », *Hommes et migrations*, n° 1289, 2011, p 38-47.

Brohm, Jean-Marie, *Jeux olympiques à Berlin 1936*, Bruxelles Éditions Complexe, 1983.

Bromberger, Christian, et Meyer, Mireille, « Cultures régionales en débat », *Ethnologie française* vol.33, n°3, 2003, pp. 357-361.

Brubaker, Rogers. « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, 2001, pp. 66-85.

Bruneaud, Jean-François. « Le métro martiniquais une impossible désethnicisation, L'exemple des sports, des loisirs et de la culture », *Hommes & Migrations*, n° 1289, 2011, pp. 92-104.

Bruno, G, *Le tour de France par deux enfants*, Paris Belin, 1877.

Buessard, Jean Bernard « Euskal Herriak Pays Basques Langue, culture, identité », *Les cahiers de l'Iforep* n°57, 1989, pp. 58-68.

Burguière, André et Revel, Jacques, éds., *Héritages*, Paris Seuil, 2000.

Burguière, André, et Revel Jacques, éds, *Choix culturels et mémoire*, Paris *:* Éditions du Seuil, 2000.

Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes le masque et le vertige*, Collection Folio Essais, Paris Gallimard, 2009.

Callède, Jean-Paul, « La pelote basque comme trait culturel d'une « Europe du Sud » ? », *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, *Sud-ouest Européen*, n°13, 2002, pp. 41-49.

Callède, Jean-Paul, *L'esprit sportif essai sur le développement associatif de la culture sportive*, Publication de la M.S.H.A, n° 114, Bordeaux Presses universitaires de Bordeaux, 1987.

Callède, Jean-Paul. « La problématique du “contact” et l'enjeu du corps en situation coloniale selon René Maunier », *Hommes & Migrations*, n°1289, 2011, pp. 10-18.

Camy, Jean « Les quilles de huit aveyronnaises et les formes de l'identité culturelle » in Société française de sociologie du sport, UEREPS (Unit *:* Université de Bordeaux II), et Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, éd. *Sport et changement social actes des 1ères journées d'études*, 3 et 4 avril 1987, Bordeaux. Talence Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1987.

Camy, Jean, « Les quilles en Gascogne. Entre jeu et sport », *Terrain*, n° 25, 1995, pp. 61-72.

Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Paris Gallimard, 2006 (1960).

Caro Baroja, Julio, *Le mythe du caractère national méditations à rebrousse-poil*, Études culturelles. Bordeaux Éd. Dufourg-Trandrup, 2002.

Cartailhac, Emile « Quelques notes sur les Basques », *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, 1893.

Casaubon, Jakes, et Sabalo, Pierre, *Mémoire de la Pelote basque et des jeux de bergers,* Donostia ; Baiona *:* Elkarlanean, 2003,

Castañer Balcells, Marta, et Eugenia Trigo Aza, *Globalidad e interdisciplina curricular en la enseñanza primaria : propuestas teórico-prácticas*, Barcelona *:* Inde, 1998, p. 223.

Certeau, Michel de, « *L'invention du quotidien* », *Arts de faire*, Paris *:* Gallimard, 2010 (1980).

Certeau, Michel, *La culture au pluriel*, Points Essais, Paris Bourgois, 2005.

Cerutti, Simona, « Who is below ? » *Annales*, Histoire, Sciences Sociales, 70 année, n°4, 2015, p. 947.

Charles Beguin, « Concours de Pelote basque » dans *rapport officiel des épreuves sportives organisées pendant l'exposition universelle de 1900*, Concours internationaux d'exercices physiques et de sports, tome 1, pp.81-82.

Charles Beguin, « La Pelote basque » dans P. Moreau et G. Voulquin, *Les sports modernes illustrés encyclopédie sportive illustrée*, Paris, Larousse éditeurs, 1905.

Chaho, Augustin, *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835)*, Bayonne P. Lespès, 1865 (1836).

Chambat, Patrick, « Les muscles de Marianne. Gymnastique et bataillons scolaires dans la France des années 1880 » dans A. Ehrenberg, dir., *Aimez-vous les stades Les origines historiques des politiques sportives en France (1870-1930)*, pp. 139-184). Paris Recherches, 1980.

Charle, Christophe, « Région et conscience régionale en France », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* vol.35, n° 1, 1980, pp. 37-43.

Charles Bernadou, *Zazpiak Bat*, Bayonne imprimerie et librairie L. Lasserre, 1895

Chartier, Roger &Vigarello, Georges dans « Les trajectoires du sport. Pratiques et spectacle », *Le Débat*, 1982/2, n° 19, pp. 35-58.

Chartier, Roger, « Introduction », dans Elias, Norbert, et Dunning Éric. *Sport et civilisation la violence maîtrisée*, 2007, pp. 15-17.

Chartier, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, Vol. 44, n°6, 1989, pp. 1505-1520.
Chateau, Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris *:* Ellipses, 2008.
Chaubet, François, *La mondialisation culturelle*, Que sais-je Paris Presses Universitaires de France, 2013, pp. 97-104.
Chemin, Ariane et Martigny, Vincent, « Ces ombres qui planent sur l'esprit des lumières », *Le Monde* daté du 17 Novembre 2018.
Chevallier, Denis, & Alain Morel. « Identité culturelle et appartenance régionale. Quelques orientations de recherche », *Terrain*, Anthropologie & sciences humaines, 1985.
Cholvy, Gérard, *Le patronage, ghetto ou vivier* ?, Paris Nouvelle cité, 1988.
Cholvy, Gérard et Tranvouez, Yvon, éds., *Sport, culture et religion, Les patronages catholiques (1896-1998)*, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne Occidentale, 1999.
Chovaux, Olivier, « Football minier et immigration. Les limites de l'intégration sportive dans les années trente », *Staps* vol. 56, n° 3, 2001, pp. 9-18.
Chovaux, Olivier. « Origines et enracinement du football-association dans le Pas-de-Calais (fin XIX siècle-1914) des jeux aux sports », *Revue du Nord*, vol. 355, n° 2, 2004, pp. 341-365.
Christophe Prochasson « De la culture des foules à la culture de masse » dans Burguière, André, et Roger Chartier, éds, *Choix culturels et mémoire*, 2000, pp. 83-233.
Citron, Suzanne, *Le mythe national : l'histoire de France revisitée*, L'atelier en poche, Ivry-sur-Seine *:* Les Éditions de l'Atelier, 2017 (1987).
Clastres, Patrick et Dietschy, Paul, *Sport, culture et société en France du XIXe siècle à nos jours*, Carré histoire, Paris Hachette Supérieur, 2006.
Clastres, Patrick, & Méadel, Cécile, *La fabrique des sports*, Paris Nouveau monde éditions, 2008.
Clastres, Patrick, « La refondation des jeux olympiques au congrès de Paris (1894) initiative privée, transnationalisme sportif, diplomatie des états », *Relations internationales*, n°111, 2002, pp. 327-345.
Clastres, Patrick, et Dietschy, Paul, *Sport, culture et société en France du XIXe siècle à nos jours*, 2006.
Clastres, Patrick, *Jeux Olympiques un siècle de passions*, Paris Les Quatre Chemins, 2008.
Clastres, Patrick. « Inventer une élite Pierre de Coubertin et la « chevalerie sportive » », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 22, n° 2, 2005, pp. 51-71.
Claverie, Éric, « Trente-cinq ans de Rencontres nationales sportives. Unité et identité malgaches le temps d'un week-end », *Hommes et migrations*, n° 1289, 2011, pp.70-79.
Collectif, *La danse basque*, Bidart *:* Lauburu, 1981.
Collins Rogers, *Des basques dans l'histoire. Récurrences et fractures* dans Abeberry, Jakes, and Denis Laborde, éds., La Question Basque, Paris *:* L'Harmattan, 1998.

Combaz, Gilles & Hoibian Olivier, « La relance des politiques de préservation de la santé en France et leurs impacts sur l'éducation physique scolaire depuis 1980 », *Movement & Sport Sciences*, vol. 88, n° 2, 2015, pp. 53-63.

Combeau-Mari, Évelyne, « La conquête d'un espace de combat en milieu colonial. Le rugby sur les hautes terres de Madagascar (1896-1960) », *Hommes & migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, n° 1289, 2011, pp. 20-27.

Congrès d'Antoine d'Abbadie 1897-1997, Sociedad de Estudios Vascos, éd. *Antoine d'Abbadie, 1897-1997 : congrès international* ; Hendaye, Sare, 1997, Donostia, 1998.

Consentino, Franck, « Les noirs, les autochtones et le sport amateur dans le Canada d'avant la première guerre mondiale. », Ottawa, *La société historique du Canada*, Brochure n°26, les groupes ethniques, 1998.

Coquery-Vidrovitch, Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Passé & présent. Marseille *:* Agone, 2009.

Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques, et Vigarello, Georges, *Histoire des émotions*, L'univers historique, Paris Éditions du Seuil, 2016.

Corbin, Alain, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris *:* Flammarion, 2009.

Costa, James, éd., *Enjeux sociaux des mouvements de revitalisation linguistique*, Langage & société, n°145, Paris *:* Maison, 2013.

Martin Guilbaux, *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, Toulouse, Privat, 1893, tome 5.

Crenn, Chantal et Kotobi, Laurence, éds, *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Paris Armand Colin, 2012.

Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris La Découverte, 2013.

D'Abbadie, Antoine, « Analyse du voyage en Navarre de M. Chaho », dans *Bulletin de la société de géographie*, 1836, V, pp. 127-131.

Daguerre, Pierre, « Un fronton, autre expression de l'Âme basque » dans *Sur la terre des Basques*, Bordeaux Delmas, 1944.

Darbon, Sébastien, « Introduction. La diffusion des sports : confrontations disciplinaires et enjeux méthodologiques », *Ethnologie française* vol.41, n°4, 2011, p. 591.

Darbon, Sébastien, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

Darbon, Sébastien, *Les fondements du système sportif : essai d'anthropologie historique*, Paris *:* L'Harmattan, 2014.

Dassance, Louis, « Les Sauts basques et les vielles Danses labourdines », *Bulletin du musée basque*, n°1-2,1927, pp.21-30.

Davant, Jean-Louis, *Le problème basque en 20 questions*, Bayonne *:* Elkar, 2012.

Davant, Jean-Louis, *Histoire du peuple basque*, Bayonne Elkar, 2007, (1970).

De Certeau, Michel, *La culture au pluriel*, Points Essais, Paris Bourgois, 2005.

Delacroix, Christian, éd. *Historiographies : concepts et débats. 1 ,* Folio Histoire 179. Paris *:* Gallimard, 2011.

de la Croix Loïc & al, « Les cultures physiques traditionnelles basques et martiniquaises entre position liminale dans l'enseignement français et dynamique de reculturation en société depuis 1970 », à paraître.

de la Croix, Loïc, « Histoire contemporaine des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles par les basques en France depuis la fin du XIXe siècle entre interdisciplinarité et essai d'approche transdisciplinaire » dans Déléant, Laura, Filet Jérémy & Jeanson Lisa, *Questionner la recherche. Contribution des jeunes chercheurs aux systèmes complexes*, Nancy P.U.N, 2018, pp. 135-169.

De Pesquidoux, Joseph, *Sol de France,* Paris Plon, 1942.

De Saint-Pastou, Jacques, « Jeux rustiques au Pays basque », *Revue Pyrénées organe officiel du Musée pyrénéen du Château-fort de Lourdes*, *de la Fédération franco-espagnole des sociétés pyrénéistes*, n° 6, 1951, pp.20-32.

De Tocqueville, Alexis, *L'ancien régime et la Révolution,1866*, chapitre II, Paris Michel-Lévy frères, 1856, première édition consultée sur Gallica.bnf.fr.

Debord, Guy, *La société du spectacle*, Folio, Paris *:* Gallimard, 2008 (1967),

Defrance, Jacques, « L'autonomisation du champ sportif. 1890-1970. », *Sociologie et sociétés*, volume 27, n° 1, 1995, pp. 15–31

Defrance, Jacques, « La politique de l'apolitisme. Sur l'autonomisation du champ sportif », *Politix* vol.13, n° 50, 2000, pp. 13-27.

Delsahut, Fabrice, « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité », vol.39, n°2, 2002.

Dendaletche, Claude, « La complexité basque » dans *L'archipel basque : À la recherche d'une identité moderne*, Bibliothèque historique Privat, Toulouse *:* Editions Privat, 2005, pp.153-165.

Detienne, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris *:* Seuil, 2009.

Deville-Danthu, Bernadette, Le sport en noir et blanc du sport colonial au sport africain dans les anciens territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965), Collection « Espaces et temps du sport », Paris L'Harmattan, 1997.

Deville-Danthu, Bernadette, « Le développement des activités sportives en Afrique occidentale française *:* un bras de fer entre sportifs et administration coloniale (1920-1956) », *Outre-Mers. Revue d'histoire* tome *85*, n° 318, 1998, pp. 105-118.

Di Méo, Guy, *Le désarroi identitaire une géographie sociale*, Paris L'Harmattan, 2017.

Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États : les identités nationales en mouvement*, Paris *:* Flammarion, 2005.

Dietschy, Paul, « Sport, éducation physique et fascisme sous le regard de l'historien », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol.55-3, n° 3, 2008, pp. 61-84.

Drouin-Hans, Anne-Marie, « Identité », *Le Télémaque*, vol. 29, n° 1, 2006, pp. 17-26.

Dubar, Claude, « Les sociologues face au langage et à l'individu », *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3, 2007, pp. 29-43.

Dumazedier, Joffre, *Vers une civilisation du loisir*, Paris Seuil, 1989 (1962).

Dumont, Jacques, « Joinville et l'éducation physique aux colonies dans les années 1930 », *Staps* n° 71, 2006, pp. 85-97.
Dupoirier, Elisabeth et Schajer Henri David, « L'identité régionale. Problèmes théoriques, perspectives politiques » dans *L'identité politique*, Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens/Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie. Paris PUF, 1994.
Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, « Quadrige », Paris, France *:* PUF, 2013(1893).
Duvert, Michel, *Eugène Goyeneche : libre propos sur l'histoire du Pays basque*, Baiona ; Donostia *:* Lauburu, Elkar, 2010.
Dziwniel, Véronique, « La communauté basque aux États-Unis » dans Grandjeat, Yves-Charles, éd., *Le sens de la communauté*, Annales du CRAA 30, Paris *:* Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2006, pp. 85-97.
Ehrenberg, Alain, *Le culte de la performance*, Paris Hachette Littératures, 2009.
Ehrenberg, Alain, *L'individu incertain*, Pluriel, Paris Hachette, 1999.
Elias Norbert et Éric Dunning, *Sport et civilisation la violence maîtrisée*, Paris Fayard, 2007.
Elias Norbert, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie* ? Pocket Agora, Paris *:* Éditions de l'aube, 1993.
Elias, Norbert, *La société des individus*, Agora, Paris *:* Fayard, 2016.
Epron, Aurélie, *Histoire du Gouren (XIXe-XXIe) l'invention de la lutte bretonne*, thèse S.T.A.P.S, Université de Rennes, 2008.
Eskutik, « Pelote basque…et maintenant », *Ekaïna*, n° 20,1986, pp. 246-248.
Eskutik, « Promesses et réalités », *Pilota*, n° 21, 1973, pp. 13-15.
Eskutik, « Réalités et souvenirs avec ceux d'hier et d'aujourd'hui », *Pilota*, n° 20, 1973, pp. 7-8.
Etcheto, Louis « Chipitey », *Ils étaient les meilleurs*, Anglet *:* Porché S.A, 1985.
Etcheverry, Jean-Pierre, « Les fêtes de village en Basse-Navarre et au Labourd intérieur de 1945 à 1995 », *Ekaina*, n° 71, 1999
Etcheverry, Peio, et Etcheverry-Ainchart, Peio, *Pourquoi nous sommes abertzale : 55 clés pour comprendre le mouvement basque*, Urrugne *:* Arteaz, 2017.
Etcheverry-Ainchart, Peio, *Initiation à l'histoire du Pays basque : des origines à nos jours*, Donostia *:* Elkar, 2013.
Fatès, Youcef, *Sport et Tiers Monde*, Pratiques corporelles, Paris Presses universitaires de France, 1994.
Fates, Youcef, « L'islamisme algérien et le sport entre rhétorique et action », *Confluences Méditerranée*, n° 50, 2004, pp. 79-92.
Favero, Jean-Pierre. « Le sport cycliste avant 1914 premier espace d'intégration des Italiens du bassin de Briey », *Staps*, vol. 91, n°1, 2011, pp. 29-45.
Febvre, Lucien, *Philippe II et la Franche-Comté, Étude d'histoire religieuse, politique et sociale*, Paris Flammarion, 1912.
Ferry, Luc, *Philosophie du progrès le romantisme contre les Lumières*, Paris Le Figaro, Le Point, 2013.

Fleuriel, Sébastien, « Les vertus généalogiques du sport », *Socio-anthropologie*, n° 13, 2003.
Fleury, Laurent, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris A. Colin., 2013.
Fontaine, André, *La guerre froide, 1917 1991*, Points Histoire 353, Paris *:* Éd. De la Martinière, 2006.
Foucault, Michel, « Des espaces autres, hétérotopies » dans Foucault, Michel, *Dits et Écrits* 1954-1988. Tome IV 1980-1988, Paris Gallimard, 1994 (1984), pp. 752-762.
Fourcade, Jean, *Trois cents ans d'histoire au Pays basque*, Urrugne, Socoa, Béhobie, Hendaye, Biriatou., Toulouse Y. Bouvier, 1967.
Fournier, Laurent Sébastien. « La production ludique de l'identité *:* Le jeu du « folk-football » au Royaume-Uni », *Ethnologies* vol.32, n° 1, 2010, pp. 175-93.
Fourquet, François, « La mascarade d'Ordiarp », *Bulletin du musée Basque*, n°129, 1990,
Fourquet, François, *Les cahiers de l'Iforep*, n°57, 1989, pp. 58-68.
Francisque Michel, *Le Pays Basque. Sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*. Bayonne *:* Elkar, 1983 (1857).
Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1969), dans Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth, *Théories de l'ethnicité*, 2012.
Frémont, Armand, *La région, espace vécu*, Paris Flammarion, 1999 (1976).
Froissart, Tony, « Sport et anti-religion. L'exemple du mouvement ouvrier français 1906-1937 », *Stadion, international journal of the History of sport*, vol. 35, 2009, pp. 259-278.
Froissart, Tony, « Le sport rural en France durant l'entre-deux-guerres. Un sport au service d'une relance de l'économie rurale », *European studies in sports history*, vol.10, 2017, pp. 45-69.
Fukuyama Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris Flammarion, 1996 (1992).
Gabastou, André, éd. *Nations basques : peuple mythique, aventure universelle*, Série monde, H.s., Paris *:* Éd. Autrement, 1994.
Gallop Rodney, *A book of Basques*, Reno Nevada University of Nevada Press, 1971, (1930).
Gasnier, Thierry, « Le Local », dans Nora, Pierre, éd., Les lieux de mémoire, tome 3 Quarto, Paris Gallimard, 2004, pp. 3423-3479.
Gasparini, William, « L'intégration par le sport. », *Sociétés contemporaines*, n° 69, 2008, pp. 7-23.
Gastaud, Philippe, *Les pratiques corporelles dans les mouvements de jeunesse catholiques guadeloupéens. Histoire de l'identité créole au XX siècle*, Thèse de doctorat d'histoire Université
Gastaut, Yvan, « Le sport comme révélateur des ambiguïtés du processus d'intégration des populations immigrées. », *Sociétés contemporaines*, n° 69, 2008, pp. 49-71.
Gastaut, Yvan, *Le métissage par le foot. L'intégration, mais jusqu'où* ?, *Frontière*s, Paris *:* Autrement, 2008.

Gastaut, Yvan, éd., « Sport et immigration parcours individuels, histoires collectives », *Migrance* n°22, 2003.
Gay-Lescot, Jean-Louis, *Sport et éducation sous Vichy (1940-1944)*, Lyon Presses Universitaires, 1991.
Geiselberger, Heinrich, éd., *L'âge de la régression*, Paris *:* Gallimard, 2018.
Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Bibliothèque historique Payot. Paris Payot, 1999.
Gérard Noiriel, *Le creuset français histoire de l'immigration XIXe XXe siècle*, Paris Seuil, 2006. (1988).
Giddens, Anthony, *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*. Paris *:* PUF, 2012.
Gil, Pierre et al., *La Danse basque*, Bidart *:* Lauburu, 1981.
Ginzburg, Carlo et Poni, Carlo, « La micro-histoire », *Le Débat*, n°10, 1981.
Glissant, Édouard, *La cohée du Lamentin*, Poétique 5, Paris *:* Gallimard, 2005.
Gougeon, Yves et Vincent, Joris, « Au nord...le sport, identités autonomes et dépendances identitaires » dans Gay-Lescot, Jean-Louis et al., *Sports et identités*, Espaces et temps du sport, Paris L'Harmattan, 2000, pp. 317-329.
Gounot, André, « Les Spartakiades internationales, manifestations sportives et politiques du communisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 88, 2002, pp.59-75.
Goyheneche, Eugène, *Le Pays basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, Pau Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusions, 1979.
Goyheneche, Eugène, *Notre terre basque*, Pau Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1979 (1961).
Goyhenetche, Jean, *L'oppression culturelle française au Pays basque*, Elkar, 1974.
Goyhenetche, Jean, « Les origines sociales et historiques de l'association Eskualzaleen Biltzarra, 1893-1913 », *Bulletin du Musée basque*, n°135, 1993, pp. 1-68.
Goyhenetche, Manex, dir., *Histoire générale du Pays Basque. T. 5 : Le XIXe siècle : 1804 1914*, Donostia *:* Elkar, 2005.
Goyhenetche, Manex, *Histoire de la colonisation française au Pays Basque. Les origines du problème Basque,* Hendaye *:* ELKAR, 1975.
Goyhenetche, Manex, *Les Basques et Leur Histoire : Mythes et Réalités*, Donostia *:* Elkar, 1993.
Grémion, Pierre, *Le pouvoir périphérique bureaucrates et notable dans le système politique français*, Collection Sociologie, Paris Seuil, 1976.
Groeninger, Fabien, *Sport, religion et nation. La Fédération des patronages de France d'une guerre mondiale à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2004.
Guattari, Félix, *Les trois écologies*, Collection L'Espace critique, Paris *:* Éditions Galilée, 1989.
Guide officiel du syndicat d'initiatives de Bayonne et du Pays Basque, Bayonne Syndicat d'initiative, 1933.
Guilcher, Jean-Michel, *La tradition de danse en Béarn et Pays basque français*, Paris *:* Éd. De la Maison des sciences de l'homme, 1984.

Guillou, Anne « Les jeux bretons. Mise en scène du corps chez les ruraux », *Ethnologie française*, vol.15, n° 4, 1985, pp. 359-368

Guttmann, Allen, « La diffusion des sports à travers le monde. Un impérialisme culturel » dans Singaravélou, Pierre, et Sorez, Julien, éd., *L'empire des sports une histoire de la mondialisation culturelle*, 2010.

Guttmann, Allen, *Du rituel au record : la nature des sports modernes*, 2006 (1978).

Guttmann, Allen, *Games and Empires Modern Sports and Cultural Imperialism*, New York, Columbia University Press, 1994.

Guttmann, Allen, *Women's Sports A History*, New York Columbia University Press, 1991.

H. Bolland, « Régionalisme et Patrie », *L'action régionaliste*, n°9, 1905, pp.234-235,

Haegel, Florence et Lavabre, Marie-Claire, « Identité et mémoire » dans Martin, Denis, éd., *L'identité en jeux pouvoirs, identifications, mobilisations, Recherches internationales*, Paris *:* Karthala, 2010, pp. 225-243.

Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des différences*, Paris *:* Amsterdam, 2013.

Harispe Pierre, *Le Pays basque. Histoire, langue, civilisation*, Paris Payot, 1929.

Harispe, Pierre, « Régionalisme et Liberté au Pays basque », *L'action régionaliste*, n °5, 1907, pp.135-137.

Haritschelhar, Jean, « La Pastorale souletine une tradition renouvelée », *Bulletin du Musée Basque*, n° 127, Bayonne, 1990, pp.1-7.

Haritschelhar, Jean, éd., *Être basque*, Toulouse *:* Privat, 1983.

Harran, Ximun, « Waltary, le stupéfiant pilotari cubain, va-t-il révolutionner la pelote à main nue », *Le Journal du Pays Basque*, le 20/03/2009.

Harriague, Edouard, « La Pelote et ses perspectives internationales », *Pilota* n° 19, 1973, pp. 3-4.

Hartog, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*. Points Histoire, Paris *:* Points, 2012.

Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, Collection Tel 52, Paris *:* Gallimard, 2001(1954).

Herelle, Georges « Les mascarades souletines », Revue internationales des études basques, Tome VIII, pp. 368-385, 1914 et Tome XIV, 1923, pp. 159-190.

Herskovits Melville J., *Les bases de l'anthropologie culturell*e, Paris *:* Payot, 1967.

Hobsbawm, Éric et Ranger Terrence, éds, *L'invention de la tradition*, Paris *:* Ed. Amsterdam, 2012, (1983).

Hobsbawm, Éric, *Nations et nationalisme depuis 1780 programme, mythe, réalité*, Folio Histoire, Paris Gallimard, 2002 (1992).

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris *:* Gallimard, 2015.

Hubscher, Ronald, « Le sport dans le filet des idéologies » dans Hubscher Ronald, éd., *L'Histoire en mouvements. Le sport dans la société française (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 111-133.

Huizinga, Johan, *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, 2016 (1951).

Itçaina, Xabier, *Euskaldun fededun : religion et politique en Pays basque sous la IIIe République*, Donostia *:* Elkar, 2015.

Itçaina, Xavier, « Baigurako bolantak. Toberak eta ohidura dantzatuak Irisarrin », *Bulletin du Musée basque*, n° 179,2013,.

Itzaina, Xavier « Les politisations plurielles de la société basque à la fin du XIXème siècle » Goyhenetche, Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5 : Le XIXe siècle : 1804 1914*, 2005, pp. 223-239.

Jauréguiberry, Francis, *Question nationale et mouvements sociaux en pays basque*, Questions contemporaines, Paris *:* L'Harmattan, 2007.

Jaureguy, Adolphe, *Pelote Basque*, Paris J. Susse, 1944.

Jean-Louis Davant, *Le pré-nationalisme basque*, dans Goyhenetche, Manex, dir., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5 : Le XIXe siècle*, 2005, pp. 295-301.

Jedwab, Jack, « Giving Hockey's Past a Future *:* When Identity Meets Demography in Canadian Sports », *International Journal of Canadian Studies*, n° 35, 2007, pp. 191-214.

Jeu, Bernard, « Un panthéon des divinités sportives » dans Hubscher, Ronald, *L'Histoire en mouvements. Le sport dans la société française*, 1992, pp. 432-439.

Jeu, Bernard, *Le sport, l'émotion, l'espace essai sur la classification des sports et ses rapports avec la pensée mythique*, Collection sport [et] enseignement, Paris Vigot, 1983.

Joanne (Guides), *Biarritz et ses environs Bayonne*, Cambo, Saint-Jean-Pied-de-Port, Bidart, Guéthary, Saint- Jean-de-Luz, Hendaye, Fontarabie, Saint-Sébastien, Biarritz [s.n.], 1904.

Jobert, Timothée, *Champions noirs, racisme blanc la métropole et les sportifs noirs en contexte colonial (1901-1944*), Grenoble Presses Universitaires de Grenoble, 2006.

Joxean Unsain Iraola, « Ikaspilotael juego de la pelota llega a las aulas », *Aula de innovación educativa*, nº 44, 1995, pp. 20-24.

Jullien, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle : mais nous défendons les ressources d'une culture*, Cave canem, Paris *:* L'Herne, 2016.

Juteau, Danielle, « L'ethnicité Comme Rapport Social. », *Mots. Les Langages Du Politique*, 1996.

Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières une théorie constructiviste, relationnelle, matérialiste et transversale*, Montréal Presses de l'Université de Montréal, 2016 (1999).

Kalberg, Stephen, *La sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris La Découverte, 2002, pp.75-86.

Kleinpeter, Édouard, « Taxinomie critique de l'interdisciplinarité », *Hermès*, La Revue, vol. 67, n° 3, 2013, pp.123-129.

Koselleck, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, Paris *:* Gallimard, Ed. Du Seuil, 2011.

Labiste, Bernard, « *Jo Pilota* » *Plus d'un siècle de Pelote Basque en Côte d'Argent*, Mérignac Amicale des Pelotaris de Côte d'Argent, 2018.

Laborde, Denis, « Des Pêcheurs de baleines aux joueurs de pelote. Tentative de construction d'une identité basque au Québec », *Zainak*, Cuadernos de Antropología, n°22, 2003, pp. 39-58.

Laborde, Denis, « Politique culturelle et langue basque. Le centre culturel du Pays basque (1984-1988) », *Lapurdum*, n° 2, 1997, pp. 339-354.

Laborde, Pierre, *Le Pays Basque d'hier et d'aujourd'hui*, Donostia *:* Elkar, 1983.

Lacoste, Yves, « La question postcoloniale, The postcolonial issue », *Hérodote*, n° 120, 2006, pp.5-27.

Lacourt-Gayet Georges, *L'impératrice Eugénie*, Paris éditions Albert Morancé, 1925.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Histoire de France des régions : la périphérie française, des origines à nos jours*. Paris *:* Le Grand livre du mois, 2001.

Lagisquet Roger (Bota), *La Pelote Basque, son art, ses secrets, ses règles*, éditions Solar Aquitaine diffusion, 1974,

Lahire, Bernard, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Pluriel, Paris : Fayard, 2011 (1998).

Lahire, Bernard, *Monde pluriel penser l'unité des sciences sociales*, Paris *:* Éditions du Seuil, 2012.

Lamarque, Jean, « Jeux basques et jeux olympiques », *Gure Herria*, 1924, pp.47-56.

Lamont, Michèle, et Bail, Christopher A., « Sur les *frontière*s de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective », *Revue européenne des migrations internationales*, n° 21, 2005, pp. 61-90.

Larcher-Goscha, Agathe, « Sports, colonialisme et identités nationales *:* premières approches du « corps à corps colonial » en Indochine (1918-1945) », *De l'Indochine à l'Algérie*, Paris La Découverte, 2003.

Larronde Jean Claude et Ribetin Olivier, « La grande guerre, Bayonne et le Pays basque », *Bulletin du Musée basque*, n° 183, 2014.

Larronde Jean- Claude, *Le pré-nationalisme basque* dans Goyhenetche, Manex, éd., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5 : La XIXe siècle : 1804 1914*, 2005.

Latour Bruno, « L'Europe refuge », dans Geiselberger, Heinrich, éd., *L'âge de la régression*, 2018, pp. 126-140.

Lavignasse Jacques Etcheto, Roger, « De la préparation physique en vue des championnats du Monde », *Pilota*, n°4, Aout 1970, pp 6-9.

Lavisse, Ernest, *La nouvelle première année d'histoire de France*, Sainte-Marguerite-sur-Mer Ed. Des Équateurs, 2010.

Le Bris, Michel, *L'homme aux semelles de vent*, Paris *:* Payot, 1992 (1977).

Le Goff, Jacques « Préface » dans Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2004, (1949),

Le Goff, Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches* ?, Paris Seuil, 2014.

Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Folio Histoire 20, Paris *:* Gallimard, 2001.

Le Goff, Jacques, *Patrimoine et passions identitaires Entretiens du patrimoine*, Actes des Entretiens du patrimoine, Paris Fayard : Caisse nationale des monuments historiques et des sites *:* Éditions du Patrimoine, 1998.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Histoire de France des régions : la périphérie française, des origines à nos jours*, Paris *:* Le Grand livre du mois, 2001.

Lebecq, Pierre-Alban, éd., *Sports, éducation physique et mouvements affinitaires au XXe siècle,* Espaces et temps du sport, Paris Harmattan, 2004.

Legarralde Paul, « Les groupes folkloriques », *Dantzari*, n°3, 1966, pp. 2-3.
Legarralde, Paul, « Notre folklore, reflet de l'âme basque », *Dantzari*, 1966, n° 1, p. 4.
Leizaola, Aitzpea, « Le Pays basque au regard des autres », *Ethnologie française* vol.32, n° 3, 2002, pp. 429-38.
Leloup, Yves, *Histoire des courses de pirogues polynésiennes, de l'acculturation sportive occidentale à la ré- appropriation identitaire ma'ohi (XIXe–XXe siècle)*, Thèse de doctorat en Histoire contemporaine *:* université Lyon 1, 2007.
Leloup, Yves, « Symbolique de la haute mer et exacerbation identitaire. De l'invention d'une tradition à ses usages politiques », *Sciences sociales et sport*, vol.6, n° 1, 2013, pp.103-122.
Lenclud, Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était.... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*. *Anthropologie & sciences humaines*, n 9, 1987, pp.110-123.
Letamendia, Francisco, *Les Basques : un peuple contre les états*, Paris *:* Éditions de Seuil, 1977.
Letamendia, Pierre, « Nationalisme en Pays basque » dans Gabastou, André, éd., *Nations basques : peuple mythique, aventure universelle*, Autrement Série monde, H.S., Paris *:* Éd. Autrement, 1994.
Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris Gallimard, 2009.
Lhande, Pierre, « Notre jeu national », *Gure Herria*, 1923, pp. 617-623.
Liotard, Philippe, « Sport, mémoire coloniale et enjeux identitaires » dans Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire, éds., *La fracture coloniale la société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris La Découverte, 2006, pp. 227-236.
Loliée, Frédéric, *La vie d'une impératrice Eugénie de Montijo. D'après des mémoires de cour inédits*, Paris F. Juven, 1905.
Lorcerie, Françoise, « Le paradigme de l'ethnicité », *L'école et le défi ethnique*, Paris ESF, 2003, pp.17-98.
Loti, Pierre, *Ramuntcho*, Paris *:* Gallimard, Collection Folio,1989 (1897).
Loudcher, Jean-François, « À propos de la traduction française du livre de Allen Guttmann, From Ritual to Record the Nature of Modern Sports », *Staps*, vol. 80, n°2, 2008, pp. 39-51.
Louiset, Odette, « Danse et lieux de la Nation en Inde. La campagne anti-nauch, vers l'invention d'une tradition », *L'Information géographique*, *L'Information géographique*, vol.80, n°2, 2016, pp. 56-92.
Lucuix, Léo, *Esquiule : un village basque en Béarn*, 2007.
Lussault, Michel, *Hyper-lieux les nouvelles géographies de la mondialisation*, La Couleur des idées, Paris Éditions du Seuil, 2017.
Mac Clancy, Jeremy, éd., *Sport, identity, and ethnicity*, Ethnic Identities series, Oxford, UK ; Herndon, VA Berg, 1996.
MacCannell, Dean, « Tourisme et identité culturelle », *Communications*, vol.43, 1986, pp. 169-186.

Marquer P., « Contribution à l'étude anthropologique du peuple basque et au problème de ses origines raciales. », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Tome 4-1, 1963. pp. 1-240.

Martin, Jean-Clément. « Histoire, mémoire et oubli pour un autre régime d'historicité ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol.47-4, n° 4, 2000.

Martin, Jean-Luc, *Histoire de l'éducation physique sous la Ve république*, Paris Vuibert, 2004.

Mason, Courtney, « The Glengarry Highland Games, 1948-2003 Problematizing the Role of Tourism, Scottish Cultural Institutions, and the Cultivation of Nostalgia in the Construction of Identities », *International Journal of Canadian Studies*, n° 35, 2007, pp. 13-38.

Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris PUF, 2012 (1936).

Mayeur, Jean Marie, *La vie politique sous la Troisième République : 1870-1940*, Points. Histoire H73, Paris *:* Éditions du Seuil, 1984.

Mbolo Jean-Marie et Sabatier Fabien, « Immigration et sport. Porosité et labilité des *frontière*s », dans *Diversité*, n° 171, 1er semestre, 2013, pp. 122-133.

Mbolo, Jean-Marie, *Histoire du sport associatif de l'immigration subsaharienne en région bordelaise (Cenon) depuis les années soixante*, Thèse de doctorat en STAPS université Bordeaux II, 2012.

Mendiague, Francis, « Religion, tradition et politique. Le cas de la Pelote Basque dans l'entre-deux-guerres », *Terrains et Travaux*, n° 12, 2007, pp. 26-43, p. 33.

Mendras, Henri, *La fin des paysans*, Babel 38, Le Méjan, Arles *:* Actes sud, Labor, L'Aire, 1992.

Mendras, Henri, *La seconde Révolution française : 1965-1984*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris *:* Gallimard, 1988.

Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick, éd., *Dictionnaire des sciences humaines*, 2006,

Meynaud, Jean, *Sport et politique*, Paris, Payot, 1966

Michel et Sébastien Husté, éd., *Trinquets & Jeux de paume du Pays basque*, Saint-Pée-sur-Nivelle *:* Kilika éditions, 2019.

Michel, Francisque, *Le Pays basque, sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique*, 1983 (1857), 1ère édition disponible sur le site de Gallica.

Michel, Youenn. « Des " petites patries" aux "patrimoines culturels" *:* un siècle de discours scolaires sur les identités régionales en France (1880-1980) », *Carrefours de l'éducation*, n° 38, 2014, pp. 15-31.

Michelet Jules, Tableau de la France, liv. III, Tableau de la France, 1833, p.375, cité par Nordman, Daniel et Revel, Jacques, « L'invention de la France ».

Michelet, Jules. Histoire de France, Paris Citadelles & Mazenod, 2013. (1833 à 1844).

Michon, Bernard et Terret, Thierry, éd., *Pratiques sportives et identités locales*, Collection « Espaces et temps du sport », Paris L'Harmattan, 2004.

Mignon, Patrick. « Sport, insertion, intégration », *Hommes & Migrations* n°1226, 2000, pp. 15-26.

Milza, Pierre et Blanc-Chaléard, Marie-Claude, *Le Nogent des Italiens*, Paris Autrement Série monde, 1995.

Milza, Pierre, éd., *Le pouvoir des anneaux les Jeux Olympiques à la lumière de la politique, 1896 2004*, Collection Sciences, corps & mouvements. Paris Vuibert, 2004.

Morel, Alain, « Identité et patrimoine », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n° 42-2, 1993, pp. 65-75.

Moulis, André, « Genèse de Ramuntcho », *Littératures*, vol.12, n°43, 1965, pp. 49-78,

Munoz, Laurence et Vincent, Joris, « Les hypothèses de la relégation du rugby chez les catholiques (1905-1913) », *Staps*, n° 78, 2007.

Munoz, Laurence, *Une histoire du sport catholique, la Fédération Sportive et Culturelle de France, 1898-2000*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Nachtwey Oliver, « La dé-civilisation. Sur les tendances régressives à l'œuvre » dans Geiselberger, Heinrich, dir., *L'âge de la régression*, 2018.

Nicolas Bancel, David Thomas et Richard Dominic, éds., *L'invention de la race des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Collection « Recherches », Paris Éditions La Découverte, 2014.

Noiriel, Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Repères, Paris La Découverte, 2008.

Noiriel, Gérard, *Le creuset français histoire de l'immigration XIXe XXe siècle,* Points Histoire, Paris Seuil, 2006.

Noiriel, Gérard, *Qu'est-ce qu'une nation le* « *vivre ensemble* » *à la française réflexions d'un historien*, Montrouge Bayard, 2015, pp.16-17.

Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire : la République, la Nation, les France*, 3 Tomes (1984, 1986 et 1992), Quarto. Paris *:* Gallimard, 2004.

Nordman Daniel, Revel Jacques, « La connaissance du territoire » dans Burguière André, et Revel Jacques, éds., *L'espace français*, Paris Seuil, 2000.

Norel, Philippe, et Testot, Laurent éds., *Une histoire du monde global, Ouvrages de synthèse*, Auxerre *:* Éditions Sciences humaines, 2012.

Ory, Pascal. « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.16, n°1,1987, pp. 67-82.

Ospital, Jacques, Kaskarotak *: les kaskarots, une population singulière du Pays basque*, Ciboure *:* Arteaz, 2013.

Oyhamburu, Philippe, « ETORKI en Amérique », *Gure Herria*, 1973, pp. 99-111.

Oyhamburu, Philippe, « L'esthétique de la Danse basque » dans *La Danse basque*, coll. Bidart *:* Lauburu, 1981.

Oyhamburu, Philippe, *L'irréductible phénomène basque*, Minorités, Paris *:* Ed. Entente, 1980, p. 78-79

Ozouf, Mona, *Composition française retour sur une enfance bretonne*, Folio, Paris Gallimard, 2010.

Paris, Gaston, éd., *La tradition au Pays Basque : ethnographie, folk-lore, art populaire, histoire, hagiographie*, Donostia *:* ELKAR, 1994 (1899).

Park, Roberta J., « Guest Editor's Introduction », *Journal of Sport History*, vol.18, n°1, 1991, pp. 5-9.

Parlebas, Pierre, « Le destin des jeux : Héritage et filiation », *Socio-Anthropologie*, n°13, 2003

Parlebas, Pierre, *Éléments de sociologie du sport*, PUF, Paris PUF, 1986.
Parlebas, Pierre, *Jeux, sports et sociétés : lexique de praxéologie motrice*, Collection Recherche, Paris *:* INSEP, 1999.
Pasquanini, Pierre, « Le Félibrige et les traditions » dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire*, tome 3, pp. 3515-3555.
Passeron, Jean-Claude, « Figures et contestations de la culture. Légitimité et relativisme culturel » dans *Le raisonnement sociologique*, Paris Nathan, 1991.
Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses : la société française et le moderne, 1945-1985*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris *:* Gallimard, 1985.
Pécaut Félix, *Rapports d'inspection sur l'Académie de Bordeaux, Ministère de l'instruction publique*, Paris imprimerie nationale, 1880.
Peio Etcheverry Ainchart, « Le Pays basque et les tentatives de construction nationale » dans Goyhenetche, Manex, dir., *Histoire générale du Pays Basque. Tome. 5 : La XIXe siècle : 1804 1914*, 2005, pp. 275-287.
Petrella, Riccardo, *La renaissance des cultures régionales en Europe*. Minorités. Paris *:* Ed. Entente, 1978.
Perkins, Chris et Rumford, Chris, « The Politics of (Un)Fixity and the Vernacularisation of Borders », *Global Society*, 2013, pp. 267-282., cité par, Michelle, et Greco Luca, 2018, p. 11.
Pigeassou, Charles, « Identification et caractérisation de processus identitaires dans l'histoire de la joute languedocienne » dans Fauché, Serge, Callède, Jean-Paul et Gay-Lescot, Jean-Louis, éd., *Sport et identités*, Collection Espaces et temps du sport, Paris L'Harmattan, 2000.
Pigeassou, Charles, « Le développement des joutes languedociennes de la tradition à la modernité » dans *Sport, éducation et art XIXe-XXe siècles*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1996, pp. 373-384.
Pigeassou, Charles, « Les joutes languedociennes le prix de la tradition dans les enjeux de la modernité » dans Pigeassou, Charles, éd., *Entre tradition et modernité le sport*, Le Crès, IRS, 1995, pp. 24-31.
Pigeassou, Charles, éd., *Entre tradition et modernité, le sport regards historiques et sociologiques sur un siècle de culture corporelle : trajectoires et enjeux,* Actes du Colloque Sport culture tradition, Agde, 14-16 mai 1993, 1995.
Pociello, Christian, *Les cultures sportives pratiques, représentations et mythes sportifs*, 1re éd. Pratiques corporelles, Paris PUF, 1995.
Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris *:* Presses universitaires de France, 2012 (1995).
Pruneau, Jérôme et Pigeassou, Charles, « La sportivisation dans les joutes languedociennes de nouveaux repères » ; « La sociabilité dans les sociétés de joutes languedociennes entre l'illusion de la tradition et le vide de la modernité. Les enjeux du lien social » dans Delaplace Jean-Michel, éd., *L'Histoire du sport. L'Histoire des sportifs*, Paris L'Harmattan, 1998, pp. 385-400 et pp. 373-384.

Pruneau, Jérôme, Jacques Dumont, et Nicolas Célimène, « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : sportivisation " et patrimonialisation, *Ethnologie française* vol.36, n° 3, 2006, pp. 519-530.

Raffestin, Claude, « Éléments pour une théorie de la *frontière* », *Diogène*, n° 134, 1986.

Rauch, André et Richez, Jean-Claude, « L'enfant du pays. Champions en Alsace (1920-1980) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.61, n°1, 1999, pp.70-85.

Rauch, André, *Sports et loisirs en Alsace au XXe siècle*, Paris :Ed. Revue EP.S, 1994.

Reichel, Frantz, « Eskualdunak », *Le Sporting*, 18 Décembre 1923.

Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation* ? Paris : Ed. Mille et une nuits, 2010 (1882).

René Cuzacq, « Makhila et Agulhade », *Pyrénées organe officiel du Musée pyrénéen du Château-fort de Lourdes, Lourdes Société des amis du musée Pyrénéens*, 1951.

Reynaud-Paligot, Carole, « Construction et circulation de la notion de « race » au cours du XIX siècle », dans *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Nicolas Bancel éd., La Découverte, 2014, pp. 103-116. (Bulletin du musée basque 2006 687 sur la race au XIX°).

Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Éditions Esprit, Seuil, 1955.

Rioux, Jean-Pierre, et Jean-François Sirinelli, éds., *Histoire culturelle de la France. 4 : Le temps des masses : le vingtième siècle*, Points histoire 346. Paris : Éd. Du Seuil, 2005.

Rivière, Pascale & Pinson, Philippe, *Les aventures de bécassine*, Gautier Langereau, 1925.

Roland Dufourg, président de la FFPB, « La Pelote de l'école à l'université », *Pilota*, n° 167, 2007.

Roncayolo, Marcel, *Le département*, dans Nora, Pierre, éd., *Les lieux de mémoire :la République, la Nation, les France,* tome 2*,* Quarto, Paris: Gallimard, 2004.

Rousseau, Guillaume, *L'état-nation face aux régions une histoire comparée du Québec et de la France*, Septentrion, Cahiers des Amériques, Québec, 2016.

Sabatier Fabien & Bruneaud Jean-François, « L'ethnicité du sport » dans Bernard Andrieu, éd., *L'Ethique du sport*, Lausanne L'Âge d'Homme, 2013.

Sabatier, Fabien et Bruneaud, Jean-François, éds., « Le sport un trait d'union », *Diversité*, 2013, pp. 58-64.

Sabatier, Fabien, « Les frontières sportives et leurs agencements en France. De l'entre-deux-guerres à nos jours », *Hommes et migrations*, n° 1289, 2011.

Sabatier, Fabien, *Histoire des organisations sportives communistes de France au XXe siècle combats pour l'émancipation, soviétisme et cultures militantes*, Collection Sports, cultures, sociétés. Grenoble Presses universitaires de Grenoble, 2013.

Sabatier, Fabien, *Les cultures physiques et leurs frontières dans le monde contemporain essai d'histoire comparée*, Reims EPURE, 2015.

Sacx, Maurice, *Bayonne et le Pays basque témoins de l'histoire*, Bayonne IKAS, Musée basque, 1968.

Sand, Shlomo, *Crépuscule de l'histoire*, Barcelone Flammarion Champs, 2017.

Saumade, Frédéric, « Le rodéo américain sur la *frontière* du sport et de la tauromachie, ou de la diffusion considérée comme un système de transformations », *Ethnologie française* vol. 41, n°4, 2011, pp. 655-665.
Sayad, Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris *:* Ed. Du Seuil, 2014.
Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Folio Essais, Paris *:* Gallimard, 2003.
Sébillot Paul, *Le Folklore de la France*, Paris, 1904-1907, quatre volumes.
Sibille, Jean, *Les langues régionales*, Dominos. Paris *:* Flammarion, 2000, p. 23.
Singaravélou, Pierre, et Sorez, Julien, *L'empire des sports une histoire de la mondialisation culturelle*, Histoire & société, Paris Belin, 2010.
Sirinelli, Jean-François, Cauchy Pascal, Claude Gauvard, et Legras Bernard, éds., *Les historiens français en mouvement*, P.U.F, 2014.
Solacroup, Rémi & Sabatier, Fabien, « Les associations sportives et folkloriques portugaises. L'agglomération bordelaise (1978-2008) », *Hommes et migrations*, n° 1289, 2011, pp.62-69.
Solacroup, Rémi, *Une histoire de l'associationnisme sportif marocain dans la communauté urbaine de Bordeaux (1978-2005). Une approche comparée avec le cas portugais*, Thèse de doctorat en S.T.A.P.S Université de Bordeaux, 2015.
Sorez, Julien, « Le football et la fabrique des territoires », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 111, 2011, pp. 59-72.
Sternhel, Zeev, *Les anti-Lumières : une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Collection Folio Histoire, Paris *:* Gallimard, 2010 (2006).
Stiegler, Bernard, « Leroi-Gourhan *:* l'inorganique organisé », *Les cahiers de médiologie*, n° 6, 1998.
Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, L'invention philosophique, Paris Aubier, 1989.
Stiegler, Bernard, « Microcosmologie », Séminaire Pharmakon du 11 Janvier 2017, vidéo en ligne, iri-ressourses.org.
Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*, Paris : Fayard, 2018.
Stumpp, Sébastien et Jallat, Denis, éd., *Identités sportives et revendications régionales (XIXe et XXe siècles) contribution des pratiques sportives à l'Europe des* « *petites patries* », Collection Sports, cultures, sociétés. Grenoble Presses Universitaires de Grenoble, 2013.
Taylor, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris Éditions du Seuil, 1998.
Taylor Cheska, Alyce, éd., *Play as context*, 1979, West Point, N.Y *:* Leisure Press, 1981.
Terret, Thierry, « Identité-identités le cas de la natation lyonnaise dans l'entre-deux-guerres » dans *Pratiques sportives et identités locales*, Espaces et temps du sport, Paris L'Harmattan, 2004.
Terret, Thierry, Froissart, Tony, éds., *Le sport, l'historien et l'histoire.*, Reims *:* ÉPURE, Éditions et presses universitaires de Reims, 2013.

Thiesse Anne-Marie, « Petite et grande patrie », dans Le Goff, Jacques, éd., *Patrimoine et passions identitaires : Entretiens du patrimoine*, 1998, pp. 71-86.
Thiesse, Anne-Marie, « La fabrication culturelle des nations européennes », *Sciences Humaines*, vol. 110, n° 11, 2000.
Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Collection Ethnologie de la France 17, Paris Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe, XVIIIe-XXe siècle*, Paris *:* Seuil, 2001.
Thompson, Edward Palmer, *Les usages de la coutume : traditions et résistances populaires en Angleterre, XVIIe-XIXe siècle*, Paris *:* EHESS : Gallimard *:* Seuil, 2015.
Thompson, Edward, Palmer, « History from Below », *Times Literary Supplement*, 1966, n° 3345, pp. 279-280.
Thompson, Edward, Palmer, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris Éditions Points, 2017.
Tissié, Philippe, *Les basques et leurs jeux de plein air*, Bordeaux Gounouilhou, 1900.
Todorov, Tzvetan, *La peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris *:* R. Laffont, 2008.
Tönnies, Ferdinand, *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris Retz-CEPL, 1977.
Tosel, André, *Scénarios de la mondialisation culturelle*, Philosophie en cours, Paris Éditions Kimé, 2011.
Toulet, Louis, La Pelote basque *: histoire, technique et pratique*, Paris *:* De Vecchi, 1979.
Tranvouez, Yvon, « Le sport catholique en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.92, n° 4, 2006.
Tranvouez, Yvon, « Pour une histoire des patronages catholiques de Brest et du Léon » dans *Regards étonnés… De l'expression de l'altérité… à la construction de l'identité. Mélanges offerts au Professeur Gaël Milin*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 2003.
Truffaut Thierry, « Le saut basque. Apogée, déclin et renaissance », *Ekaïna*, n°32, 1989, pp. 195-214.
Truffaut, Thierry, Joaldun et Kaskarot, *Des carnavals en Pays basque*, Bayonne Elkar, 2005.
Tuaillon Demésy, Audrey, Christian Vivier, et Jean-François Loudcher. « Introduction au « passé vivant » au-delà de l'oxymore, les enjeux sous-jacents », *Staps*, vol. 101, no. 3, 2013.
Turcot, Laurent, *Sports et loisirs : une histoire des origines à nos jours*, Collection Folio Histoire 257. Paris *:* Gallimard, 2016.
Txomin Laxalt, « Le combat au bâton, drôle de Danse », *Ibilka*, n°18, 2018, pp. 14-17.
Varagnac André, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris *:* Albin Michel, 1948.
Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Points Histoire 226, Paris *:* Ed. Du Seuil, 2015 (1971).

Veyrin, Philippe. *Les Basques : de Labourd, de Soule et de Basse-Navarre : leur histoire et leurs traditions*. Pau *:* Éd. Cairn, 2012 (1943).
Viaut, Alain « Normalisation linguistique et patrimoine » dans Viaut, Alain, et Jean-Jacques Cheval, éd., *Langues d'Aquitaine : dynamiques institutionnelles et patrimoine linguistique,* Talence *:* Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1996, pp. 41-71.
Viaut, Alain, « La *frontière* linguistique de la ligne à l'espace éléments pour une schématisation », *Glottopol*, n° 4, 2004, pp. 6-22, p.19.
Viet, Vincent, *Histoire des Français venus d'ailleurs : de 1850 à nos jours*, Tempus 53, Paris *:* Perrin, 2008.
Vigarello, Georges, « Le Tour de France » dans Pierre Nora, éd., *Les lieux de Mémoire*, tome 3, Quarto, Paris Gallimard, 1997, pp. 3801-3833
Vigarello, Georges, *Histoire*, Paris *:* INSEP : Carnets Nord *:* Le Pommier, 2018.
Vigarello, Georges, *Du jeu ancien au show sportif*, Seuil, Paris Seuil, 2002.
Vigarello, Georges. « Histoire et modèles du corps », *Hypothèses*, vol. 6, n° 1, 2003, pp. 79-85.
Vigarello, Georges. « Le corps contemporain, une recherche d'identité », *Esprit*, vol. juin, n°6, 2015.
Vigne, Mickaël et Dorvillé, Christian, « Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive », *Socio-logos* [En ligne], n°4, 2009.
Villadary, Agnès, *Fête et vie quotidienne*, Paris *:* Les éditions ouvrières, 1968.
Vinson Julien, *Le folklore du Pays basque*, Paris, Librairie Maisonneuve, 1883. p.100.
Vinson, Julien, « Egunaria eskaraz emana, Calendrier basque et indication des fêtes patronales de quelques localités », *Almanach des traditions populaires*, Paris Maisonneuve, 1884.
Vinsonneau, Geneviève, « Culture et ethnicité, des ressources pour l'identification des acteurs », *Mondialisation et identité culturelle*, Bruxelles De Boeck, 2012.
Vivier, Christian et Renaud, Jean-Nicolas, « Les plaisirs nautiques au tournant des 19 et 20 siècles Les mises en scène sportives organisées sur le Léman (Suisse) et sur le Doubs (France) », dans *Loisir et société*, vol.2, 2010.
Vivier, Christian et Renaud, Jean-Nicolas, « Tourisme et patrimoine canotiers à Besançon au tournant des XIX et XX siècles », dans Ferreol Gilles, éd, *Tourisme et Patrimoine*, Bruxelles et Fernelmont, Intercommunications s.p.r.l. & E.M.E., 2010.
Vovelle, Michel, « Histoire et représentations » dans Ruano-Borbalan, Jean-Claude, éd., *L'histoire aujourd'hui nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre Éd. Sciences Humaines, 1999.
Wagnon, Claude, « La notion d'identité régionale une approche sociologique » dans *L'identité politique*, Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens/Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris PUF, 1994.
Wahl, Alfred, « Football et idéologie du début du XX siècle, les fonctions du football » dans Arnaud, Pierre et J. Camy, Jean, éds, *La naissance du mouvement sportif associatif en France*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1986.

Wahl, Alfred, « Sport et politique, toute une histoire ! », *Outre-Terre*, n°3, 2004.
Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, 1999.
Weber, Eugen, *La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Paris *:* Pluriel, 2011 (1976).
Weber, Max, *Économie et société*, Tome 1&2, Paris Pocket, 1995
Webster, Wentworth, *Les loisirs d'un étranger au Pays basque*, Chalon-sur-Saône E. Bertrand, 1901.
Weil, Simone, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Paris *:* Flammarion, 2014 (1949).
Welles, Orson, « Around the world », documentaire de la B.B.B.C, 1955.
Wolff, Francis, « La politique divise, le politique rassemble », article paru sur le site du journal *Le Monde*, le 11 Février 2015. Disponible à l'adresse https *:* //www.lemonde.fr/idees/article/2015/02/11/la-politique-divise-le-politique-rassemble_4574280_3232.html
Wieviorka, Michel, *La différence : identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, La Tour d'Aigues *:* Ed. De l'Aube, 2006.
Yonnet, Paul, *Jeux, modes et masses : la société française et le moderne, 1945-1985*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris *:* Gallimard, 1985.
Youenn Michel, « Des "petites patries" aux patrimoines culturels" un siècle de discours sur les identités régionales en France (1880-1980) », *Carrefours de l'éducation*, n° 38, 2014.
Zintzo-Garmendia, Beñat, et Thierry Truffaut. *Carnavals basques*, Terres du Sud 50. Portet-sur-Garonne *:* Loubatières, 1988.
Zintzo-Garmendia, Beñat, *Jeux et sports basques*. Biarritz *:* J & D Ed., 1997.

Fonds d'archives consultés

Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, pôle de Bayonne fonds de la Fédération française de Pelote basque (depuis 1921). Cotes extrêmes *:* 83 J.

Archives non cotées de la Fédération de Danse traditionnelle basque d'Iparralde (IDB*). Fonds très conséquent et inexploité jusqu'ici. Conservé au dernier étage du Château Lota, siège de l'Institut culturel basque à Ustaritz.

Archives Départementales des Pyrénées Atlantiques, pôle de Bayonne. « Collecte Eleketa », cotes extrêmes *:* 19 AV 1- 1591.

Archives non cotées du Comité territorial Pays basque de Pelote basque (anciennement Ligue). Fonds conservé au siège à Hasparren.

Archives privées non cotées de la société de Pelote Luzean*. Fonds très conséquent conservé au siège de l'association à Saint-Jean-de-Luz (Les premières pièces datent de 1926).

Archives privées non cotées de l'association Begilareak*. Fonds très conséquent conservé au siège de l'association à Saint-Jean-de-Luz (Les premières pièces datent de 1935).

Archives privées non cotées de l'association Union Basque*. Fonds conservé au siège de l'association à Bayonne.

Archives privées de l'association culturelle souletine Sü Azia à Mauléon. Fonds conservé au siège de l'association à Mauléon, Soule.

Archives privées de l'association Pilotarien Biltzarra. Fonds privé de la Fédération de Danse traditionnelle d'Iparralde* conservé au siège de l'Institut culturel basque à Ustaritz.

Archives personnelles des acteurs rencontrés lors de nos entretiens.

Journaux régionaux, revue fédérale de la FFPB* et revue EP.S

Journal *Éclair Pyrénées* édition du 1 juin 1974

Journal *Enbata*, février 1963.
Journal *Enbata,* avril 1963.
Journal *Enbata,* mai 1963.
Journal *Enbata,* mai 1976.
Journal *Enbata,* juin 1976.
Journal *Enbata*, avril 1977.
Journal *Enbata*, Juin 1980.

Journal *La Provence*, édition du 16 Novembre 2014.

Journal *La Semaine du Pays basque*, édition du 6 Mai 1994.
Journal *La République des Pyrénées*, édition du 25 Mai 1992.
Journal *La république des Pyrénées*, 24 juillet 2000.

Journal *Sud-Ouest*, édition du 29 décembre 1972.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 9 Novembre 1973.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 5 juin 1974
Journal *Sud-Ouest*, édition du 13 Avril 1977.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 1 Juin 1977.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 24 Mars 1977.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 22 Novembre 1977.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 11 Mai 1978.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 21 Octobre 1975.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 25 Mai 1992.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 5 Novembre 1992.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 2 novembre 1993.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 9 mai 1996.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 5 septembre 1996.
Journal *Sud-Ouest*, édition du 9 Novembre 2009

Le journal du Pays basque, du 20 Novembre 2009.
Le journal du Pays Basque, le 23 Aout 2007.
Le journal du Pays basque, le 23 Juin 2006
Le journal du Pays basque, le 24 janvier 2006

Pilota, n° 2, 1970.
Pilota, n° 4, 1970.
Pilota, n° 9, 1971.

Pilota, n° 10, 1971.
Pilota, n° 15, 1972.
Pilota, n°19, 1973.
Pilota, n° 20, 1973.
Pilota, n° 21, 1973.
Pilota, n° 23, 1973.
Pilota, n° 29, 1974.
Pilota, n° 33, 1975,
Pilota, n° 35, 1975,
Pilota, n° 45, 1977.
Pilota, n° 60, 1980.
Pilota, n° 61, 1980.
Pilota, n° 72, 1983.
Pilota, n° 74, 1983.
Pilota, n° 93, 1988.
Pilota, n° 94, 1988.
Pilota, n° 197, 2014.
Revue EP. S, 1990, n°224.
Revue EP. S, n°224, 1990

Webographie

A mains nues. (2012, juin 19). [YouTube]. Consulté à l'adresse https *:* //www.youtube.com/watch ? v=VyfMKkuwccA

arsindustrialis.org. (2017, novembre 29). « Ph10 4e cours - Le concept de rétention tertiaire et la question de la sélection » (5) [YouTube]. Consulté à l'adresse https *:* //www.youtube.com/watch ? v=Ax4-vQ8OAFU

Association « ESKU PILOTA ». Esku Pilota - Pelote Basque Main Nue - Zer litzateke Euskal Herria, pilotarik gabe ! Que serait le Pays Basque sans la pelote ! Consulté à l'adresse http *:* //eskupilota.org

Aycaguer, Titto « Pelote basque à l'école », Consulté à l'adresse http *:* //webetab.ac-bordeaux.fr/Primaire/64/EPS64/pedagogie/proposition/pelote/pgarde+pelote.htm

Baudrillard, Jean, Jacinto Lageira, & Brunn, Alain, « Modernité » Encyclopædia Universalis. Consulté le 17 mai 2018, http *:* //www.universalis-edu.com.docelec.u-bordeaux.fr/encyclopedie/modernite/.

Bodin, Dominique, Robène, Luc et Héas Stéphane, « La violence maîtrisée Non-violence actualités », *Revue bimestrielle sur la gestion non-violente des relations et des conflits*, 2006, pp.10-12. Disponible sur https *:* //halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00346291.

Chaho, Augustin, *Biarritz entre les Pyrénées et les océans, Bayonne* A. Andréossy, 1855. Consulté sur Gallica https *:* //gallica.bnf.fr/ark *:* /12148/bpt6k65170248 ? rk=21459 ; 2

Chaho, Augustin*, Études grammaticales sur la langue euskarienne,* Paris A. Bertrand, 1836. Consulté sur Gallica https *:* //gallica.bnf.fr/ark *:* /12148/bpt6k96578403.r=augustin%20chaho ? rk=64378 ; 0

Change.org, PBC Pelote Basque *:* pour l'inscription du Xare au championnat du monde de 2018 à Barcelone. Consulté à l'adresse https *:* //www.change.org/p/pr%C3%A9sident-de-la-fipv-m-xavier-cazaubon-pelote-basque-pour-l-inscription-du-xare-au-championnat-du-monde-de-2018-%C3%A0-barcelone

Charte du Pilotari | Comité de pelote. (2019, janvier 8). Consulté à l'adresse https *:* //comite-Pelote-basque.eus/charte-du-pilotari/

Comité de pelote basque. (2019, avril 4). Accueil | Comité de pelote basque. Consulté à l'adresse https *:* //comite-pelote-basque.eus

Communiqué en date du 28 Février 2019 en Espagnol de Xavier Cazaubon sur le site de la fédération internationale http *:* //fipv.net/index.php/es/.

Dugas, Éric, « Du sport aux activités physiques de loisir *:* des formes culturelles et sociales bigarrées », consulté le 6 avril 2018. http *:* //sociologies.revues.org/284#tocto1n2.

Duval, Fabrice, « Le *palin* mapuche (Chili) », *Techniques & Culture* [En ligne], n°39, 2002, mis en ligne le 29 avril 2005, consulté le 04 octobre 2019. URL http *:* //journals.openedition.org/tc/174

Emission Orson Welles pour la BBC - Le pays basque (1955). (2015, avril 16). [YouTube]. Consulté à l'adresse https *:* //www.youtube.com/watch ? v=w07C6AZ1OAg

Esku Pilota - Pelote Basque Main Nue - Zer litzateke Euskal Herria, pilotarik gabe ! Que serait le Pays Basque sans la pelote ! Consulté à l'adresse http *:* //eskupilota.org

Euskadido Herri Kirol federazioa. Hasiera |. Consulté à l'adresse http *:* //www.herrikirolak.eus/language/eu/hasiera/

EUSKAL KIROL FEDERAKUNDEA. Consulté le 11 août 2019, à l'adresse https *:* //www.jugaje.com/fr/federations/euskal_kirol/ Entretien avec Roland Dufourg ancien président de la FFPB février 2015.

Fabrice Delsahut, « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité », *Techniques & Culture* [En ligne], 39, 2002, mis en ligne le 12 juin 2006, consulté le 04 octobre 2019. URL http *:* //journals.openedition.org/tc/180.

Fédération de danse basque IDB. (2018, novembre 26). Bilaka Zentroa | Fédération de danse basque IDB. Consulté à l'adresse http *:* //www.bilaka.com

Fédération de danse basque. Iparraldeko Dantzarien Biltzarra. Consulté à l'adresse https *:* //www.iparraldekodantzarienbiltzarra.com/ressources/

Fédération Française de Pelote Basque. Accueil | Fédération Française de Pelote Basque. Consulté à l'adresse http *:* //www.ffpb.net

FIPV. Federación Internacional de Pelota Vasca. Consulté à l'adresse http *:* //fipv.net/index.php/es/

FIPV. Frontball | présentation. Consulté à l'adresse https *:* //www.frontball.com/presentation-frontball

Fournier, Laurent Sébastien et Raveneau, Gilles, « Anthropologie de la globalisation et cultures sportives », *Journal des anthropologues* [En ligne], 120-121 | 2010, mis en ligne le 16 juillet 2014, consulté le 21 août 2018. URL http *:* //journals.openedition.org/jda/4207.

France Culture. (2018, juin 20). Le racialisme de Pierre Loti était partagé par les élites intellectuelles, scientifiques et politiques" Consulté à l'adresse https *:* //www.franceculture.fr/histoire/le-racialisme-de-pierre-loti-etait-partage-par-les-elites-intellectuelles-scientifiques-et-politiques

Francisque, Michel, Le Pays basque. Sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique, 1983 (1857). p.22. 59, pp. 93-112, 200 Consulté à l'adresse https *:* //gallica.bnf.fr/ark *:* /12148/bpt6k5699472k.texteImage

Gaia Consulté à l'adresse http *:* //www.gaia-elkartea.com

Gallica. Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835) (2e édition) / par J. Augustin Chaho, Consulté à l'adresse https *:* //gallica.bnf.fr/ark *:* /12148/bpt6k6209777f ? rk=85837 ; 2

Gallica. Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons - Pierre de L'Ancre (1553-1631) - Œuvre - Ressources de la Bibliothèque nationale de France. Consulté à l'adresse https *:* //data.bnf.fr/fr/15933622/

Gasparini, William, « Diversité Le sport, entre communauté et communautarisme », Consulté le 8 mars 2018, http *:* //www.educ-revues.fr/DVST/AffichageDocument.aspx ? iddoc=37891.

INA. La pelote basque - Vidéo Ina.fr. Consulté à l'adresse https *:* //www.ina.fr/video/AFE85004376/la-Pelote-basque-video.html

Institut culturel basque (I.C.B). Institut culturel basque. Consulté à l'adresse https *:* //www.eke.eus/fr

Institut culturel basque. Juan Antonio Urbeltz. Consulté à l'adresse https *:* //www.eke.eus/fr/culture-basque/danse-basque/danse-basque-temoignages/juan-antonio-urbeltz

Institut culturel basque. Mintzoak - Portail de la mémoire orale du Pays Basque nord. Consulté à l'adresse https *:* //www.mintzoak.eus/fr/

Institut de recherche et d'innovation (IRI). Ressources vidéo IRI - Séminaire Pharmakon *:* Microcosmologie - Séance 1 (11/01/17). Consulté à l'adresse https *:* //iri-ressources.org/collections/collection-29/season-41/video-597.html

Korrika. Consulté à l'adresse http *:* //www.korrika.eus

Mediabask. (2019, août 14). Jean-Michel Garayar *:* « Condamner oui, lyncher non ». Consulté le 14 août 2019, à l'adresse https *:* //www.mediabask.eus/fr/info_mbsk/20190814/comme-tous-les-sports

Mickaël Vigne & Christian Dorvillé, « Les jeux traditionnels du Nord, entre tradition ludique culturelle et modernité sportive », *Socio-logos* [En ligne], n°4, 2009, mis en ligne le 21 octobre 2009, consulté le 03 octobre 2019. URL http *:* //journals.openedition.org/socio-logos/2332

Pilotazain. Sauvegarder et promouvoir le PATRIMOINE Pelote Basque. Consulté à l'adresse http *:* //www.pilotazain.com

Liste des entretiens

3. Entretiens réalisés

Entretien avec Alain Betbedere président de la section Pelote de l'aviron bayonnais. Entretien réalisé en avril 2016 au siège du club, Bayonne, Labourd.

Entretien avec Bernard Cabos, fondateur de l'association Borroka*. Entretien réalisé à son domicile en avril 2016.

Entretien avec Allende Socarros, dirigeant de l'association culturelle Sü Azia. Février 2017 à Mauléon, Soule.

Entretien avec Bernard Labiste, Maire du Haillan, ancien vice- président de la Fédération française de Pelote basque. Entretien réalisé en avril 2018, Haillan, banlieue de Bordeaux.

Entretien avec Véronique Darritchon, chorégraphe du groupe « Esperantza », École Immaculée-Conception, à la Bastide-Clairence, Labourd, octobre 2014

Entretien avec Cathy Etxebest, chorégraphe du groupe « Esperantza », novembre 2015, La Bastide-Clairence.

Entretien avec Éric Massé, pratiquant et secrétaire du club H.K.B à Urrugne. Entretien réalisé au siège du club le 19 Avril 2016.

Entretien avec Francis Carricart, entraîneur de Pelote dans le village d'Espelette, ancien « maniste » de haut-niveau. Entretien réalisé en novembre 2015 à Espelette.

Entretien avec Germain Esponda ancien cadre de la FFPB et président de l'Union Basque réalisé en avril 2016 au siège de l'Union Basque, Bayonne.

Entretien avec Iñaki Serrada, 68 ans, président d'Oraï Bat. Entretien réalisé en avril 2018 au siège de l'association, Bayonne.

Entretien avec Roger Goyénèche et Yoann Etchebest.

Entretien avec Jacques Schneider, dirigeant du club de Pelote d'Hossegor. Entretien réalisé au siège du club en avril 2017, Hossegor.

Entretiens avec Jakes Saldubehere. Premier entretien en avril 2016, Le Boucau et deuxième rencontre à son domicile, avril 2017, Boucau, Labourd.

Entretien avec Jean Berdot, auteur de Pastorale et ancien Maire du village d'Esquiule. Entretien en février 2017, Esquiule.

Entretien avec Jean Bordaxare, chorégraphe, entretien réalisé en février 2017, Mauléon, Soule.

Entretien avec Jean Louis Fourcade, organisateur du festival de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017 à Saint-Palais, Basse-Navarre.

Entretien avec Jean Michel Garayar, président du Comité territorial Pays basque de Pelote basque, au siège du Comité, novembre 2016, Hasparren, Labourd.

Entretien avec Jean Solanille, président du club de Pelote basque de Tardets. Entretien réalisé en février 2017, Tardets, Soule.

Entretien avec Julien Moresmau, président du club Hossegor et joueur de haut-niveau. Entretien réalisé en avril 2017, Hossegor.

Entretien avec Lilou Echeverria, président de la Fédération française de Pelote basque, au siège de la FFPB, avril 2017, Bayonne.

Entretiens avec Manolo Alcayaga, chargé de communication au sein du club HKB. Premier entretien réalisé à Saint-Jean de-Luz, avril 2016. Deuxième entretien réalisé en octobre 2016, Saint-Jean-de-Luz.

Entretien avec Marcel Bedexagare, organisateur de mascarade et membre de Sü Azia, entretien en février 2017 à Mauléon, Soule.

Entretien avec Michel Castan. Fondateur du premier tournoi des sept provinces et de la fédération de Force basque d'Iparralde Herri Kirolak Federakundea. Entretien février 2017, Tardets, Soule.

Entretien avec Alain Viaut, linguiste et chercheur à l'Université de Bordeaux. Iker UMR 5478. Entretien en Janvier 2018.

Entretien avec Michel Etcheto, ancien cadre de la FFPB et dirigeant de l'Union Basque. Entretien réalisé au siège de l'Union Basque, avril 2016, Bayonne.

Entretien avec Michel Etxecopar, chorégraphe, membre de l'association-fédération Souletine « Aitzindariak » et fondateur de l'association « Abotia ». Entretien en février 2017 dans le village Souletin de Gotein-Livarrenx en Soule.

Entretiens avec Michel Sedes, président de la société de Pelote Luzean. Premier entretien en avril 2016, le deuxième en novembre 2016 et le troisième en avril 2018, Saint-Jean-de-Luz.

Entretiens multiples avec Jean-Paul Callède, sociologue et chercheur au CNRS. (MSHA Bordeaux).

Entretien avec Nicole Lougarot, chorégraphe et écrivain. Entretien en février 2017, Gotein-Livarrenx, Soule.

Entretien avec Patxi Aduriaga, maitre de Danse de l'association Begilareak, avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

Entretiens avec Jacques Saldubehere, président de l'association Pilotazain*. Premier entretien en Avril 2016 et le deuxième en Avril 2017 à Bayonne.

Entretien avec Pello Coudroy, danseur et chorégraphe au sein de Begilareak*. Entretien réalisé en avril 2016, Saint-Jean-de-Luz.

Entretien avec Pierre Bordaxare. Membre d'Aintzindariak, chorégraphe et président du groupe de Danse « Arrokiaga », entretien en février 2017, Mauléon.

Entretien avec Pierre Sabalo, écrivain, dirigeant fédéral au sein de la FFPB, avril 2018, Villefranque.

Entretien avec Roger Goyhénèche, président de la Fédération de danse traditionnelle d'Iparralde. Entretien réalisé au siège de la Fédération novembre 2015, Bayonne.

Entretien avec Roland Dufourg, ancien président de la Fédération française de Pelote basque et actuel vice-président, Bayonne, février 2015.

Entretien avec Ttote Ardouin, curé de Saint-Palais. Entretien réalisé en février 2017, Saint-Palais, Basse-Navarre.

Entretien avec Véronique Darritchon, chorégraphe du groupe « Esperantza ». Entretien en novembre 2015, La Bastide-Clairence.

Entretien avec Xavier Soubelet, président de l'association Begilareak et ancien candidat nationaliste. Avril 2016, Saint-Jean-de-Luz, Labourd.

Entretien avec Yohañe Etxebest, chorégraphe et chargé de mission à l'Institut culturel Basque, avril 2018, Ustaritz.

Entretien avec Yves Cordier, conservateur du Château de Versailles, avril 2016, Bayonne.

4. Témoignages issus d'archives de presse.

Témoignage de Christian Lagourgue responsable de la commission arbitrage à la Fédération en 2013 dans *Pilota*, n°191, Juin 2013.

Témoignage de Christophe Dardy, « Fronton clé en main », *Sud-ouest*, 30/11/2011.

Témoignage de Jean-Baptiste Dunat, vice-président de la FIPB dans Pilota, n° 184, 2011, p.9.

Témoignage de Jean-Michel Sautreau président de l'USEP nationale dans « La Pelote de l'école à l'université », *Pilota*, n° 167, 2007, p. 8.

Témoignage de Pierre Marmouyet, *Pilota*, n°18, 1972, p. 3.

Témoignage de Ttito Aycaguer, conseiller pédagogique départemental, « La Pelote de l'école à l'université », *Pilota*, n° 167, 2007, p.8.

Témoignage de Jean-Michel Idiart, *Sud-Ouest* du 9 Novembre 2009.

Témoignage écrit de Galnich Halsouet, garde forestier à Saint-Pée-sur-Nivelle en 1926 par l'Abbé Blazy. Blazy, Edmond, *La Pelote basque*, Bayonne *:* Librairie Pialloux, 1929.

5. Autres entretiens utilisés.

Quinze entretiens menés auprès d'acteurs de la Danse souletine par François Fourquet entre 1980 et 1982, entièrement manuscrits conservés par l'association souletine Su Azia.

Dix entretiens conservés aux archives Départementales des Pyrénées Atlantiques, pôle de Bayonne. « Collecte Eleketa », cotes extrêmes : 19 AV 1- 1591.

Vers une écologie de la *frontière* et sa dynamique à travers les usages identitaires de trois cultures physiques traditionnelles. Cas d'étude au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle.

Cette thèse ambitionne d'utiliser l'objet *frontière* selon une démarche socio-historique au prisme des usages identitaires des cultures physiques traditionnelles au Pays basque dans l'espace français depuis la fin du XIXème siècle. Elle consiste en une mise en perspective des fonctions sociales du patrimoine dansé et joué basque - soit la Pelote basque, les Danses traditionnelles, les Jeux de Force basque - à travers le binôme antagoniste « appartenance/différenciation » à l'œuvre dans le jeu identitaire, porté par les Basques eux-mêmes et constitutif d'une *frontière* pratique et symbolique.

Dans une approche à la fois inductive et déductive, la *frontière* acquiert une pertinence historique et sociologique en étant appréhendée dans des singularités mais articulée aux larges problématiques de la reconnaissance, de la mémoire et de la mobilisation culturelle qui interrogent toutes les identités communautaires dans les sociétés contemporaines. L'objet *frontière* défini par son écologie dans un triple registre énonciatif - rapport au territoire, aux représentations collectives et au socius - offre un cadre suffisamment précis pour constituer une méthode faisant dialoguer le « réel » et une réflexion épistémologique.

Ainsi, notre sujet s'intéresse au positionnement identitaire d'une communauté régionale soumise à des phénomènes d'homogénéisation et d'acculturation conséquences d'une modernité politique et d'une mondialisation culturelle qui s'affirment, s'amplifient et se diversifient dès la fin du XIXème siècle. Révélés à l'échelle de la nation basque ou à celle de la région, c'est par le biais des « capacités à agir » localement des individus que nous situons notre problématique. Dès lors, l'approche Wébérienne permet de qualifier la *frontière* par le biais des actions individuelles prises dans des contextes collectifs tout en cherchant à en saisir leurs significations et leurs interactions.

Le terrain d'étude du Pays basque valide les hypothèses d'une *frontière* en tant que processus psychosocial et *partage* en prenant corps dans les usages d'une culture matérielle. Il confirme l'articulation de son externalité et de son internalité ainsi que l'opérativité de ses composantes analysées dans les dynamiques mémorielles et processus d'endo- et d'exocatégorisation de la singularité ethnoculturelle basque. La variété des cultures physiques appréhendées par des études multisituées et le recours à des archives écrites et entretiens directs permettent de saisir leur rôle de marqueurs et d'indicateurs de l'empreinte matérielle et psychologique de la *frontière.*

Enfin, la mise en perspective par une synthèse interdisciplinaire des usages de ces pratiques dans le cadre associatif et fédéral témoigne des reconfigurations de la *frontière* et révèle toute sa dynamique comme un processus composite et historiquement situé. Elle s'inscrit au titre d'une contribution à une histoire socioculturelle des problématiques identitaires contemporaines et des phénomènes d'hybridation ethnique et culturelle.

Mots-clés : Frontière, Identité, Pays basque, Cultures physiques, épistémologie, modernité, interdisciplinarité.