

École doctorale de l'EHESS
Centre Georges Simmel – UMR 8131
Thèse de Doctorat
Mention Ethnologie, Anthropologie sociale

Baptiste Cabasse

Les mots, la lettre, le sexe.

Modes de sociabilité en Provence sous la III^{ème} République (1870-1940)

Thèse dirigée par : Emmanuel Désveaux

Date de soutenance :

Le 18 novembre 2021

Rapporteurs :

Frédéric Saumade	1	Professeur des universités, Aix-Marseille Université
Benoît Fliche	2	Directeur de recherche, CNRS

Membres du jury :

Frédéric Saumade	1	Professeur des universités, Aix-Marseille Université
Benoît Fliche	2	Directeur de recherche, CNRS
Anne-Marie Sohn	3	Professeur émérite d'histoire contemporaine, ENS Lyon
Claire Cécile Mitatre	4	Maître de conférence, université Montpellier 3
Gilles Havard	5	Directeur de recherche, CNRS

Résumé : Partant d'un corpus de correspondances écrites par des Provençaux ruraux durant la III^{ème} République, nous avons cherché à mettre en lumière la sociabilisation sexuée qui avait cours dans la région à cette période. En effet, un bref examen des courriers collectés nous avait poussés à un premier constat : leurs rédacteurs étaient presque systématiquement des rédactrices. Nous venions d'entrapercevoir une première facette d'un aspect fondamental de la culture provençale : la division sexuée des tâches, des espaces, de la culture même. Pour tenter de cerner ce qu'être Provençal et Provençale signifiait il y a un siècle, nous nous sommes focalisés sur les initiations propres à chaque sexe, la manière dont la société produit ses femmes et ses hommes. Nous avons pour cela mis en lien les discours, les pratiques et les représentations qui les sous-tendent de manière systématique. Nous sommes partis des correspondances, puis avons puisé dans le folklore, la presse d'époque, mais aussi la littérature régionaliste et la poésie provençaliste - qui foisonnent sous la III^{ème} République – pour baliser un terrain d'étude qui soit le plus exhaustif possible. La profondeur de l'ancrage des représentations gouvernant aux appartenances sexuées dans cette population rurale nécessitait la prise en compte d'objets si divers, aussi bien que des détours par la botanique et la zoologie autochtone, ou encore le vocabulaire provençal

Mots-clés : folklore, ethnologie rurale, Provence, Var, Dracénie, paysannerie

Abstract : Starting from a corpus of correspondences written by rural Provençals during the Third Republic, we sought to highlight the sexual socialization that was taking place in the region at that time. Indeed, a brief examination of the collected letters had led us to a first observation: their editors were almost systematically female. We had just glimpsed a first facet of a fundamental aspect of Provençal culture: the gendered division of tasks, spaces, culture itself. To try to understand what it meant to be a man or a woman a century ago, we focused on the initiations specific to each sex, the way in which society produces its women and men. To do this, we have linked the discourses, practices and representations that underlie them in a systematic way. We started from the correspondence, then drew on folklore, the period press, but also regionalist literature and Provençal poetry - which abounded under the Third Republic - to mark out a field of study that is as exhaustive as possible. The depth of the anchoring of the representations governing gendered affiliations in this rural population required the consideration of such diverse objects, as well as detours by botany and native zoology, or the Provençal vocabulary.

Keywords : folklore, rural ethnology, Provence, Var, Dracénie, peasantry

A Sant Estève é l'an qué vèn ; E se noun sian pas mai, que non fuguen pas mens

Remerciements

Cette thèse de doctorat n'est signée que d'un nom unique, mais doit sa réalisation à de nombreuses personnes qu'il convient ici de remercier. Si elle a été rédigée durant nos années d'études parisiennes, elle a été nourrie de toute une série d'expériences personnelles préalables. Elle se veut hommage à la société qui nous a vu naître et dans laquelle nous avons été élevés, mais aussi et surtout aux hommes et aux femmes qui nous ont transmis la passion et l'envie de savoir ce que les aînés avaient à offrir, d'embrasser cet héritage sensible et pratique. C'est évidemment à des femmes que cet hommage se destine premièrement, le lecteur en comprendra les raisons en parcourant cet ouvrage. Les dernières arrivées, Anouck, Julie, Marion, qui par leurs conseils, leurs relectures, leurs discussions, mais aussi et surtout leur soutien sans faille, ont permis que ce travail soit ce qu'il soit. Avant elles, depuis toujours, notre grand-mère, notre sœur, nos tantes savent déjà à quel point nous leur exprimons toute notre gratitude. Nous nous devons également ici de remercier Jacqueline, Nadine et Aroma pour leur aide et leur orientation. Celle par qui tout est arrivé, à laquelle nous devons tout ce que nous sommes, mérite bien plus que quelques lignes et nous avons fait tout notre possible pour qu'elle sache avant de partir la profondeur des sentiments qui nous animent à son égard. Notre mère aura été un modèle et une boussole du premier jusqu'au dernier jour. Les discussions que nous avons avec elle durant les soirées d'été resteront à jamais figées dans notre esprit. Chacun des mots que nous avons échangé avec elle résonne encore à notre oreille. Que le repos lui soit doux et son souvenir éternel. Les hommes évidemment ne sont pas oubliés : ils sont ceux qui nous ont transmis souvent sans parler, nous ont appris sans même vraiment nous montrer. Notre père, à cet exercice, est parmi les plus doués qu'il soit ; mais cette absence de parole n'a jamais amenuisé la profondeur de ce qu'il voulait nous transmettre, ni empêché que nous le recevions. Le temps nous a appris à nous connaître davantage et chaque jour nous rapproche encore un peu plus l'un de l'autre. Nos oncles, cousins, amis, ont tous joué un rôle dans ce parcours initiatique masculin, et nous tenons à les en remercier ici. Toutefois, notre gratitude la plus profonde va à notre frère, notre meilleur ami, reflet et *némésis* à la fois, celui avec lequel nous nous sommes construits mutuellement, avec lequel nous avons tant partagé. Nous lui devons au moins autant qu'à toutes les autres personnes citées ici rassemblées. Sans son soutien et sa confiance nous n'aurions même pas entrepris ce travail. Enfin, et ce n'est pas uniquement pour convenir à l'usage, nous souhaitons exprimer notre gratitude à Emmanuel Désveaux : celui-ci nous a donné notre chance lorsque nous arrivions à Paris, quelque peu ignorant quant aux usages de l'université, puis a fait preuve de confiance en nos capacités en nous laissant une liberté absolue dans nos explorations intellectuelles. Ce travail reflète son enseignement à bien des égards.

Les mots, la lettre, le sexe

Modes de sociabilités en Provence sous la III^{ème} République (1870-1940)

Table des matières

1 Introduction.....	1
1.1 Le sujet	1
1.1.1 Le corpus : entre archives privées et écrits publics.....	1
1.1.1.1 Les lettres, la mémoire privée.....	1
1.1.1.2 Les écrits locaux, la mémoire publique.....	3
1.1.2 Les lieux de l'observation	4
1.1.2.1 Un triptyque méditerranéen.....	8
1.1.3 La période	9
1.1.3.1 L'âge d'or de la correspondance.....	10
1.1.4 Les ethnographiés.....	11
1.2 L'état de l'art : où se place notre recherche ?.....	11
1.2.1 Anthropologie historique.....	11
1.2.1.1 Les voyageurs	12
1.2.1.2 Le félibrige	13
1.2.1.3 Les folkloristes.....	14
1.2.1.4 Les historiens, les ethnologues.....	15
1.2.2 L'ethnologie du symbolique.....	18
1.2.2.1 Origines.....	18
1.2.2.2 Yvonne Verdier, les quatre de Minot.....	18
1.2.2.3 Daniel Fabre et le Centre d'Ethnologie des Sociétés Rurales.....	19
1.2.2.4 Initiations.....	21
1.2.3 Histoire de la famille, anthropologie de la parenté.....	24
1.2.3.1 Les anthropologues.....	24
1.2.3.2 Les historiens	25
1.2.3.3 Analyse des réseaux	26
1.2.4 Appartenances, identifications, images sociales : comment faire une ethnologie de la Provence ?.....	27
1.2.5 L'écrit comme fait anthropologique et historique.....	28
1.3 Plan général.....	28
1.3.1 Ethno-histoire de la correspondance.....	28
1.3.2 Ethnographie des sociabilisations sexuelles.....	29
1.3.3 Ethnologie d'entre les mondes.....	29
1 La lettre, l'objet de l'étude.....	30
1.1 Le corpus	30
1.1.1 Présentation, collecte	30
1.1.1.1 Composition du corpus.....	32
1.1.1.1.1 Famille Chaix / Lions.....	32
1.1.1.1.2 Famille Maurin.....	33
1.1.1.1.3 Lettres diverses.....	34
1.1.2 Retranscrire ?.....	34
1.2 L'histoire de la lettre, la lettre et l'histoire.....	35
1.2.1 La Provence lettrée.....	35

1.2.2 Histoire de la correspondance.....	37
1.2.3 Que permet de voir la lettre ?.....	39
1.2.4 La lettre et le regard ethnographique.....	42
1.3 Analyse du corpus.....	42
1.3.1 Pourquoi écrit-on ?.....	42
1.3.1.1 Se donner rendez-vous.....	50
1.3.1.2 La lettre comme vecteur de communications parmi d'autres	55
1.3.2 Lettre collective, lettre à propos de la « collectivité »	57
1.3.3 Quand écrit-on ?.....	59
1.3.3.1 Comment écrit-on ?.....	63
1.3.3.1.1 La forme de la lettre :.....	63
1.3.3.2 Qui écrit ?.....	65
1.3.3.2.1 Les enfants :.....	66
1.3.3.2.2 Les femmes.....	67
2 Les femmes.....	68
2.1.1 L'écriture domestique féminine	69
2.1.2 La sociabilisation.....	73
2.1.3 Les paroles féminines.....	79
2.2 Faire la famille.....	82
2.2.1 Quelles formes, pour quels ménages ?.....	86
2.2.1.1 « Bèu Mesté » : le maître de maison.....	87
2.2.1.2 La lutte pour la culotte : la cohabitation entre les sexes.....	88
2.2.1.3 La cohabitation inter-générationnelle.....	95
2.2.2 Travailler ensemble.....	99
2.2.2.1 La domesticité.....	99
2.2.2.2 L'apport des migrations saisonnières.....	101
2.2.2.3 La main-d'œuvre familiale.....	103
2.2.3 Rendre visite, travailler ailleurs.....	106
2.2.3.1 Migrations infra-communales pour les travaux périodiques.....	107
2.2.3.2 Se rendre visite.....	109
2.2.4 Ceux hors de la maison.....	110
2.2.4.1 Grands parents, parrainage, belle-famille : une parenté spirituelle ?.....	110
2.2.4.1.1 Le rôle des grands-parents.....	111
2.2.4.1.2 Le parrain, la marraine	114
2.2.5 Intégrer la maison : les femmes et leur belle-famille.....	115
2.3 La sociabilisation extra-familiale.....	121
2.3.1 Le village.....	122
2.3.1.1 La foire, le marché.....	123
2.3.1.2 Le Bal.....	128
2.3.2 Le groupe de pairs.....	132
2.3.2.1 À l'adolescence, l'écriture « déclarative ».....	133
2.3.3 Les amours de jeunesse et le groupe de jeunes.....	136
2.3.3.1 La société adolescente	138
2.3.4 Faire part.....	141
2.3.4.1 La tournée d'annonciation.....	141
2.3.4.2 Le faire-part.....	142
2.3.4.3 La première communion.....	143
2.4 Sociabiliser les âmes.....	148
2.4.1 La dévotion féminine.....	149
2.4.1.1 L'église, la maison des femmes.....	149
2.4.2 La femme et le deuil : le lien avec le monde des morts.....	152

2.4.2.1	Le corps des morts, le corps des femmes.....	157
2.4.2.2	Le retour des morts ?.....	160
2.4.2.3	Les âmes, les eaux.....	164
2.5	La lessive, propre du féminin.....	165
2.5.1	Nettoyer.....	168
2.5.2	Prendre soin de tout le monde.....	172
2.5.3	Les prières, les eaux, la divination : démêler les fils du destin.....	173
2.6	Les travaux féminins.....	178
2.6.1	La couture : devenir femme.....	178
2.6.2	Les cocons : devenir mère.....	183
2.7	La fonction maternelle.....	187
2.7.1	L'élevage.....	187
2.7.2	Nourrir la famille.....	190
2.8	Femmes et pureté.....	193
3	Les hommes.....	194
3.1	La sociabilité masculine : faire la jeunesse.....	196
3.1.1	Le dressage des chevaux et des corps.....	198
3.1.1.1	Ethnozoologie : la place de l'équidé à la campagne.....	198
3.1.1.2	Les jeunes hommes et les chevaux.....	203
3.1.1.3	La Saint-Éloi.....	206
3.1.2	Canaliser par l'institution : le cercle, la chambrée.....	211
3.1.2.1	Encadrer la débauche.....	216
3.1.2.2	Parler de la forêt.....	219
3.1.2.3	Guider les passages de la jeunesse.....	222
3.1.3	La chasse : faire les hommes.....	225
3.1.3.1	Les jeunes et la colline.....	228
3.1.3.2	La progression cynégétique.....	232
3.1.3.3	L'imprégnation du ferun.....	240
3.2	S'ensauvager, puis revenir.....	243
3.2.1	Figures de la sauvagerie : des modèles ambigus.....	243
3.2.1.1	L'ermite.....	244
3.2.1.2	Le berger.....	247
3.2.1.3	Le <i>bouscatié</i>	255
3.2.1.4	Le bandit.....	260
3.2.1.5	Le soldat.....	266
3.2.2	Passer la forêt.....	270
3.2.2.1	La rencontre.....	272
3.2.2.2	Le sanglier.....	278
3.2.2.3	Les sarrasins:.....	283
3.2.3	Parler aux femmes.....	296
3.2.3.1	Les premières approches.....	298
3.2.3.2	Faire l'entrée.....	299
3.2.3.3	Le pacte épistolaire des galants.....	302
4	Interprétations : du sauvage au domestique.....	304
4.1	De la forêt aux maisons, des allers-retours.....	305
4.1.1	Le combat contre la nature.....	309
4.1.2	La forêt, le foris, le foresterus.....	310
4.1.3	Vignes et jardins, espaces intermédiaires.....	313
4.2	La maison.....	321
4.2.1	L'échange des femmes ?.....	321

4.2.2 Amour filial, adelphique, marital.....	323
4.2.3 Sacralité du fait urbain.....	327
4.3 Femme et feu.....	329
4.3.1 Les cendres.....	329
4.3.2 Garder le feu.....	332
4.3.3 Le feu cérémoniel.....	338
4.4 Dominer le feu du ciel.....	342
4.4.1 La fête du feu nouveau.....	349
4.4.2 Feu du ciel, feu des hommes	352
4.4.3 Lever le feu.....	358
4.5 Conclusion.....	359
5 Bibliographie.....	368
6 Annexes.....	388



Illustration 1: Carte du département du Var

1 Introduction

1.1 Le sujet

1.1.1 Le corpus : entre archives privées et écrits publics

1.1.1.1 *Les lettres, la mémoire privée*

Notre première confrontation avec ce qui, plus tard, est devenu notre corpus, est à situer durant notre recherche de master. À plusieurs reprises, les personnes que nous interrogeons nous ont montré ce qu'elles appelaient leurs « vieux papiers », des lettres notamment mais pas exclusivement: des carnets de souvenirs, des papiers militaires, ou encore des photographies. Au

même moment, durant les étés que nous passions dans les archives appartenant à l'association pour la Sauvegarde des Arts et Traditions de Moyenne-Provence, hébergées au sein du musée des Arts et Traditions Populaires de Draguignan (A.T.P), nous avons trié des milliers de correspondances de toutes sortes, aussi bien professionnelles que personnelles, émanant de notables, de négociants, de commerçants, d'artisans, de paysans, etc. Les années passant, nous avons conservé le souvenir de la présence de ce corpus qui, lorsque le temps de rédiger un projet de thèse fut venu, s'est avéré être une possible mine d'informations inestimable.

Les premières lectures que nous avons faites de ces correspondances nous avaient permis d'apercevoir des fragments de la vie quotidienne des paysans varois d'il y a un siècle. Les paroles qu'ils y avaient transcrites nous donnaient partiellement accès à leurs manières de vivre, de dialoguer, de se dire et de se raconter. Leurs auteurs étaient depuis longtemps disparus mais, près d'un siècle plus tard, ils nous renseignaient sur l'immédiateté de leurs existences, telles qu'ils les racontaient à travers leurs correspondances. Au premier regard, nous avons un terrain d'étude typiquement goffmanien, des ethnographiés qui mettaient en scène leur vie quotidienne selon des formes précisément codifiées, les règles de l'épistolarité, auxquelles ils accommodaient les règles de communication avec lesquelles ils étaient plus familiers, soit celles qui régentaient l'oralité.

Un tel matériau avait une valeur ethno-historique réelle ne pouvant être ignorée ; aussi, avec les encouragements de notre directeur de recherches, nous nous sommes lancés dans la présente étude. Durant notre master, nous tentions de mettre en lumière les liens qu'entretenaient les phénomènes de transformation du système de parenté provençal après la Seconde Guerre mondiale - et, au sein de celui-ci, la modification des rôles sociaux sexués que les différents agents y occupaient - avec l'évolution du complexe politico-culturel local. Les premiers regards que nous avons porté sur les correspondances nous avaient alors déjà permis de mettre en perspective ce que nos entretiens révélaient avec une réalité ancienne que décrivaient partiellement les historiens et les ethnographes contemporains. Quand nous avons entrepris cette nouvelle recherche, nous avons donc en tête de combler les interstices laissées par le maillage des études sur des terrains similaires, et ainsi de décrire précisément l'arrangement culturel qui présidait dans cette région rurale méditerranéenne aux processus de socialisations sexuées ; en somme, la manière dont les jeunes garçons et les jeunes filles qui vivaient dans les campagnes provençales il y a un siècle apprenaient à devenir des hommes et des femmes selon la manière du pays.

Durant toute la durée de notre préparation au diplôme de doctorat, nous nous sommes donc focalisés sur l'étude de ces correspondances, ainsi que sur la collecte de nombreuses autres, puis à

celle de l'ensemble des types d'écrits émanant de la société provençale publiés sous la III^{ème} République que nous avons pu rassembler.

1.1.1.2 Les écrits locaux, la mémoire publique

Nous ne nous sommes effectivement pas restreints à la collecte et à l'étude des seules correspondances. Celles-ci nous offraient un regard inédit sur la quotidienneté des existences mais restaient finalement assez muettes sur les représentations qui gouvernaient les routines journalières. Nous avons donc entrepris la lecture systématique des journaux, romans, poésies, qui étaient publiés aux imprimeries de Draguignan. Nous en avons trouvé de nombreux dans les réserves du musée des A.T.P., le reste étant issu des documents consultables à la Bibliothèque Nationale (et en version numérique, notamment sur le site internet Gallica de la BNF¹). Nous nous sommes par exemple astreints à une lecture quotidienne des journaux de l'époque, relatant les faits divers, la vie mondaine et festive de la société dracénoise comme si nous découvriions au jour le jour les nouvelles « fraîches » d'il y a plus de cent ans. Les romans et poèmes, en provençal ou en français, publiés par des auteurs locaux aux imprimeries de Draguignan nous ont guidé encore un peu plus en avant dans notre découverte de la société d'alors. Nous avons enfin pris en compte une multitude d'écrits sur la population locale, notamment les romans d'auteurs provençaux illustres, qu'il s'agisse de littérature régionaliste ou non. Nous avons ainsi passé en revue l'œuvre de Frédéric Mistral, les romans de Jean Giono, de Jean Aicard, de Paul Arène, d'Alphonse Daudet également. Ce dernier auteur nous offre la plus belle des justifications pour un tel détour, dans le troisième opus des aventures de son héros burlesque Tartarin de Tarascon² :

« C'est que nous avons un terrible compte à régler, les Tarasconnais et moi. Je les savais très montés, me gardant rancune noire de mes plaisanteries sur leur ville et sur son grand homme, l'illustre, le délicieux Tartarin. Des lettres, des menaces anonymes m'avaient souvent averti: «Si tu passes jamais par Tarascon, gare!» D'autres brandissaient sur ma tête la vengeance du héros: «Tremblez! le vieux lion a encore bec et ongles!» »

La plaisanterie n'en cache pas moins une évidente vérité : les nombreux romans de l'époque ayant pour sujet la Provence et ses habitants étaient lus également par les Provençaux, même si ce n'était pas le public premier auquel ils se destinaient. L'image qu'ils renvoient des habitants de la région est donc venue irriguer la manière que ces derniers avaient de se penser, que ce soit par

1 <<https://www.gallica.bnf.fr/>>

2 Alphonse Daudet, *Port-Tarascon: Dernières aventures de l'illustre Tartarin*, Good Press, 2020, 182 p.

adhésion ou au contraire en opposition à celle-ci.

A ces sources se sont ajoutés d'autres écrits plus conventionnels : les récits de voyageurs et guides touristiques, premières formes d'ethnographie de la région, mais aussi les études produites par les membres des sociétés savantes et publiées à Draguignan au sein des bulletins de l'Académie des sciences ou de la Société d'agriculture, de commerce et d'industrie. Enfin, nous avons pu consulter également les procès-verbaux des assemblées générales du cercle des travailleurs de la Garde-Freinet. Nous n'avons pas, après consultation de ceux-ci, poursuivi plus en avant le dépouillement de ce type d'archives, les travaux de Maurice Agulhon sur le sujet constituant déjà une synthèse exceptionnelle et un modèle particulièrement brillant d'exploitation de ces sources³.

1.1.2 Les lieux de l'observation

Le département du Var, qui forme la partie orientale de la Provence, est accidenté, montagneux et densément boisé. Entre les Maures au sud, l'Estérel à l'est et les pré-Alpes calcaires au nord, se tient la vallée de l'Argens, dépression permienne qui louvoie entre ces trois massifs montagneux. Traversant le département d'ouest en est, le fleuve y a creusé une plaine que ses alluvions ont fertilisée, la rendant propice à l'habitat humain et l'agriculture depuis plus de deux millénaires. C'est toutefois frileusement que les Hommes l'ont conquise : dans les premiers temps, les populations celto-ligures qui peuplent les lieux se réfugient dans les hauteurs, à l'abri d'*oppidums* qui les protègent des invasions et des pillards qui parcourent la plaine. La particularité de cet habitat perché est encore visible en de nombreux points du département⁴.

Sur les rives du fleuve, dans la plaine, les plus anciennes traces d'occupation sont celles laissées par les Romains, qui y ont bâti des villes, des *villae*, des routes - dont la plus fameuse était la *via Aurelia*. Les villes et les villages s'y sont dès lors succédé, malgré les réguliers ravages que faisaient les armées qui transitaient par ce couloir naturel pour traverser la Provence, provoquant ponctuellement le retour des populations sur les hauteurs.

Sur les montagnes environnant la plaine, les gros bourgs sont ainsi restés, nombreux, perchés, donnant naissance à de véritables villes lorsque la morphologie du territoire s'y prêtait. Draguignan, qui fut jusqu'en 1974 le siège de la préfecture du Var, est l'une d'entre elles. Elle est située au nord de la vallée de l'Argens, sur un plateau niché au bas des pré-Alpes, au carrefour des

3 Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise: 1810-1848*, Paris, Librairie Armand Colin, 1977, 105 p. ; *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence: essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 2001, 454 p. ; *La république au village: les populations du Var, de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 197

4 Jusqu'à l'orée des années 1970, l'habitat perché représentait encore 20% du total des groupements de population selon Roger Livet, *Habitat rural et structures agraires en Basse-Provence*, Ophry, 1962, 465 p., p. 198

routes reliant les grandes villes du département avant que le chemin de fer ne les détournent définitivement vers la plaine au début du XX^{ème} siècle. Autour de la ville, la division administrative contemporaine qu'est la communauté d'agglomération dracénoise regroupe un ensemble de communes allant de la plaine (Vidauban, Les Arcs-sur-Argens, Taradeau, au sud) aux villages de montagne tels que Comps-sur-Artuby, Bargème, ou la Roque-Esclapon, points culminants du département au nord. Nous nous sommes peu ou prou calqués sur cette aire géographique pour nos observations ; nous avons toutefois débordé par le sud, sur la partie orientale du massif des Maures, principalement la Garde-Freinet et une partie du golfe de Saint-Tropez (qui, il y a cent ans, s'appelait encore golfe de Grimaud). Dans un souci de représentativité de l'espace, quatre villages ont constitué les lieux privilégiés de notre étude : du nord au sud, Comps-sur-Artuby, Ampus, Vidauban et la Garde-Freinet.

Comps-sur-Artuby est la localité la plus « haute » des quatre que nous fréquenterons dans cette étude. Sa situation en altitude, aux confins du département, la place dans une zone de transition entre Basse et Moyenne-Provence. Dominé par une commanderie des Templiers, constellé de chapelles sur tout le territoire, le village est réputé pour sa dévotion. Le climat y est bien plus rude qu'en plaine, au point que le plateau calcaire de Canjuers, qui est situé dans la commune, a pu être qualifié de désert, mais de désert glacé plutôt qu'aride.

« L'économie rurale y est fondée sur l'agropastoralisme combinant un élevage plus ou moins extensif d'ovins, un élevage laitier modeste, la culture de céréales, de fourrage, et depuis la fin du XIX^{ème} siècle de pommes de terre. La relative pauvreté de la région a contraint depuis des siècles une partie de la population à un exil saisonnier vers le bas pays ⁵»

La vigne y a aujourd'hui disparu. En 1872, au début de la période étudiée ici, on y dénombre 802 habitants, qui ne seront plus que 344 en 1946 : les deux guerres mondiales sont passées par là et l'exode saisonnier est devenu exil permanent pour beaucoup. Les *Gavots*⁶ que sont les Compois

5 Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, *Nous ici et les autres : formes d'identité locale et microrégionale en Provence varoise*, Paris, Ministère de la culture, 1987. ; repris dans « Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 169-187

6 « Le pays *gavot* fut longtemps, on l'a dit, le pays voisin dont les habitants émigraient périodiquement, puis définitivement, pour gagner leur vie plus bas. Si le *Gavouat* est étranger, c'est aussi l'étranger qui, se déplaçant, est connu sous toutes les facettes de son étrangeté. Cette fréquentation de la différence a alimenté, plus que pour d'autres régions, des attitudes collectives et des stéréotypes particuliers. Rude, peu bavard, il est qualifié de froid, plus pauvre, plus soucieux de garder un pécule qu'il est descendu gagner, il est âpre au gain, extérieur à la société où il est de passage et à son style de sociabilité, il est sauvage. » Ibid.

pour le reste du Var sont venus se fixer dans les villes de la plaine. L'essentiel de la population est répartie en une dizaine de hameaux, dispersés sur l'ensemble de la commune, dont la majorité est aujourd'hui inhabitée du fait de l'expropriation des terres du plan de Canjuers par l'armée. Cette structure d'habitat dispersé se retrouve à des degrés divers dans toute la Provence, contrebalançant l'image typique que l'on se fait du bourg urbanisé provençal « centralisé ».

A peine un peu plus au sud, au nord-est de Draguignan, se trouve le village d'Ampus. La structure urbaine y est à peu de choses près la même qu'à Comps mais son éclatement est déjà amenuisé. Trois hameaux seulement disputent au centre urbain sa population : les Granges, les Vergelins et Lentier. On y trouve 1089 habitants en 1872, pour 485 en 1946. Le territoire du village culminant à 1000 mètres d'altitude, la culture de la vigne y est encore possible par endroits. La particularité de la commune réside certainement dans la formation géologique de son territoire et notamment dans les nombreuses grottes que l'on y trouve (36 au total), dont certaines ont fait l'objet d'édifications de chapelles et sont décorées d'*ex voto*.

Si l'on poursuit notre chemin vers le sud, au sud-ouest de Draguignan, situé dans la plaine des Maures on atteint le village de Vidauban. C'est celui d'où nous sommes originaires, et la localité la plus importante prise en compte dans notre étude : sa population est de 2880 habitants en 1872, de 2680 en 1946. Majoritairement tournée vers la viticulture, industrie dont les phases de transformation et de commercialisation sont assurées localement via la coopérative vinicole, la ville connaît, encore au début du XX^{ème} siècle, une ébullition industrielle. Outre les nombreux fours à poix, dont la production se destine aux chantiers navals de Toulon que l'on observe sur l'ensemble de son territoire, on y trouve également des scieries et une usine de bouchons, montrant l'importance de l'exploitation forestière dans l'économie locale de l'époque. Vidauban correspond déjà davantage à l'*agro-town* décrite par Julian Pitt-Rivers⁷, ou au *bourg urbanisé* de Maurice Agulhon : une division tripartite de l'espace, organisé de manière concentrique. Même s'il s'agit de villes au sens de l'INSEE, les habitants emploient le terme « village » pour désigner la cité. Le centre urbain est ceinturé d'un espace dédié à la culture, d'abord maraîchère sous la forme de jardins individuels irrigués par des canaux dont l'utilisation et la gestion est collective, puis permanente, quasi monoculture de vignes et d'oliviers. Enfin, encerclant le tout, se trouve le *silva* à proprement parler, l'espace sauvage de la forêt⁸.

7 Julian Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*, Paris, 1963, 236 p.

8 Cette tripartition schématique masque la représentation autochtone de l'espace qui se trouve être bien plus minutieuse dans sa description des territoires extérieurs au bourg urbanisé : Yves Rinaudo propose par exemple une quadripartition de l'espace entre *hortus*, *ager*, *saltus* et *silva*. Yves Rinaudo, « Les campagnes méditerranéennes : de

Enfin, sur le versant sud des montagnes entourant la plaine, au nord du massif des Maures, se situe la dernière commune que nous prendrons en compte : la Garde-Freinet. Décrite par Jean Aicard comme «une petite ville cachée dans un creux de vallée comme un nid de caille dans un sillon⁹», elle est située dans le vallon qui relie la plaine des Maures au golfe de Grimaud.

Même si les correspondances émanant de cette localité ne sont pas nombreuses parmi notre corpus, nous avons choisi de l'intégrer dans notre étude pour plusieurs raisons : tout d'abord, la ville a été pour nous un lieu d'observation précoce, depuis notre mémoire de master. Les liens familiaux nous unissant à la commune nous avaient d'ailleurs, dès avant cela, permis de fréquenter ce village et d'assister à ses manifestations municipales, ses festivités.

Deuxièmement, tout comme Ampus et Comps constituent un couple étroitement lié, la relation entre Vidauban et la Garde-Freinet peut être envisagée d'un point de vue similaire : même si la Garde-Freinet peut sembler davantage « tournée » vers le golfe de Saint-Tropez que vers la plaine, les échanges matrimoniaux entre les deux communes sont fréquents, du fait de leur proximité. Des cultivateurs de la Garde-Freinet sont sociétaires de la coopérative de Vidauban, certains quartiers agricoles de la première localité étant plus proches du centre urbain de la seconde. Les ouvriers bouchonniers « descendent » de la Garde-Freinet à Vidauban pour les vendanges, tout comme les Compsois descendent moissonner à Ampus. Les *bouscatiés*, bûcherons récoltant le bois ou le liège, vivaient aux confins des deux territoires communaux, dans la dense forêt des Maures.

Troisièmement, même si nous n'avons pas pu récolter un matériau épistolaire aussi abondant que pour les trois autres localités, la documentation concernant cette ville est parmi les mieux étudiées, et notre propre enquête y a été particulièrement féconde. Les mainteneurs de mémoire y sont encore quelques-uns à continuer de faire vivre la tradition. Maurice Agulhon y fait de nombreuses références dans ses travaux, tout comme Eugen Weber. Claude Seignolle, quant à lui, y a eu un informateur privilégié, Léon Sénéquier, véritable historien local, à la fois acteur et transmetteur de la tradition. Une revue historique est également éditée par le conservatoire du patrimoine du Freinet dans laquelle des historiens reconnus ont publié¹⁰. Enfin, Jean Aicard y a situé

la Terre au Paysage », *Méditerranée*, 1996, vol. 83, n° 1, p. 43-52.

9 Jean Aicard, *L'Illustré Maurin*, Flammarion, 1908, 554 p.

10 *La revue du Freinet*, disponible en ligne à l'adresse suivante <<https://www.conservatoiredufreinet.org/boutique/la-revue-du-freinet/>>. Maurice Agulhon, ou encore Jean-Marie Guillon y ont notamment contribué, parmi de nombreux universitaires et historiens locaux. D'autres revues régionales, publiées également par des associations et contribuant au maintien et à la transmission de la mémoire locale, nous ont servi : *Les cahiers de l'A.S.E.R.*, revue pluridisciplinaire dirigée par Philippe Hameau (Université Nice-Sophia Antipolis / LAPCOS), et la revue littéraire bilingue *Lou Terraire*, animée par Yves Fattori. Nous tenons ici à remercier encore ce dernier pour la patience et la passion dont il a su faire preuve pour nous guider sans jamais tenter de nous influencer, ainsi que pour le nombre de

l'un des épisodes les plus intéressants de ses deux romans d'un point de vue folklorique, même s'il est presque anecdotique tant il représente peu sur les mille pages constituant les deux opus des aventures de Maurin des Maures : la description du jeu des *bouffés*, à l'occasion d'un passage de son héros et de son compère Pastouré dans la ville, passage sur lequel nous reviendrons¹¹.

La possibilité d'avoir pu consulter une partie des comptes-rendus du cercle des travailleurs nous a également motivé à inclure cette localité dans notre analyse. Si les femmes écrivaient les correspondances et nous ont ainsi renseignés sur une sociabilité domestique disparue, les hommes ont laissé comme traces écrites les procès-verbaux de leurs réunions, mentionnant évidemment les conflits qui animaient ces sociétés, mais aussi, dans un souci de formalisme poussé à l'extrême, les moindres événements se déroulant au sein du cercle, tel que le pli d'une carte à jouer, l'achat ou la réparation de chaises et mobilier, les habitudes des sociétaires en matière de consommation de boissons, etc. Ainsi, cela constitue une mine d'information importante sur la sociabilité masculine de l'époque.

1.1.2.1 Un triptyque méditerranéen

Le choix de ces quatre villages aux formes variées nous a permis d'envisager diverses formes d'urbanisme qui correspondent à plusieurs degrés de concentration / dispersion de l'habitat. Celles-ci nous renseignent sur différents aspects de la représentation spatiale des locaux ; de la sorte, nous avons également pu entrevoir un type d'aire urbaine classique de la Méditerranée alliant rivages, plaines et montagnes :

« La mer et la montagne font de la Provence un pays de contraste. Elles sont complémentaires. Le littoral, avait remarqué Bérenger-Féraud, est « consommateur » de population (*La race provençale*). Le haut-pays se fixe sur la côte et fait souche ; mais ses enfants y prennent volontiers des habitudes d'aisance et de mollesse, qui exigent un renouvellement constant de la population. « Le roc gavot fonde et conserve, au lieu, je le crains bien, écrit Ch. Maurras, que l'embrun marin ronge et dissout » (*La montagne provençale*). L'échange autrefois était incessant, car la montagne était le réservoir des hommes.¹² »

Au XIX^{ème} siècle et encore au début du XX^{ème}, l'alliance d'une bande côtière donnant accès au commerce et aux ressources maritimes, de la plaine offrant les possibilités d'une culture extensive de la vigne et de l'olivier et des plateaux montagneux où sont cultivés les blés et que les Hommes délaissent pour se fixer dans la plaine, n'a fait que rationaliser l'adaptation écologique

portes qu'il nous a ouvertes.

11 Voir Infra, chapitre 3.2.2.3, p. 287

12 Fernand Benoit, *La Provence et le Comtat Venaissin*, Paris, Gallimard, 1949, 409; xxxii p., p.23

dont a fait preuve la population jusqu'ici tout autour de la Méditerranée. Le triptyque blé-olivier-vigne, base agronomique des sociétés méditerranéennes, gouverne toujours l'action des Hommes du début à la fin de la période que nous étudions. La spécialisation économique, les monocultures, les débuts de la mécanisation de l'agriculture, l'apparition de nombreuses industries basées sur des spécificités écologiques locales, ont simplement achevé d'ordonner cette cohabitation tripartite en reléguant chaque espace à sa place idéale d'un point de vue agronomique et surtout économiciste. Par là même, chaque territoire est devenu encore un peu plus dépendant des autres à travers l'échange des biens et des Hommes. La dynamique de croissance de ces villages, rythmée par la création et l'abandon de hameaux, qui parfois deviennent de véritables localités concentriques autonomes, illustre les processus à l'œuvre dans la société locale et avortent toute tentative de dresser une image fixiste des populations qui l'habitent et de leur culture. De Comps à la Garde-Freinet un panorama se dresse ainsi, celui du processus de passage à la modernité de ces localités rurales, saisi à cheval sur les deux derniers siècles. Du haut des Alpes varoises aux cimes du massif des Maures, en passant par la plaine éponyme, le choix de ces quatre localités nous renseigne sur les dynamiques qui les agitent et les font pénétrer dans la modernité en nous offrant quatre stades, quatre instantanés, d'un même processus, et différentes façons d'envisager, d'absorber dirons-nous, le « progrès ».

1.1.3 La période

Nous avons délimité la période historique sur laquelle porte notre étude en fonction de notre corpus plutôt qu'en nous basant sur une cohérence interne réifiant ces quelques décennies en un ensemble logique. Cependant, pour la faire correspondre à une périodicisation usitée par les historiens, nous pourrions parler d'un laps de temps approximativement calqué sur la durée de la III^{ème} République, soit de 1870 à 1940. Évidemment ces bornes sont arbitraires et notre corpus n'y loge d'ailleurs pas *stricto sensu*. Les phénomènes anthropologiques que nous décrivons ici, s'ils sont évidemment impactés par l'Histoire, ne lui sont pas toujours fidèles et la périodicisation historique traditionnelle ne convient pas à l'étude des faits ethnologiques relatifs à nos sociétés pour lesquels l'étude sur le temps long est préférable¹³. Au cœur de notre intervalle temporel a néanmoins lieu la Première Guerre mondiale, bouleversement majeur de la société rurale française, ou plutôt accélérateur décisif du mouvement historique qui la traversait. Cette charnière, située à

13 C'est d'ailleurs par volonté d'ouvrir l'histoire à la connaissance anthropologique et ses méthodes que des historiens européens comme Fernand Braudel ou Jacques Le Goff ont remis en cause la division périodique traditionnelle de l'histoire.

mi-chemin de l'histoire que nous décrivons ici, nous permet d'offrir une cohésion justifiant ce choix théorique.

1.1.3.1 L'âge d'or de la correspondance

Ainsi, nous ne pouvons pas nier qu'il existe une raison d'être à ce découpage, autre que les contingences liés à notre méthode ethnographique : celui-ci délimite ce que l'on pourrait nommer l'âge d'or de la correspondance. Avec le vote des lois instaurant la scolarisation obligatoire généralisée, la III^{ème} République fait basculer l'intégralité du pays dans l'univers scriptural. Dès lors le nombre d'épistolaires augmentera drastiquement, donnant à chacun l'occasion de communiquer sur de longues distances. La Première Guerre mondiale marque le zénith de cette pratique : chaque jour, c'est plus de cinq millions de correspondances qui sont échangées entre le front et l'arrière¹⁴. C'est d'ailleurs des lettres de mobilisés, de conscrits, que nous avons récolté au début de cette recherche. Elles sont les plus nombreuses, peut-être aussi les plus soigneusement conservées, en mémoire du sacrifice de ces jeunes qui pour beaucoup ne sont pas revenus. Dans chaque famille, les lettres des Poilus sont restées, comme des preuves de la participation familiale à l'effort de guerre national. L'éloignement sous les drapeaux, qu'il soit en temps de guerre ou pour le service militaire, est la première raison d'écrire de ces paysans qui, autrement, n'auraient jamais été séparés si longtemps et sur de si longues distances de leurs proches. Ce mode d'expression ne perdra en vigueur qu'avec la généralisation de l'utilisation du téléphone, après la Seconde Guerre mondiale, l'oralité étant davantage en phase avec les modalités communicationnelles privilégiées par les classes populaires et paysannes¹⁵.

14 «Ce sont quotidiennement 3 à 4 millions de lettres qui transitent de l'arrière vers le front, et 1,8 million de missives qui sont envoyées par les mobilisés à leurs proches. Adressées aux différents membres de la famille, aux administrations, aux camarades sur d'autres fronts, 10 milliards de lettres ont circulé en France pendant le conflit.» Clémentine Vidal-Naquet, « Écrire ses émotions. Le lien conjugal dans la Grande Guerre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 17 octobre 2018, n° 47, n° 1, p. 117-137.

15 Même s'il ne faut pas pas non plus penser le rapport des classes populaires – et ici plus particulièrement paysannes - à l'écrit comme un rapport d'unique répulsion, au contraire, nous le verrons dans la première partie de ce travail. « Je trouve que le téléphone est une bien belle invention pour les affaires, mais pas pour parler à sa petite femme chérie, la voix n'est plus la même et on ne peut pas parler ensemble et s'entendre » écrivait Georges, comptable à Cannes, à sa femme Louise, fille de cultivateur de Roquefort-les-pins, en 1952. Simplement, nous dirons ici que la familiarité de ces populations étant plus grande vis-à-vis de l'oral que de l'écrit, lorsque le choix leur a été donné d'utiliser le téléphone pour communiquer, elles ont réservé l'écrit à des utilisations particulières, nécessitant un peu plus de formalisme.

1.1.4 Les ethnographiés

La question de la classe sociale n'est pas des plus importante lorsque l'on souhaite dresser une sociologie de la société provençale durant la période qui nous occupe¹⁶. Malgré cette relative homogénéité, nous avons récolté un matériau le plus représentatif possible : les correspondances que nous avons étudiées sont produites aussi bien par des paysans, des commerçants et négociants. Nous le détaillerons mieux dans le premier chapitre, mais les pièces principales de notre corpus sont issues de la correspondance de deux familles, une paysanne et une commerçante. Les romans et poèmes que nous avons étudiés situent majoritairement leur action dans le monde paysan : nous verrons qu'outre le regard quelque peu réactionnaire des auteurs régionalistes qui voient dans la paysannerie la gardienne de des « vraies valeurs » provençales, cette généralisation tient au fait que tout le monde touche de près ou de loin au travail de la terre. La ruralité du territoire fait que la paysannerie jouit d'un capital de prestige important au sein de la population, bien que la modernité du XX^{ème} siècle commence à bouleverser cette vision.

1.2 L'état de l'art : où se place notre recherche ?

« Les auteurs de biographie, comme ceux de tous les secteurs d'histoire classiques, ont de la chance. Le titre de leur ouvrage désigne exactement et sans ambiguïté son contenu. Mais pour peu que l'on sorte des sentiers battus, c'est l'objet même de la recherche qui est d'abord à définir, dans le corps de l'ouvrage, et parfois longuement¹⁷ »

1.2.1 Anthropologie historique

Nous avons pour volonté de nous placer aux confins de l'anthropologie historique et de l'« histoire ethnologique ». L'anthropologie historique, terme désormais usité, voire classique dans l'épistémologie des sciences humaines françaises, nous aura permis d'envisager une société rurale européenne, majoritairement paysanne, « à mémoire », que l'approche synchronique de l'ethnologie américaniste, par exemple, n'aurait pas suffi à comprendre. L'« histoire ethnologique », qu'on nous pardonne le néologisme, nous permet d'entrevoir anthropologiquement une société sans toutefois tomber dans les écueils de la fixation dans un « perpétuel présent ethnologique¹⁸ ».

La mobilisation des savoirs produits par ces deux disciplines, mais aussi de leurs méthodes, est également consécutive à notre recherche bibliographique : la Provence a longtemps fait figure de

16 Maurice Agulhon, « Mise au point sur les classes sociales en Provence », *Provence Historique*, 1970, vol. 20, n° 80.

17 Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, op. cit. , p.15

18 Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, 1967, 264 p.

désert ethnographique, les historiens étant presque les seuls à l'étudier. L'utilisation de la production de ces derniers fait donc figure d'évidence pour l'ethnologue de la région. Nous allons donc maintenant passer en revue les contenus et méthodes issus des deux traditions disciplinaires que nous mobiliserons dans cette étude afin de déterminer quelle ethnologie et quelle histoire nous désirons pratiquer ici. L'ethnologie de la Provence est longtemps restée lacunaire. Parallèlement à la construction du champ disciplinaire en France, l'étude anthropologique de la région a été particulièrement longue à s'affirmer.

1.2.1.1 Les voyageurs

Il est un premier contingent de sources que l'on peut mobiliser si l'on s'intéresse à la description ethnologique de la Provence : les récits de voyage qui, durant le XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} siècle, comprennent systématiquement une étude des populations locales, une description des mœurs de la société visitée. Ces récits, véritables guides touristiques avant l'heure, ont bien été étudiés par Jean-Claude Chamboredon et Annie Méjean¹⁹. À leur suite, les premiers ouvrages dressant une œuvre que l'on pourrait qualifier de proto-ethnographique sont certainement ceux de Claude-François Achard pour le XVIII^{ème} siècle²⁰, puis de Arbaud Damase au XIX^{ème} ²¹. Claude-François Achard est fréquemment cité, que ce soit par les historiens ou les ethnologues contemporains. L'œuvre de Arbaud Damase est quant à elle singulière, particulièrement intéressante sur le plan linguistique, et fera évidemment réagir l'ethnologue attaché aux récits populaires. A leur suite, Laurent Jean-Baptiste Béranger-Féraud²², de la société anthropologique de Paris, peut être cité comme l'un des premiers anthropologues à s'être intéressé à la région, à la fin du XIX^{ème} siècle. Arnold Van Gennep utilise largement ses travaux pour tout ce qui concerne la Provence dans son *Manuel*, mais on sait que l'auteur s'est parfois hâté de généraliser ce qu'il n'avait pu attester qu'en un ou deux lieux précis, et souvent de manière indirecte.

19 Jean-Claude Chamboredon et Annie Méjean, *Récits de voyage et perception du territoire: la Provence*, Paris, Laboratoire de sciences sociales, ENS, 1986, 125; 10 p.

20 Claude-François Achard, *Dictionnaire de la Provence et du Comté-Venaissin: Histoire des hommes illustres de la Provence*, J. Mossy, 1786, 676 p ; *Description historique, géographique et topographique des villes, bourgs... de la Provence ancienne et moderne, du Comté-Venaissin, de la principauté d'Orange, du comté de Nice, etc., pour servir de suite au Dictionnaire de la Provence*, 1787, vol.1, 672 p.

21 Arbaud Damase, *Chants populaires de la Provence*, , 1862.

22 Laurent Jean-Baptiste Béranger-Féraud, *Réminiscences populaires de la Provence*, E. Leroux, 1886, 434 p ; *Les légendes de la Provence*, E. Leroux, 1888, 436 p ; *Les provençaux à travers les âges*, 1900.

1.2.1.2 Le félibrige

28 juillet 1848

« Pour moi je me livre avec fureur à l'étude des simples; il me passe mille idées par la tête; je vais par les campagnes et les collines, demandant aux paysans les vertus des plantes qui sont sous mes yeux »

Novembre 1848

« En entreprenant cette œuvre de patience, mon dessein a été de traiter le sujet au sérieux, de copier les mœurs de nos Provençaux, telles qu'elles sont, de peindre les querelles, les jalousies, les amours, les farces, enfin toutes les scènes que j'ai pu saisir au milieu des moissonneurs; en un mot de prendre la nature sur le fait. Aussi ne me suis-je épargné ni fatigues, ni démarches: en dînant avec eux, j'ai étudié leurs repas, en liant leurs gerbes, j'ai ouï chanter les glaneurs; en les suivant partout, pendant un mois, à l'ardeur du soleil, au travail, à l'ombre des saules, à la sieste, au tibanèu (tante), j'ai pu recueillir les quelques expressions heureuses qui ravivent un peu la pâle teinte de mes vers²³ »

L'histoire de l'étude ethnologique de la région provençale a ceci de particulier qu'au milieu du XIX^{ème} siècle une entreprise de mémoire majeure a été élaborée par le *félibrige*, cercle de poètes créé en 1854 sous l'impulsion de Frédéric Mistral et de son entourage. Sa production a eu une influence telle que les ethnologues auront par la suite bien des difficultés à discerner ce qui relève de l'invention de la tradition de ce qui peut être effectivement attesté dans les pratiques des locaux. Entrepreneurs mémoriels, inventeurs (ou plutôt ré-inventeurs²⁴) de la tradition, l'œuvre protéiforme des félibres aura réussi d'une main à donner à la culture provençale ses lettres de noblesse (Mistral obtiendra même le prix Nobel de littérature pour son poème épique *Mireille* en 1904) ; de l'autre, elle aura paradoxalement fait preuve à son tour d'une certaine hégémonie culturelle en normalisant la culture provençale²⁵, rendant plus difficile sa connaissance ethnographique, comme l'indique Marie-Hélène Guyonnet : « en vérité, l'hégémonie félibréenne dans le champ du folklore provençal et de sa muséographie fait obstacle à l'émergence de travaux ethnographiques relevant d'une

23 Frédéric Mistral, *Correspondance Mistral-Roumanille*, 1981., p. 29-30

24 La notion fait référence à l'ouvrage d'Eric Hobsbawm et Terence O. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992, 332 p ; Pour une analyse du rapport entre ethnographes et félibres, voir Pierre Pasquini, « Le Félibrige et les traditions », *Ethnologie française*, 1988, vol. 18, n° 3, p. 257-266 ; Pour un cas d'étude de la problématique, autour des treize desserts du Noël provençal, voir Brigitte Brégeon-Poli, « Va pour treize ! », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1995, n° 24, p. 145-152.

25 Martina Avanza et Gilles Laferté, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 2005, no 61, n° 4, p. 134-152.

approche véritablement scientifique²⁶.»

Loin de se cantonner aux prétentions régionalistes, les félibres ont en effet largement empiété sur le terrain ethnologique. La création du *Muséon Arlaten* par Frédéric Mistral en 1899 souligne la volonté du poète de rivaliser avec la production scientifique de l'époque et le mouvement muséographique qui s'affirme alors dans le but politique affirmé d'opérer le « réveil de la race » provençale²⁷. D'autres exemples peuvent être cités, tel que Marcel Joannon (qui prend le pseudonyme de Marcel Provence) dont le personnage illustre bien la volonté des félibres de se faire en partie ethnographes de la région²⁸. Marcel Joannon correspondra avec Arnold Van Gennep, souhaitant se faire le relais des avancées de la science du folklore d'alors dans l'aire culturelle provençale, avant d'opérer une rupture avec le maître du folklore français. Le cas de Fernand Benoît fait office de véritable confluent, point de rencontre reflétant le mélange des genres susmentionné qui, durant le XX^{ème} siècle, tendra à pencher vers une approche plus scientifique que folklorique : membre de l'institut, archéologue et historien reconnu, il dirige le *Muséon Arlaten*, auquel il apportera un renouveau à travers sa réorganisation selon les normes muséographiques les plus récentes tout en étant approuvé par Marie Mistral, veuve du poète et légataire de ce dernier²⁹.

1.2.1.3 Les folkloristes

La Provence demeure donc méconnue du milieu ethnologique français au milieu du siècle dernier. La région est par exemple la grande absente de l'œuvre du folkloriste Arnold Van Gennep. Son élève Claude Seignolle le signale dans son ouvrage *Le folklore de Provence*, première somme consacrée à la recension des faits folkloriques de la région, publiée en 1963 :

« A première vue il semble que le Folklore de la Provence soit bien connu, étant donné le grand nombre des auteurs et des ouvrages. En réalité, c'est le contraire: la Provence est la moins étudiée de nos provinces. En dehors de Toulon, le Var est inexploré ; en dehors des localités dont le Folklore a été décrit par Villeneuve, et de Marseille-ville, qui est plutôt un petit monde à part, les Bouches-du-Rhône restent à explorer. Pour la Camargue on doit avoir recours aux

26 Marie-Hélène Guyonnet, « La folklorisation félibréenne de la Provence : l'exemple de Marcel Joannon, dit Marcel Provence » dans Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe et Régis Meyran (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2018, p. 137-144.

27 Dominique Serena-Allier, « Le Museon Arlaten face à l'Histoire », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2001, vol. 29, n° 1, p. 145-157.

28 Marie-Hélène Guyonnet, « La folklorisation félibréenne de la Provence », dans Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe et Régis Meyran (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, op. cit., p. 137-144

29 Dominique Sérena-Allier, « 1936-1941 : Fernand Benoît au Museon Arlaten (1891-1969) : Une muséographie mistralienne revisitée ? » dans Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe et Régis Meyran (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, op. cit., p. 323-333.

romans... Dans les Basses-Alpes, on ne connaît relativement bien que la vallée de l'Ubaye. Enfin, les descriptions de Mistral ne valent que pour Maillane et quelques villages voisins. Autrement dit, il n'y a pas le dixième du territoire provençal qui ait fait l'objet d'enquêtes folkloriques sérieuses. Les démarquages sont en grand nombre ; les arrangements prétendus littéraires ou poétiques sont la règle³⁰ ».

Auparavant, l'ouvrage de Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*³¹, paru en 1949, peut aussi être évoqué. Néanmoins, sa méthodologie est moins perfectionnée : souvent, les faits ne sont pas précisément situés et les conditions de recueil ne sont pas exposées. Avec Bérenger-Féraud, il est la seule source utilisée par Van Gennep pour les faits provençaux mobilisés dans son *Manuel*³². Van Gennep lui-même devait conduire une enquête extensive dans l'est varois mais n'a pu achever cette tâche et c'est Claude Seignolle qui, ayant récupéré la documentation, en publia les résultats³³.

1.2.1.4 Les historiens, les ethnologues

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que le corpus d'études sur le département se dote d'une méthodologie moderne plus rigoureuse, qu'elles soient l'œuvre d'historiens ou d'ethnologues.

Dans les années 1970, au sein du département d'histoire de l'université d'Aix-en-Provence s'est développé, sous l'égide notamment de Michel Vovelle³⁴, un courant d'histoire sociale inspiré de l'École des Annales. Pour le département du Var, les travaux de Maurice Agulhon³⁵ peuvent être cités comme référence dans le champ historique. L'histoire des mentalités du premier, celle de la

30 Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore contemporain*, 1937, t III, p 268, cité par Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1980 (1963), 387 p.

31 Fernand Benoit, *La Provence et le Comtat Venaissin*, Paris, Gallimard, 1949, 409 p.

32 Si l'on met à part le comté de Nice, où Van Gennep a d'ailleurs vécu, et où la littérature ethnographique est plus abondante. Voir notamment les nombreux articles de Paul Canestrier parus dans *Nice Historique*, ou encore dans la *Nouvelle revue des traditions populaires*, devenue ensuite *Arts et Traditions populaires*

33 Van Gennep mentionne lui-même ces enquêtes directes, voir par exemple : Arnold Van Gennep, *Le folklore français 2, Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont, 1999., p.1604

34 Michel Vovelle est principalement connu pour ses travaux sur la révolution, et à ce titre pourrait paraître « hors sujet » pour nos problématiques, mais son œuvre protéiforme est incontournable pour qui se destine à l'étude historique de la Provence. Nous avons mobilisé principalement trois de ses ouvrages : *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Flammarion, 1976, 300 p. ; *De la cave au grenier : un itinéraire en Provence au XVIIIe siècle, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Aix-en-Provence, 1980, 481 p. ; *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1990, 251 p.

35 Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...*, Op. Cit.; *La république au village*, Op. Cit.

sociabilité du second, sont des modèles historiographiques ayant œuvré au renouvellement du champ disciplinaire, l'ouvrant à des problématiques proches de l'anthropologie. Dans le premier volume d'*Histoire Vagabonde*³⁶, Maurice Agulhon prouve d'ailleurs sa connaissance des travaux réalisés par les ethnologues, qu'il commente et discute.

A la suite de ces deux illustres historiens, les travaux de leurs continuateurs, à l'instar d'Yves Rinaudo par exemple³⁷, nous ont amplement servi pour appréhender l'historicité d'une société provençale pour laquelle les bouleversements sont nombreux durant cette période : *Les vendanges de la République*, le livre issu de sa thèse, nous intéresse directement. L'érudition et le sens du détail dont l'auteur fait preuve ayant été très utiles à la conduite de notre propre recherche.

Par ailleurs, la revue éditée par la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme de l'université d'Aix-en-Provence, *Provence Historique*, à laquelle tous ces auteurs ont collaboré, est incontournable pour qui cherche à entreprendre l'étude de la région³⁸.

C'est également à l'université d'Aix-en-Provence qu'a été initiée l'étude ethnologique moderne de la Provence. Daniel Fabre mentionne même une manière spécifique de faire une ethnologie de la France, qui serait née simultanément à Aix-en-Provence et à Toulouse dans les années 1970, inspirée des travaux de l'ethnologie « *at home* » pratiquée en Italie³⁹. Cette pratique de l'ethnologie, lors de son importation en France, subit l'influence de l'anthropologie lévi-straussienne alors hégémonique. À « l'analyse des rapports de force » s'est ainsi ajoutée celle des

36 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde : ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988, vol.1, 318; 16 p.

37 Maurice Agulhon fut d'ailleurs le président du jury de thèse d'Yves Rinaudo. Pour les travaux de ce dernier, nous avons notamment utilisé ici *Les Vendanges de la République: Une modernité provençale, les paysans du Var à la fin du XIXème siècle*, Presses universitaires de Lyon, 1982, 328 p ; « Un travail en plus : les paysans d'un métier à l'autre (vers 1830-vers 1950) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1987, vol. 42, no 2, p. 283-302 ; « Notables, culture et association en Provence », *Cahiers de la Méditerranée*, 1993, vol. 46, no 1, p. 97-110 ; « La forêt méditerranéenne d'hier à aujourd'hui : le cas de la Provence », *Forêt Méditerranéenne*, 1988, vol. 10, no 1, p. 20-25 ; « Villes intermédiaires et modernité : l'exemple de Draguignan (Var) », *Cahiers de la Méditerranée*, 1995, vol. 50, no 1, p. 125-134.

38 L'ensemble des numéros de la revue est disponible en ligne, sur le site de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (M.M.S.H.) <<http://provence-historique.mmsh.univ-aix.fr/Pages/default.aspx>>. On trouve pour le comté de Nice une autre revue, *Nice Historique*, mais celle-ci est moins prestigieuse et plus tournée vers le folklore que vers l'histoire malgré sa dénomination. On peut en consulter les différents numéros à l'adresse suivante : <<http://www.nicehistorique.org/pge/nice-historique.php>>

39 Daniel Fabre, « L'initiation à l'anthropologie méditerranéenne » dans *L'invisible initiation : devenir filles et garçons dans les sociétés rurales d'Europe*, Audiographie, Éditions de l'E.H.E.S.S., 2015, p.56

« rapports de sens »⁴⁰. A l'université d'Aix-en-Provence, Christian Bromberger ou encore Annie-Hélène Dufour⁴¹ peuvent tout à fait être considérés comme s'inscrivant dans ce courant. En sus de leurs propres travaux, sous leur direction ont été conduites de nombreuses thèses portant sur la région. C'est pourquoi l'on peut dire que ces deux auteurs ont largement contribué à faire progresser la connaissance du département du Var, alors vierge de toute recherche⁴². L'institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (Idemec, UMR 7307), auquel ont appartenu les deux chercheurs, continue d'accueillir les acteurs de l'ethnologie provençale - et plus largement méditerranéenne - contemporaine. Nous avons notamment mobilisé les travaux de Dionigi Albera, Frédéric Saumade ou encore Laurent-Sébastien Fournier.

Les méthodologies mises en œuvre au sein de ce laboratoire, comme les objets qui y sont étudiés, se trouvent largement partagés par leurs collègues du centre d'ethnologie des sociétés rurales de Toulouse, au premier rang desquels Daniel Fabre, Claudine Fabre-Vassas, Agnès Fine et Giordanna Charuty. *Le Monde Alpin et Rhodanien* - revue des plus pertinentes pour la publication de la recherche ethnologique portant, entre autres, sur le domaine provençal - accueille ainsi les publications de membres des deux centres de recherche, pôles d'émergence de cette singulière anthropologie de la France. Nous avons donc largement puisé dans les contributions issues de cette revue pour rédiger la présente étude.

40 Ibid, p.44

41 Pour un passage en revue rapide de la production de ces deux auteurs, on peut se référer aux ouvrages et articles suivants : Christian Bromberger, Jacques Lacroix et Henri Raulin, *Provence*, Paris, Berger-Levrault, éditeur, 1980, 356 p ; Christian Bromberger et Marie-Hélène Guyonnet (eds.), *De la nature sauvage à la domestication de l'espace: enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2008, 15 p ; A.-H. Dufour et T.K. Schippers, *Nous ici et les autres*, op. cit. ; Annie-Hélène Dufour, « Café des hommes en Provence », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1 octobre 1989, no 13, p. 81-86 ; C. Bromberger et al., « Les paysans varois et leurs collines: les enjeux symboliques d'une "passion" partie 1 », *Forêt Méditerranéenne*, 1980, II, no 2, p. 193-200 ; C. Bromberger et al., « Les paysans varois et leurs collines: les enjeux symboliques d'une "passion" partie 2 », *Forêt Méditerranéenne*, 1981, III, no 1, p. 45-56 ; Christian Bromberger et A. H. Dufour, « Du bon usage du temps. L'agenda d'un ouvrier paysan varois en 1942 », *Provence Historique*, 1983, vol. 132, no 33, p. 127-144.

42 On peut par exemple renvoyer à l'excellente thèse d'Ada Acovitsioti-Hameau, *Pratiques et construction de l'espace sylvo-pastoral dans le centre-Var : état présent et rétrospective*, soutenue en 2001, à celle de Catherine Llaty, *Du labours au battage, la culture des céréales dans les Alpes méridionales (XIX^{ème} - milieu XX^{ème} siècle): pour une analyse ethnologique des variations techniques*, soutenue en 1998, ou enfin à celle de Valérie Feschet, *Les papiers de famille : ethnologie de l'écriture domestique et des sentiments nostalgiques en Provence alpine*, pour celles que nous avons utilisées dans la présente étude.

1.2.2 L'ethnologie du symbolique

1.2.2.1 Origines

La paternité du terme d'ethnologie du symbolique revient à Daniel Fabre qui en a forgé les méthodes dès la fin des années 1970 lors de ses séminaires à l'antenne toulousaine de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (E.H.E.S.S). Néanmoins, il serait hâtif de lui attribuer la conception de ces méthodologies, lui-même citant Yvonne Verdier et ses collègues Françoise Zonabend, Tina Jolas et Marie-Claude Pingaud comme en étant les inventrices :

« D'autre part, je me suis mis à élaborer une perspective d'analyse que j'ai appelée « l'ethnologie du symbolique », à la française, très inspirée de Lévi-Strauss, ce qui semblait assez peu probable en ethnologie de l'Europe. (...) Je dois dire que l'exemple d'une autre opération de recherche collective conduite les années précédentes dans le village de Minot, en Bourgogne, par quatre collègues femmes fut très important pour nous à la fois comme modèle et comme point de comparaison contrastive⁴³ »

1.2.2.2 Yvonne Verdier, les quatre de Minot

Parmi les quatre chercheuses c'est particulièrement Yvonne Verdier que Daniel Fabre prendra en modèle. Il est vrai que son ouvrage le plus connu, *Façons de dire, façons de faire*⁴⁴, issu de l'entreprise collective menée dans le village de Minot en Bourgogne, fait figure d'œuvre pionnière pour tout un champ de l'ethnologie rurale de la France et renouvelle l'étude des sociétés rurales françaises. La pertinence de l'analyse d'Yvonne Verdier, sa profondeur de vue, font de ce livre un objet unique dans le champ disciplinaire. La formation littéraire de la chercheuse y est pour beaucoup, la guidant sur des terrains que l'ethnologie n'avait jamais mobilisés jusque-là, comme la littérature. En se tournant vers des sociétés considérées comme plus complexes, les chercheurs ont eu à réfléchir à partir d'autres données que ceux auxquels étaient confrontés les américanistes étudiant des groupements humains réduits et relativement homogènes, que l'on appelait alors « sans histoire », dans lesquels les complexes mythico-rituels affleuraient au regard de l'observateur. La diachronie a alors paru être un outil intellectuel incontournable pour l'étude des sociétés dites « à histoire » (peut-être devrait-on plutôt dire « à Histoire »⁴⁵), accumulant les savoirs, faisant de la

43 Daniel Fabre, « L'initiation à l'anthropologie méditerranéenne », dans *L'invisible initiation*, op. cit., p. 44

44 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1980, 373; 8 p.

45 L'ethnologie a montré depuis que l'absence d'une histoire savante ne signifiait pas l'absence de dynamisme : voir Georges Balandier, *Anthropologie politique ...*, Presses Universitaires de France, 1967, 264 p.

réflexion sur elles-mêmes des objets de spécialistes. Yvonne Verdier l'avait très bien saisi et à sa suite, Daniel Fabre et le reste de son équipe toulousaine l'ont également mis en pratique.

1.2.2.3 Daniel Fabre et le Centre d'Ethnologie des Sociétés Rurales

« Le terrain ne se limitait donc pas pour lui (pour nous) au terrain classique de l'ethnologue (une interlocution directe avec des personnes dans une société, un lieu, un temps donnés), mais pouvait être constitué d'éléments divers, d'archives, de sources publiées, la plupart du temps dispersées dans le temps et dans l'espace, l'espace étant toutefois limité à l'Europe chrétienne ⁴⁶. »

L'éloignement du regard s'opère via une multitude de sources, jusqu'aux plus anciennes, comme l'expriment Daniel Fabre et Claudine Fabre-Vassas : « à propos des questions de taxinomie, le terrain le plus actuel peut se trouver éclairé par la lecture de Pline l'Ancien et des agronomes latins⁴⁷ ». Sans présumer d'une cohérence symbolique perdue qu'il s'agit de retrouver dans le passé en partant de survivances, c'est au contraire une totalité qui se dessine à travers les lieux et les époques. On peut la saisir en ayant recours aux discours que la société a produit sur elle-même à divers moments de son évolution :

« De nombreuses représentations et croyances qui souvent se cristallisent dans les clichés de la langue et dans des prescriptions apparemment marginales, ne sont élucidables qu'après enquêtes rétrospectives, du même type, au fond, que celles que conduisent, par exemple, les ethnohistoriens des outillages et des techniques ⁴⁸. »

Par ce biais se dévoilent les façons de dire, qui elles-mêmes nous informent sur les façons de faire, nous permettant d'« éclaircir les rapports qui existent dans l'unité d'une activité cérémonielle

46 Agnès Fine, « Un homme de terrain », *Ethnologie française*, 14 octobre 2016, N° 164, n° 4, p. 587-589.

47 Claudine Fabre-Vassas, Daniel Fabre, « L'ethnologie du symbolique en France: situations et perspectives » dans Isac Chiva et Utz Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir : La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, VII-396 p. Le recours aux écrits de Pline l'ancien se justifie notamment par la postérité qu'ont connu ses écrits jusqu'à l'époque moderne. L'influence que l'auteur a eu sur le monde agronomique se retrouve même jusqu'au XIX^{ème} siècle dans certaines pratiques et représentations paysannes. Dans l'espace provençal, la mobilisation de ses écrits est d'autant plus pertinente qu'une partie des observations de l'auteur a été faite en Gaule Narbonnaise. Pline l'ancien donne par exemple des indications sur la viticulture de la région, l'élevage ovin, la céréaliculture, la pêche. Pour un recensement des références à la province dans l'œuvre de Pline, voir Raymond Chevallier, « Pline l'Ancien et la Narbonnaise », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1982, vol. 60, n° 1, p. 136-142

48 Claudine Fabre-Vassas, Daniel Fabre, « L'ethnologie du symbolique en France », art. cit.

entre le mythe et le rite »⁴⁹. Du terrain à l'archive, puis des archives au terrain, s'effectuent des allers-retours féconds et ainsi s'explicitent les structures inconscientes qui justifient à la fois le « pourquoi » et le « comment » de la coutume. En envisageant cette dernière de la sorte, c'est un domaine traditionnellement privilégié de l'ethnologie, les rites et les mythes, que l'on commence à apercevoir dans une aire culturelle où ils ne se donnent pas immédiatement à voir:

« Dans un village français aujourd'hui, peu de cérémonies, peu de croyances bien assises, peu de ces riches rituels qui font la moisson de l'ethnologue, mais nombre de ces gestes que l'on fait par ce que "ça se fait" ou qu' "on l'a toujours fait" - les rites ? (...) une langue; le patois ou bien plus souvent un français vernaculaire, façons de dire qui font écho à ces façons de faire, anecdotes, histoires qui content sans fin comment "ça c'est passé cette fois là"- les mythes⁵⁰? »

Dilués, réalisés petit à petit parfois sur des années, les rites sociologisant les passages des données biologiques, les investissant de sens, sont de fait difficilement perceptibles dans ces sociétés. En plus de leur étalement dans le temps, ils investissent de larges portions de l'univers symbolique. Presque chaque geste, chaque parole, est inséré dans un maillage signifiant non pas abstraitement et comme investi d'une essence immanente, mais selon son positionnement dans une relation de signification qui ne le rend compréhensible que vis-à-vis des autres éléments composant l'ensemble. On reconnaît ici l'évidente influence lévi-straussienne. C'est ce constat qui rend nécessaire le recours à l'archive, au texte, à l'écrit, aux historiens :

« L'acte d'interpréter prend souvent pour matériau premier un cas localisé mais il s'appuiera aussi sur d'autres données que la comparaison confrontera, produisant elle-même l'espace et le temps qui sont nécessaires à la manifestation du sens⁵¹ »

C'est ainsi que s'explique la méthode « ethno-archéologique » exposée ci-dessus : partant d'un signe nous pouvons, en explicitant ses rapports relativement aux autres éléments du complexe symbolique, accéder à un autre plan, plus systémique, de compréhension de celui-ci. La méthode psychanalytique éclipse parfois ce niveau de compréhension en conférant au signe un « pouvoir signifiant » presque essentialisé, sorti de son contexte relatif.

49 Jean Cuisenier, « L'anthropologie structurale à l'épreuve de l'Europe: Dynamique du rite, fragilités du mythe », *Esprit*, 2004, 301 (1), p. 120-144.

50 Yvonne Verdier, « La Femme-qui-aide et la laveuse », *L'Homme*, 1976, vol. 16, n° 2, p. 103-128.

51 Daniel Fabre, « L'ethnologue et ses sources », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1986, n° 7, p. 3-12.

1.2.2.4 Initiations

Si les méthodes employées par Yvonne Verdier et Daniel Fabre sont similaires, les contenus de leurs études les rapprochent également : tous deux se sont penchés sur « l'invisible initiation » sexuée des jeunes dans la France rurale. Initiation des filles pour la première, des garçons pour le second. Sans chercher à savoir si l'objet a formé la méthode ou si la méthode a fait l'objet, nous pouvons affirmer que cette attention à la production de la sexualité dans les campagnes françaises est étroitement liée à cette manière de faire de l'ethnologie. Sans la sensibilité si particulière de ces deux chercheurs, « l'invisible initiation » qui produisait les filles et les garçons dans les campagnes françaises n'aurait peut-être jamais été aperçue.

Cette notion d'« invisible initiation » est tirée d'une conférence donnée par Daniel Fabre en 2016 au campus Condorcet à Aubervilliers et éditée par Jean Claude Schmidt⁵². Ce devait être à l'origine le titre d'une somme, restée inachevée, composée de trois ouvrages dont des parties ont été partiellement publiées : *le roi des oiseaux – faire la jeunesse I ; l'ours, l'ermite et l'homme sauvage - faire la jeunesse II ; la voie des oiseaux*⁵³. Ce programme de publications était annoncé tel quel par Daniel Fabre dans le rapport de recherches sur les *Savoirs naturalistes populaires en Fenouillèdes*, couronnant quatre années d'études collectives, de 1980 à 1984. Cet ouvrage est fondamental pour comprendre la méthode mise en place par le groupe de recherche et développée tout au long des carrières de ses membres. Chacun des auteurs y développe son exploration d'un champ sémantique particulier, le tout formant un recueil de « variations sur la place d'une catégorie, le sauvage ⁵⁴ ». Le « sauvage », dans sa conception autochtone, sous toute ses formes, aura été en quelques sortes le fil rouge de l'œuvre de Daniel Fabre. Selon lui, l'exploration des limites - entre civilisation et sauvagerie, vie et mort, masculin et féminin – est le trait principal à retenir si l'on

52 Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit.

53 Daniel Fabre, « Introduction », dans Christiane Amiel et al., *Savoirs populaires en Fenouillèdes*, Ministère de la culture., Toulouse, Rapport final à la Mission du Patrimoine Ethnologique, 1985, 337 p. ; Agnès Fine résume cet intérêt du chercheur pour cette thématique et mentionne cet ouvrage inachevé qui a visiblement occupé Daniel Fabre durant toute sa carrière : Agnès Fine, « Daniel Fabre (1947-2016).« L'invisible initiation » en Europe, une recherche pionnière », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2016, n° 44, n° 2, p. 265-280.

54 Christiane Amiel et al., *Savoirs populaires en Fenouillèdes*, op. cit., p.21. Claudine Fabre-Vassas explore les conceptions gravitant autour de la cuisine et de la chasse, Christiane Amiel étudie la variation de la frontière entre cultures et nature sauvage, Daniel Fabre l'initiation des jeunes garçons et les métaphores la liant au monde des oiseaux. L'étude de Dominique Blanc sur les almanachs occitans pourrait paraître en décalage vis-à-vis des autres (son travail est d'ailleurs mis à part, constituant une seconde partie de l'ouvrage dont il est le seul auteur), mais il se greffe à l'étude en ce qu'il traite de la formation du sentiment d'appartenance à la communauté locale, ce que font également les autres auteurs mais d'une toute autre manière.

veut saisir la manière dont la société rurale produisait les garçons. Cette intuition, nous en sommes convaincus, est tout à fait pertinente, et nous tenterons modestement d'en tirer les conclusions que Daniel Fabre n'a pas eu le temps d'achever.

Du côté féminin, dans les travaux d'Yvonne Verdier, l'initiation est tout aussi invisible et plutôt parcimonieuse et économe de ses mots. L'habileté de la chercheuse à rendre perceptibles les champs sémantiques à l'œuvre dans la moindre parole, à s'en servir pour expliquer chaque geste même les plus insignifiants, rend son ethnographie incomparable. Son ouvrage reste, encore aujourd'hui, largement inégalé, et mérite toujours son statut de modèle impulsant un renouveau de l'ethnologie des sociétés européennes. La mort prématurée de la chercheuse nous a privé de nombreux développements qu'appelait son livre *Façons de dire, façons de faire*, et qu'elle avait entamé dès avant la parution de celui-ci⁵⁵. Pour tenter de comprendre les jeunes filles et les femmes provençales qui rédigent les correspondances, nous partirons de son repérage des rôles considérés comme traditionnellement féminins (la laveuse, la couturière, la cuisinière) mais aussi de l'attention qu'elle porte à leur fonction de passeuses aux moments où l'existence impose un changement d'état, de statut.

Nous ne sommes pas les premiers à mettre en relation les deux auteurs ; en effet, Daniel Fabre se plaisait lui-même à le faire. Un article très intéressant a d'ailleurs été publié sur le sujet par Lucie Desideri en 2003⁵⁶. Cette dernière met également sur un pied d'égalité les démarches des deux chercheurs et résume à merveille un aspect de celles-ci : « dans les contes européens, c'est dans la forêt qu'éclot la puberté : la voie des filles étant assimilée au nom des fleurs et celle des garçons à celui des oiseaux. » Le séjour en forêt fait office de séparation et de répulsion vers la marge dans le complexe rituel sociologisant le passage (au sens du déroulement que lui a donné Van Gennep dans son étude classique⁵⁷ – séparation, marge, intégration) d'un état à un autre, en l'occurrence de l'adolescence à l'âge adulte :

55 Citons entre autre l'ethnologie de la cuisine (Yvonne Verdier, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, 1969, vol. 9, n° 1, p. 49-57) ; de la cueillette, des rapports entre les paysans et les « hommes des bois » (Yvonne Verdier, Tina Jolas et Françoise Zonabend, « Les Verts anneaux acides », *L'Homme*, 1973, vol. 13, n° 3, p. 176-186) ; l'ethnologie de la littérature orale traditionnelle européenne (Yvonne Verdier, *Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale*, Paris, Allia, 2014, 2014, 75 p.) ; sur ce dernier sujet, il est à noter que Daniel Fabre et Claudine Fabre-Vassas ont édité le dernier ouvrage de la chercheuse, paru à titre posthume. (Yvonne Verdier, Claudine Vassas et Daniel Fabre, *Coutume et destin: Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995, 259; 24 p)

56 Lucie Desideri, « Alphabets initiatiques », *Ethnologie française*, 2003, Vol. 33, n° 4, p. 673-682.

57 Arnold Van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Emile Nourry, 1909, ii+288 p.

« Leurs territoires respectifs sont séparés, jusqu'au jour où leurs regards se croiseront, au cœur d'une clairière, lieu du coup de foudre fatal qui clôt le récit sur l'éclair amoureux. Fini le temps des amours, fini le conte. Il faut quitter les séjours buissonniers, rentrer au village, au château, pour les préparatifs des noces, couronnement royal des itinéraires ensauvagés au fond des bois »

Cet aspect diffus, invisible mais omniprésent, des rites de sociabilisation sexuée, ne pourrait-il pas, dans une région méditerranéenne un peu plus qu'ailleurs, se donner à voir ? Dans son ouvrage sur la domination masculine, Pierre Bourdieu en semble convaincu⁵⁸ : l'étude de la société kabyle pouvait, comme un miroir, nous parler de nos sociétés européennes, en éclairant certaines des « structures élémentaires » attendant à leur constitution patriarcale, même si elles n'y subsistaient qu'à l'état résiduel⁵⁹. Au moment où il en a fait l'étude, dans les années 1960, l'ordre de la sexualité ne lui semblait pas constitué comme champ autonome : les différences sexuelles restaient immergées dans « l'ensemble des oppositions qui organisent tout le cosmos »⁶⁰, leur appréhension sociale régie par « ces oppositions binaires au fondement de la culture et de l'esprit humain⁶¹ ». Ne retrouve-t-on pas ici le type de conceptions ethnologiques qu'ont formalisées Yvonne Verdier puis Daniel Fabre ? Leurs travaux ne sont néanmoins pas discutés par Pierre Bourdieu. Quoiqu'il en soit, on sait que l'ethnologie en Kabylie, qu'il a pratiquée durant son service militaire, aura permis au sociologue d'accorder à la dimension symbolique une place importante dans le reste de ses travaux. C'est, du reste, autour de ces remarques que les ethnologues dits méditerranéistes ont érigé, dans les années 1960, le bassin méditerranéen en aire culturelle, dont le trait principal était selon eux une conception partagée du sens de l'honneur⁶² (Pierre Bourdieu participe d'ailleurs à la conférence de Burg Wartenstein organisée par Julian Pitt-Rivers, et contribue à l'ouvrage fondateur de l'anthropologie de la méditerranée, *Mediterranean Countryman*⁶³).

58 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, 1998, 148 p.

59 Ibid., p.18. Pour justifier cette affirmation, Pierre Bourdieu cite les travaux de Van Gennep qui rapproche, surtout dans *Les rites de passages*, le folklore kabyle du folklore européen. Fernand Benoît, dans l'ouvrage sus-mentionné *La Provence et le Comtat Venaissin*, opère le même rapprochement, ayant lui-même travaillé au Maroc, il utilise l'ethnologie maghrébine pour éclairer l'ethnologie européenne.

60 Ibid., p.19

61 Ibid., p.20

62 Pour une synthèse récente, voir Julian Pitt-Rivers, « La conférence de Burg Wartenstein », dans Dionigi Albera, Anton Blok et Christian Bromberger, *Anthropology of the Mediterranean*, Maisonneuve et Larose, 2001, 772 p., p. 59-64

63 Julien Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*, Paris, Pays-Bas, 1963, 236 p. ; un autre ouvrage est souvent cité comme fondateur de l'anthropologie méditerranéiste, il

A travers les lettres, les écrits, c'est un peu de ces initiations que nous apercevrons et tenterons de mettre en perspective, un peu de ce monde invisible que nous essayerons de décrire. D'autres considérations nous occuperont également : l'histoire et la sociologie de la famille telle qu'elle se conçoit en Provence, celles de la paysannerie confrontée à la modernité, ou encore des questions identitaires affleureront tout au long de notre étude. Les historiens d'Aix-en-Provence que nous mentionnions ci-dessus sont une source évidente dans laquelle puiser le contenu signifiant mais aussi le matériau sociologique ; nous aurons donc également besoin de mobiliser d'autres champs historiques et sociologiques pour élargir notre perspective théorique à ces horizons.

1.2.3 Histoire de la famille, anthropologie de la parenté

La conjonction entre histoire et anthropologie trouve un autre lieu de rencontre dans les études de la parenté et de la famille. Celles-ci nous intéressent au plus haut point dans le cadre de la présente étude : les lettres que nous avons recueillies sont, en grande majorité, des correspondances intra-familiales.

1.2.3.1 Les anthropologues

En anthropologie, il est courant d'attribuer aux chercheurs américains la paternité des études de parenté. Lewis Henry Morgan, protestant nord-américain ayant vécu au XIX^{ème} siècle, est traditionnellement considéré comme le précurseur des études de parenté. En France, Frédéric Le Play⁶⁴ et Émile Durkheim⁶⁵ se sont également penchés sur le sujet sans toutefois offrir à la discipline le formalisme de leur collègue américain. La tradition marxiste y a également réfléchi : on sait que

s'agit de celui de John George Peristiany (ed.), *Honour and shame: the values of Mediterranean society*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, University of Chicago Press, 1974, 1974, 265 p.

64 Sa typologie des formes familiales européennes a connu un vrai succès. Elle a notamment été remise au goût du jour dans les années 1960 après que se soit constitué autour de l'historien anglais Peter Laslett ce que l'on a nommé le « groupe de Cambridge », qui s'inspire du sociologue pré-durkheimien pour conduire nombre de travaux d'anthropologie historique.

65 On trouve, rassemblés dans le volume 3 des « textes », nombre d'articles, retranscriptions de cours, comptes-rendus d'ouvrages tirés de l'Année Sociologique, qui tiennent aux études de parenté : citons par exemple « La famille conjugale » (p. 35 à 49), « Cérémonies nuptiales en Algérie » (p. 113 à 115), « Droit matrimonial au Japon » (p. 117 à 121) « Rites nuptiaux au Moyen Âge » (p. 126-127) « Coutumes sexuelles dans la mythologie gréco-romaine » (p. 131 à 134), « Le problème du clan comme noyau primaire de la société » (p. 239 à 240), « La tribu chez les Grecs et les Romains » (p. 257 à 260). Émile Durkheim, *Textes 3: Fonctions sociales et institutions*, Éditions de Minuit, 1975, 568 p. ; signalons également le texte, publié lui aussi dans l'Année Sociologique, au titre plus qu'évocateur pour les anthropologues français : Émile Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1896, vol. 1, p. 1-70.

Karl Marx avait lu et commenté *Ancient Society* de Lewis Henry Morgan, notes d'après lesquelles Friedrich Engels a publié un ouvrage⁶⁶. Malgré cette tradition existante en France, c'est après son séjour aux États-Unis que Claude Lévi-Strauss a publié, en 1948, l'ouvrage que l'on peut considérer comme étant le précurseur des études de parenté françaises modernes, tiré de sa thèse, *Les structures élémentaires de la parenté*⁶⁷. En 1983, l'auteur publiera également un article sur la famille dans *Le regard éloigné*⁶⁸. Entre ces deux publications, le champ ouvert par les travaux de Claude Lévi-Strauss aura été foisonnant. Bien que durant les années 1980 et 1990, la production sur le sujet se soit quelque peu amoindrie, un renouveau s'amorce au tournant du siècle.

« *L'étude de la parenté, recomposée sous différentes rubriques, suscite, semble-t-il, à nouveau l'intérêt des anthropologues. Si, dans un premier temps, les études sur le genre, la personne, la biologie et la reproduction ont été dissociées des études sur la parenté pour opérer de façon autonome, dans la dernière décennie elles tendent au contraire à s'y associer pour converger vers une théorie unifiée. Ce mouvement est très net et déborde les traditions nationales ou linguistiques*⁶⁹ »

1.2.3.2 Les historiens

Les historiens ont largement défriché le champ de l'histoire de la famille depuis cinquante ans, dessinant le programme d'une histoire teintée de thématiques anthropologiques. D'importantes sommes ont été publiées sur l'histoire des femmes⁷⁰, de la famille⁷¹, etc. L'approche qualitative de certains historiens peut être un réservoir de connaissances utile à l'approche ethnologique de la famille, et plus particulièrement vis-à-vis des sujets et périodes que nous explorons dans cet ouvrage. Ainsi, à propos des sociabilisations sexuées et de l'éducation propre à chaque sexe, les travaux historiques ont été largement mobilisés⁷². Sur un terrain proche du nôtre, le travail d'Alain

66 Friedrich Engels et Jeanne Stern, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales :, 1983, 322 p.

67 Claude Lévi-Strauss, préface d'Emmanuel Désveaux, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions EHESS, 2017, xxx+617 p.

68 Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, DL, 1983, 398 p.

69 Chantal Collard, « « Kinship Studies » au tournant du siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1 janvier 2000, n° 154-155, p. 653-658.

70 Georges DUBY et al., *Histoire des femmes en occident: Le XIXe siècle*, Plon, 1991, 650 p ; *Histoire des femmes en Occident: Le XXe siècle*, Plon, 1992, 647 p.

71 Jack Goody, *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986, 559 p ; André Burguière, *Histoire de la famille: Le choc des modernités*, Armand Colin, 1994, 736 p.

72 Sur l'éducation féminine, on pourra se référer notamment aux travaux de Françoise Mayeur : *L'éducation des filles de Falloux à Ferry: 1850-1882*, Paris, 1988, 14 p ; *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Perrin, 2008, 373 p. Sur l'éducation masculine, les travaux d'Anne-Marie Sohn font référence : « *Sois un homme !* » : la

Collomp, notamment son ouvrage *La maison du père*⁷³, est particulièrement éclairant ; la méthodologie qu'il emploie s'apparentant à une rencontre parfaite entre histoire et anthropologie. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Emmanuel Leroy-Ladurie a préfacé l'ouvrage tiré de la thèse ; on sait à quel point l'historien a mobilisé les deux traditions disciplinaires tout au long de ses recherches. Avant et après la publication de son livre, Alain Collomp a également fait paraître de nombreux articles mêlant histoire de la famille et analyse des réseaux⁷⁴.

1.2.3.3 Analyse des réseaux

Aujourd'hui bien défriché, le champ de l'étude de la famille trouve un certain renouveau dans ce qui a été nommé l'étude des réseaux⁷⁵. L'intérêt d'une telle discipline est évident pour le sujet que nous étudions : les correspondances ne délimitent-elles pas, à l'intérieur de la famille et autour d'elle, un réseau de sociabilités qu'elles permettent de cartographier précisément, dont on peut quantifier les échanges ? La valeur de notre corpus ne résiderait-elle pas dans cette possibilité qu'il nous offre d'apercevoir précisément les contours de ce qui est pensé localement derrière ce qui est officiellement catégorisé sous le nom de famille ?

1.2.4 Appartenances, identifications, images sociales : comment faire une ethnologie de la Provence ?

Impossible d'ignorer la marche de l'histoire ; la lecture des historiens nous apprend que l'image d'une paysannerie « figée », hors du temps, est évidemment une illusion. Celle des ethnologues le confirme : il est acquis que les sociétés villageoises actuelles diffèrent des sociétés paysannes d'il y a un siècle. L'instantané que nous dressons d'une société est à replacer dans un contexte historique, géographique, sociologique. Plutôt que de perpétuer l'image d'un passé

construction de la masculinité au XIXe siècle, Paris, Éd. du Seuil, 2009, 456 p ; *La fabrique des garçons: l'éducation des garçons de 1820 à aujourd'hui*, Paris, Textuel, 2015, 159 p.

73 Alain Collomp, *La maison du père. Famille et village en haute-Provence aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Presses Universitaires de France, 1983, 360 p.

74 Voir par exemple Alain Collomp, « Ménage et famille : études comparatives sur la dimension et la structure du groupe domestique (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1974, vol. 29, n° 3, p. 777-786 ; « Alliance et filiation en haute Provence au XVIIIe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, vol. 32, n° 3, p. 445-477 ; « Les systèmes familiaux en Europe : de l'intérêt des modèles », *L'Homme*, 1997, vol. 37, n° 142, p. 99-103.

75 Claire Lemerrier, « Analyse de réseaux et histoire de la famille : une rencontre encore à venir ? », *Annales de démographie historique*, 2005, vol. 109, n° 1, p. 7-31 ; « Renouveler l'histoire de la famille », *Informations sociales*, 2008, vol. 147, n° 3, p. 94-103.

idéalisé, de rendre intemporelles des traditions souvent réinventées plus que vécues, notre étude a pour but de rappeler en permanence l'historicité des processus décrits.

Dans un article paru dans la revue *Genèses*, Martina Avanza et Gilles Laferté proposent d'abandonner l'utilisation dans la pratique des sciences sociales du mot « identité » pour le remplacer par trois concepts - appartenances, images sociales et identifications⁷⁶. Cette proposition nous semble heuristiquement féconde, décomposant le terme d'identité, trop chargé de significations, pour le sérier en processus que l'ethnologue peut étudier. Elle se prête particulièrement au terrain tel que notre collecte ethnographique l'aura défini, mêlant des documents appartenant aux trois catégories que dressent les auteurs. Nous essaierons donc, autant que possible, de nous référer à leurs prescriptions dans la présente étude. Les appartenances sont le lieu de l'ethnographie, au plus proche des populations étudiées, dressées après études des pratiques et discours locaux. Les identifications correspondent aux catégories administratives et les images sociales aux discours produits par les élites locales, les lettrés, qui se diffusent par le livre, le roman, et donnent aux populations des cadres pour se penser.

Il s'agira donc de décrire les processus menant à l'établissement des trois types de contenus pour s'approcher au plus près d'une image ethnographique raisonnée. D'incessants allers-retours entre catégories administratives, images sociales et appartenances nous permettront de saisir les différentes échelles de sens avec lesquelles se pensaient les Provençaux que nous étudions.

1.2.5 L'écrit comme fait anthropologique et historique

Les deux traditions disciplinaires ont envisagé le fait écrit selon deux approches épistémologiques distinctes. Pour l'histoire, l'écrit est la source première de production du récit scientifique. Sa fréquentation y est perçue comme naturelle, intuitive. Pour l'anthropologie, longtemps cantonnée aux sociétés sans - écriture, histoire, état - par le « grand partage » institué entre ethnologie et sociologie chez ses fondateurs français⁷⁷, la manipulation de l'écrit comme un

76 « La bonne mesure constructiviste serait un constructivisme institutionnel et structurel. Or le terme d'identité, par ses largesses polysémiques, permet trop souvent d'économiser un travail spécifique sur les institutions sociales. Pour aborder également la question de l'appropriation des discours et des pratiques « identitaires » par les populations désignées, il nous semble indispensable de sérier les sens de « identité » afin d'isoler des processus sociaux bien distincts. » Martina Avanza et Gilles Laferté, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 2005, n° 61, no 4, p. 134-152.

77 Sur la question du « grand partage » dans la tradition ethnologique française depuis Durkheim, on pourra consulter Gérard Lenclud, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », dans Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud (eds.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, XII-259 p., p. 9-37

fait social digne de prise en considération a été progressive bien qu'elle soit aujourd'hui acquise. Les travaux de Jack Goody⁷⁸ sont certainement les premiers à envisager le fait scriptural comme un sujet d'étude anthropologique fondamentale. Nous retrouvons aussi dans cette branche épistémologique Daniel Fabre, qui s'est lui intéressé aux pratiques d'écritures⁷⁹.

Tandis que pour les historiens l'écrit s'est longtemps cantonné aux écrits officiels – archives départementales et nationales, chroniques, statistiques, etc. - pour écrire la « grande histoire », les anthropologues ont presque immédiatement envisagé l'écriture quotidienne comme objet d'étude privilégié. Les traditions disciplinaires respectives, comme les méthodologies, suffiraient presque à expliquer une telle distinction, à la fois dans l'approche et dans le temps. Aujourd'hui, cette séparation est largement abolie.

1.3 Plan général

Afin de mener à bien notre étude, nous aborderons ce terrain, désormais balisé au niveau de sa nature, de son contexte et de sa filiation intellectuelle, via quatre axes bornant notre réflexion.

1.3.1 Ethno-histoire de la correspondance

Premièrement - et c'est une évidence au vu de la nature de notre objet - nous procéderons à une mise en perspective du traitement analytique de notre corpus épistolaire, expliciterons les conditions de sa collecte, puis nous détaillerons le contenu et la forme des lots de correspondances récoltés, ainsi que les considérations proprement techniques auxquelles oblige un terrain de cette nature. Cette partie de notre travail présentera également les traitements préalables auxquels nous avons soumis le corpus pour en faire un matériau exploitable, aussi bien pour réaliser la description ethnographique que pour opérer un raisonnement ethnologique postérieur : savoir qui écrit, ce qui se dit, dans quelles conditions.

1.3.2 Ethnographie des sociabilisations sexuelles

Le deuxième et le troisième axes seront consacrés à la présentation de la partie proprement ethnographique de notre étude. Nous avons choisi de le diviser en deux blocs, l'un consacré à une description de la sociabilisation féminine, l'autre à l'exposition de la sociabilisation masculine,

78 Jack Goody, *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*, A. Colin, 1986, 197 p ; *Entre l'oralité et l'écriture*, Presses universitaires de France, 1994, 323 p.

79 Daniel Fabre (ed.), *Écritures ordinaires*, Paris, Bibliothèque publique d'information, Centre Georges-Pompidou : P.O.L, 1993, 374 ; 4 p ; Daniel Fabre, *Par écrit: Ethnologie des écritures quotidiennes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, 484 p.

telles qu'elles transparaissent à travers notre corpus et l'ethnographie classique de la Provence. L'état de l'art précédemment passé en revue ne laisse que peu de suspens quant au contenu de ces deux parties, fortement inspiré pas les recherches d'Yvonne Verdier et de Daniel Fabre. Ainsi, nous avons tenté de repérer premièrement les figures féminines esquissées par Yvonne Verdier (la laveuse, la couturière, la cuisinière) puis nous avons cherché à comprendre le rapport des jeunes garçons aux limites constituées par le monde féminin, le monde sauvage, et celui des morts, comme l'a fait Daniel Fabre. Cette ethnographie des processus de sociabilisation sexuée portera une attention accrue aux liens entre pratiques et représentations, pour déterminer la manière dont la société provençale produit des femmes et des hommes.

1.3.3 Ethnologie d'entre les mondes

La dernière partie de notre travail est, nous l'espérons, celle qui ouvrira le plus de pistes de réflexion aux lecteurs de la présente étude en exposant l'aboutissement de notre réflexion ethnologique. Nous entendons à travers l'exploration d'un champ sémantique particulier (celui du feu) appliquer la méthode d'ethno-archéologie exposée ci-dessus pour effectuer un travail complémentaire à celui mené par Yvonne Verdier et Daniel Fabre : la description de la rencontre entre les univers féminins et masculins à travers ses implications symboliques.

« Pour le ruraliste la connaissance de la plante, de l'animal, du geste technique, du temps vécu, de la langue quotidienne est bien la voie fondamentale. Avant une anthropologie de la statistique et du modèle (qui sont peut-être utiles) s'impose une enculturation paysanne et artisanale du chercheur, une déprise profonde de l'urbanité. Passant nécessairement par l'œuvre pour aboutir au geste, par l'objet pour aboutir à la relation sociale, dans sa pratique le préhistorien est bien un artisan exemplaire des sciences humaines.⁸⁰ »

1 La lettre, l'objet de l'étude

<p><i>Nimium raro nobis abs te litterae adferuntur, cum et multo tu facilius reperias, qui Romam proficiscantur, quam ego, qui Athenas, et certius tibi sit me esse Romae quam mihi te Athenis. Itaque propter hanc dubitationem meam brevior haec ipsa epistula est, quod, cum incertus essem, ubi esses, nolebam illum nostrum familiarem sermonem in alienas manus</i></p>	<p><i>Vos lettres sont beaucoup trop rares ; pourtant, vous avez plus d'occasions pour Rome que moi pour Athènes ; en outre, je ne suis pas sûr que vous soyez à Athènes, et vous êtes sûr que je suis à Rome. Aussi, je ne vous écrirai que peu de mots, parce que ne sachant où ces causeries familières peuvent vous trouver, je ne veux pas les exposer à tomber en de</i></p>
---	--

80 Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *Communautés du Sud: contribution à l'anthropologie des collectivités rurales occitanes. Tome II*, Union générale d'éditions, 1975, 311 p.

devenir.

mains indiscrètes.

Cicéron, Lettres à Atticus, Livre I, lettre 9

1.1 Le corpus

1.1.1 Présentation, collecte

Le point de départ de cette étude est à situer lors de l'été 2014, durant lequel nous réalisons une ethnographie dans le département du Var pour notre recherche de Master. Cet été là, après plusieurs semaines d'entretiens, de fréquentations quotidiennes, nous avons pu avoir un accès ponctuel à des correspondances, entre autres écrits anciens de diverses natures : coupures de journaux, actes notariés, papiers militaires, etc. Ces traces écrites constituaient des éléments tangibles d'un récit familial, en même temps que d'un récit de soi, mentionnées ou montrées comme des preuves de la mémoire dont nos ethnographiés nous faisaient part lorsqu'ils évoquaient la vie passée des villages de Basse-Provence orientale.

Ces « vieux papiers », nos interlocuteurs (et surtout nos interlocutrices) les conservaient minutieusement, bien que de manière tout à fait rustique : la plupart du temps, une boîte à chaussures faisait office de classeur, rangée au dessus de l'armoire de la chambre à coucher ou dans une bibliothèque du salon. Ils étaient conservés par respect, même s'ils n'étaient pas l'objet d'une lecture régulière. Par souvenir également : ils perpétuent la présence des défunts dans la maison, au même titre que les photographies, les meubles et les outils qui leurs appartenaient. Jacqueline Lions, agricultrice à la retraite qui habite une ferme reculée du village d'Ampus, conserve ainsi la correspondance qu'elle avait échangées avec son mari défunt, mais aussi celle des parents et des grands-parents de celui-ci. C'est elle qui, au départ, nous a confié les lettres écrites par Émile, l'oncle de son mari, durant sa mobilisation pour la Première Guerre mondiale.

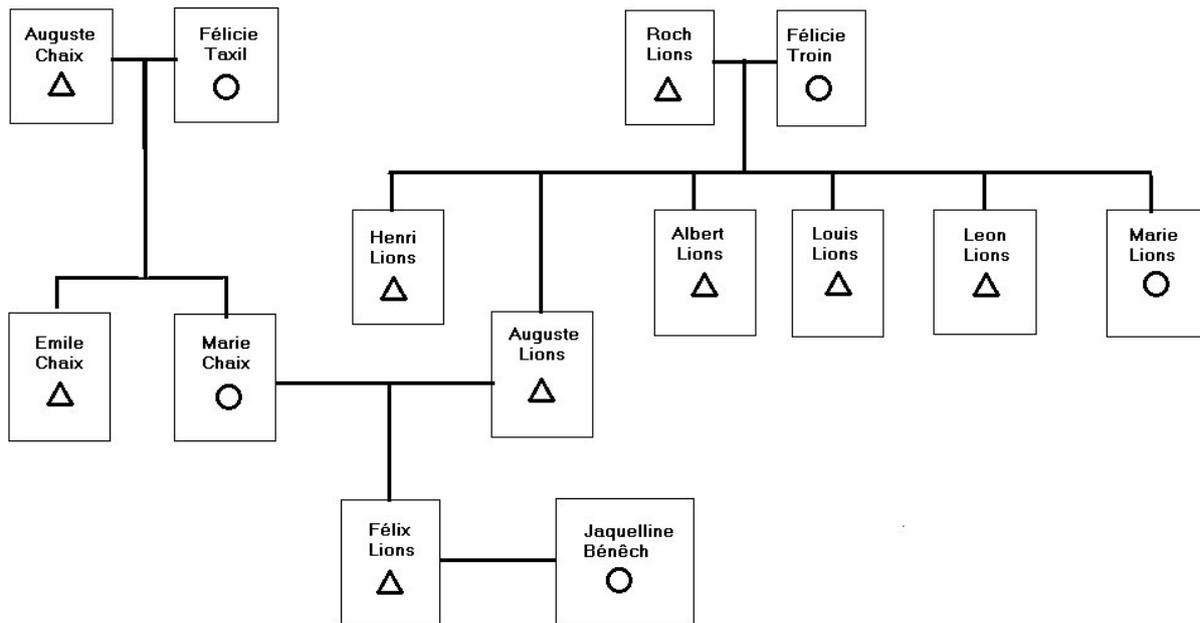


Illustration 2: Arbre généalogique de la famille Chaix/Lions



Illustration 3: Photographie aérienne de la ferme des bousquets (à gauche), où habite Jacqueline

1.1.1.1 Composition du corpus

Pour notre recherche, nous nous sommes appuyés principalement sur les correspondances de deux familles. Les raisons derrière un tel choix sont d'abord purement contingentes : ce sont les familles dont nous avons récolté le plus de correspondances. La matière que constituent les échanges épistolaires de ces deux familles représente approximativement un millier de lettres individuelles, couvrant une bonne partie de la période envisagée.

1.1.1.1.1 Famille Chaix / Lions

L'ensemble des correspondances de cette famille représente un total de plusieurs centaines de lettres⁸¹, couvrant une période s'étirant de 1900 à 1950 ; Au sein de ce corpus, on peut distinguer trois pôles principaux où se concentrent l'essentiel des échanges épistolaires.

- Premièrement, les lettres échangées entre Félicie Chaix (née Taxil, 1867-1924), femme d'Auguste Chaix (1854-1940), et son fils Émile (1891-1917) durant sa mobilisation lors de la Première Guerre mondiale.

- Deuxièmement, les lettres envoyées par Marie Chaix (1906-1980), la sœur cadette d'Émile, et Auguste Lions (1897-1972), avant qu'ils ne se marient, en 1924. Ce pôle comprend également les correspondances qu'ils ont entretenu une fois mariés, avec leurs amis et familles respectives.

- Troisièmement, les lettres de Félix Lions (1926-2010), mari de Jacqueline et fils unique de Marie et Auguste, notamment celles qu'il a écrites à ses parents durant son service militaire à Fès à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Nous disposons également de lettres personnelles, telles que celles que lui envoyait Reine, une jeune fille qu'il a fréquentée avant d'épouser Jacqueline. Nous n'avons malheureusement pas eu accès à celles qu'il a échangées avec cette dernière, Jacqueline souhaitant les conserver pour elle, afin de garder un peu d'intimité avec son défunt mari.

Ce corpus est celui qui offre le plus de possibilités pour l'analyse car nous disposons, en grande majorité, des courriers émis, mais aussi des courriers reçus ; les dynamiques d'écriture (la temporalité, le rythme d'échange des lettres) sont ainsi mieux saisies. Les lettres contiennent de multiples détails sur l'année agricole et les travaux paysans représentant ainsi un matériau intéressant du fait de sa rareté : il n'existe pas, à notre connaissance, de travaux ayant eu pour objet

81 Nous avons utilisé pour l'ensemble du corpus une indexation selon la norme suivante : Chaix/Lions (nom de la famille productrice du fond documentaire), D1/L1 (Dossier 1 / Lettre 1, respectant la classification autochtone par dossier – quand nous en avons eu plusieurs - et ordre de rangement), 01/01/01 (la date indiquée sur la lettre / l'enveloppe quand elle était indiquée). Pour permettre au lecteur de se référer plus facilement aux documents fournis en annexe, nous avons également indiqué, en chiffres romains, l'ordre de citation des lettres.

des correspondances de cultivateurs provençaux ayant vécu à cette époque⁸². De plus, Jacqueline s'est montrée très disponible lorsque nous butions sur la localisation d'un lieu-dit ou l'identification d'une personne mentionnée uniquement par son prénom. Les conversations avec elle nous ont souvent éclairés sur la compréhension de la société paysanne varoise du premier XX^{ème} siècle : la parole relayait l'écrit, l'approfondissait. Les correspondances dont elle était la détentrice ont été le matériau le plus mobilisé dans le cadre de cette étude.

1.1.1.1.2 Famille Maurin

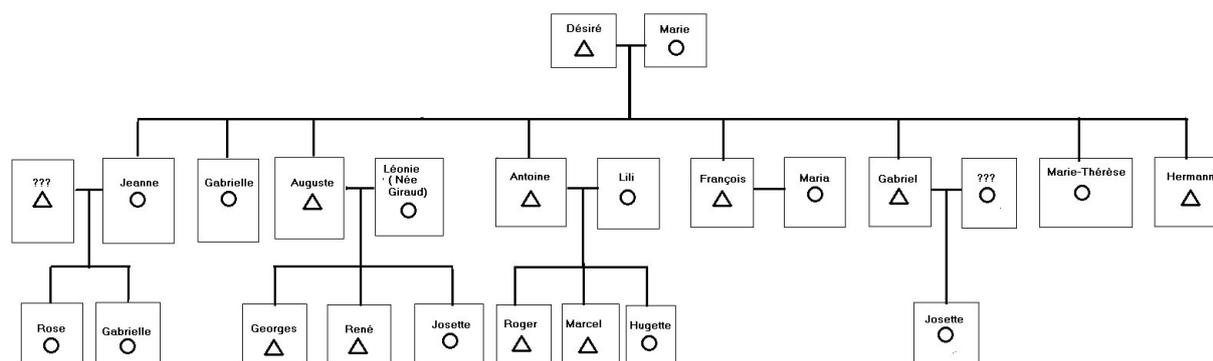


Illustration 4: Arbre généalogique de la famille Maurin

Le second recueil le plus important est celui de François Maurin, né en 1888 et épicier à Comps-sur-Artuby, village voisin d'Ampus. Le fond a été légué au musée des Arts et Traditions Populaires de Draguignan à la mort de celui-ci et comprend presque 600 lettres. Une bonne moitié est constituée des courriers de l'entreprise familiale (un négoce en salaisons), étalés sur une période allant de 1890 à 1905. L'autre moitié comprend la correspondance personnelle de François et son épouse Maria à partir de leur mariage en 1927. Les lettres dont nous disposons sont majoritairement échangées avec la famille de François, principalement ses frères et sœurs, neveux et nièces.

Les lettres « commerciales » sont issues d'un cahier de lettres, dans lequel on recopiait les courriers que l'on rédigeait. En conséquence, nous disposons des lettres envoyées par la famille Maurin à ce moment-là mais pas des lettres reçues. À l'inverse, le corpus épistolaire « personnel »

82 L'étude de Gérard Bacconnier mobilise la correspondance de jeunes conscrits méridionaux durant le premier conflit mondial, mais ne se limite pas à la Provence ni ne déborde du cadre chronologique de la guerre. Gérard Bacconnier, André Minet et Louis Soler, *La plume au fusil: les poilus du Midi à travers leur correspondance*, Privat, 1985, 428 p.

se limite quant à lui aux lettres reçues par François Maurin et son épouse.

Le contenu de ces deux ensembles n'en est pas moins utile en ce qu'il nous renseigne sur un quotidien différent de celui des familles paysannes. De plus, le village de Comps-sur-Artuby, situé à la limite entre Basse et Haute-Provence, offre à l'œil de l'ethnologue un tableau différent de celui que laissent apercevoir les autres villages d'où sont issus nos corpus, plus lentement altéré par les bouleversements modernes de ce début de XX^{ème} siècle⁸³.

1.1.1.1.3 Lettres diverses

Enfin, la dernière partie de notre corpus épistolaire est composée de lettres diverses collectées durant notre travail de terrain. Étant originaire de la région, les premières sont celles que nous avons pu récolter dans notre propre famille étendue. Ces quelques lettres sont rassemblées au sein de la catégorie « Arnaud », d'après le nom de Louiset Arnaud. Les personnes qui les conservaient, oncles et tantes éloignés, nous ont introduit à la manière de faire dialoguer les correspondances avec le récit qu'ils en dressaient. Nous avons également pu consulter les archives partielles de deux familles du village de Vidauban, mais aussi celles de Jean Duray - négociant de vers à soie dracénois - ou encore celles de la société d'agriculture de Draguignan, etc.

1.1.2 Retranscrire ?

Préalablement à l'analyse du corpus, il convenait d'effectuer plusieurs traitements des documents récoltés. La confrontation à une telle masse de données nous a mené à envisager successivement la question de la numérisation puis de la retranscription des correspondances.

La consultation des archives familiales induit davantage de contraintes qu'un passage en bibliothèque : ces objets, chargés de sens par leurs propriétaires, ne se donnent à voir qu'à la condition que le potentiel lecteur soit jugé suffisamment digne de confiance, et ne se prêtent sous aucun prétexte⁸⁴. Il aurait par ailleurs été inenvisageable de séjourner chez nos ethnographiés toute la durée de notre préparation au diplôme de doctorat.

La nécessité d'intégrer le travail de numérisation aux temps d'entretiens, de présence auprès de nos informateurs nous a parfois malheureusement conduit à une certaine précipitation qui se

83 Thomas K. Schippers, *Temps vécus, temps perçus : au fil des saisons en Provence intérieure*, Paris, Éd. du CNRS, 1986, 264 p., p. 43

84 C'est ce que faisait remarquer Caroline Chotard-Lioret en 1985, l'absence d'étude de correspondances familiales à l'époque était autant due au manque d'intérêt des chercheurs pour les correspondances « ordinaires » qu'à la réticence des familles gardiennes de ces papiers à les confier au regard de l'étranger. Caroline Chotard-Lioret, « Correspondre en 1900, le plus public des actes privés: ou la manière de gérer un réseau de parenté », *Ethnologie française*, 1985, vol. 15, n° 1, p. 63-72.

ressent dans la qualité finale des fichiers numériques. De plus, l'intérieur des maisons provençales durant les après-midi d'été est plongé dans la pénombre afin de se protéger de la chaleur excessive. Les volets sont clos, la seule lumière est celle de petites lampes électriques d'appoint. Certaines photographies sont parfois floues, ou mal cadrées ; cela ne représente toutefois qu'une partie infime de notre corpus. En revanche, concernant les archives léguées au musée des Arts et Traditions Populaires de Draguignan, nous n'avions qu'à numériser les documents durant nos après-midis passés dans les salles de la réserve du musée.

Après cette première opération de numérisation, la retranscription aura été une entreprise des plus fastidieuses, mais néanmoins incontournable⁸⁵. Les données ainsi produites constituent un support numérique bien plus pratique à manipuler pour le chercheur que le rendu photographique, en permettant par exemple la recherche textuelle informatisée.

Cette étape aura représenté un défi considérable, constituant plusieurs centaines de pages de retranscription, souvent précédée d'une véritable paléographie, d'un déchiffrement calligraphique, orthographique et syntaxique. Elle nous aura néanmoins permis de nous familiariser davantage avec le corpus et ses acteurs, rédacteurs et destinataires. Toutes les lettres n'ont pas été retranscrites : seuls le corpus de la famille Chaix / Lions et la correspondance personnelle de la famille Maurin ont été retranscrits intégralement.

1.2 L'histoire de la lettre, la lettre et l'histoire

1.2.1 La Provence lettrée

Cette pratique précoce de la correspondance témoigne d'un attachement à l'écrit profondément enraciné dans la culture provençale. Plus encore que les vestiges archéologiques, qui ne manquent pourtant pas, ce sont les actes d'habitation ou de donation, par lesquels un seigneur accordait à une communauté des droits sur un territoire (droit de moulin, d'exploitation forestière, de culture), qui sont communément considérés et célébrés comme les moments fondateurs des villages varois⁸⁶. Pour le sens commun, l'attachement de cette partie de la Provence à l'écrit pourrait paraître naturelle : la région faisait partie, sous l'Ancien Régime, des pays de droit écrit.

85 L'utilisation d'un logiciel d'O.C.R. (pour *Optical Character Recognition*) pour des lettres manuscrites semble n'être, à l'heure actuelle, pas encore possible pour automatiser cette tâche. La solution Open-Source (libre de droit) proposée par *Tesseract*, bien que prometteuse, ne donne aucun résultat probant malgré l'entraînement de son « réseau neuronal » avec notre corpus et ses retranscriptions.

86 À Vidauban, a été célébré en 2011 le cinq-centième anniversaire de la fondation de la ville, d'après l'acte d'habitation de 1511 que l'on considère comme l'acte fondateur de la commune. À la Garde-Freinet, c'est également un acte d'habitation de 1394 qui est considéré par ses habitants comme donnant naissance au village.

L'expression désigne une réalité ancienne, les pays où le droit romain a légué, durant tout le Moyen Âge, un système législatif nommé ainsi vis-à-vis de la France du Nord dite « France coutumière ». La tradition littéraire troubadouresque, érigée en symbole national par le *félibrige* au XIX^{ème} siècle, ajoute à ce cliché une dimension presque a-historique faisant de l'écrit un « lieu de mémoire » provençal, un monument au panthéon régionaliste que dressent alors les poètes autour de Frédéric Mistral.

L'historien ne peut néanmoins se contenter de ces affirmations pour en déduire que les Provençaux furent tous, et de tout temps, des lettrés. Les travaux de François Furet et Jacques Ozouf sur l'alphabétisation en France⁸⁷ ont depuis longtemps historicisé l'entrée des français dans l'univers mental lettré. Quel est donc le degré de maîtrise du fait scriptural en Provence avant les lois instaurant la scolarisation obligatoire pour tous les enfants ?

Si l'on envisage la Provence dans son ensemble, on sait que la diffusion de l'instruction primaire s'est faite assez tôt, sous l'égide des communautés qui se chargeaient elles-mêmes de recruter et d'entretenir les professeurs. Le célèbre passage du comte de Villeneuve, en voyage dans les vallées de haute-Provence, a souvent été cité pour entretenir l'image d'une Provence lettrée :

« Les habitans de la vallée de Barcelonette sont, en général, très-fins et très-adroits : un proverbe de la Basse-Provence dit, que les Gavots (les montagnards) n'ont de grossier que l'habit; et c'est surtout à ceux-ci que peut s'appliquer ce dictum. Ils ont de l'esprit naturel ; et il en est peu, même dans les lieux les plus reculés, qui ne sachent lire, écrire et compter: tous entendent le français, et le parlent mieux qu'on ne le fait dans les villages ; et ce n'est guères que dans cette langue que se font les prônes, les sermons et les instructions religieuses. Il n'est pas rare de trouver de simples cultivateurs qui savent parfaitement le latin: ce degré d'instruction , peu commun dans le reste de la France et même de la Basse-Provence, semble particulier à la vallée de Barcelonette ⁸⁸»

Cependant, le comte en fait déjà la remarque en 1815, la situation n'est pas la même dans la Basse-Provence qui nous concerne davantage. Entre Draguignan et Grasse, Michel Vovelle évoque même un véritable « pôle de l'ignorance » pour le XVIII^{ème} siècle⁸⁹, par contraste donc avec une région plutôt instruite. Il semble que, si la Provence n'est pas alors uniformément lettrée, elle n'est pas non plus unanimement illettrée. C'est le sens de cette remarque de Valérie Feschet :

87 François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, 390 p.

88 Christophe de Villeneuve, *Voyage dans la vallée de Barcelonette, département des Basses-Alpes*, 1815, p.139

89 Michel Vovelle « Y'a-t-il eu une Révolution culturelle au XVIII^{ème} siècle ? A propos de l'éducation populaire en Provence au XVIII^{ème} siècle », dans *De la cave au grenier : un itinéraire en Provence au XVIII^{ème} siècle, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Aix-en-Provence, S. Fleury, 1980, 481 p.

« La Provence, avant toute chose, est une société de tradition de droit Romain, dans laquelle l'écriture et la signature furent dotées, par les usages, d'une force quasi-magique. (...) Les Provençaux, de façon générale, sont des "faiseurs d'archives" et cela n'est pas sans incidence sur les mentalités⁹⁰ »

L'auteure explicite ensuite cette proposition : avant le XIX^{ème} siècle, pour la majorité de la population, les confrontations à l'écrit ne sont pas quotidiennes. La plupart du temps c'est par le biais de l'acte notarié que l'on a affaire à la scripturalité. Ce dernier consacre les grands passages de l'existence individuelle et collective : mariage (l'utilisation du contrat de mariage est très répandue, et ce dès le XVIII^{ème} siècle⁹¹), héritage, acquisition, transmission. C'est ce qui explique que dès le XV^{ème} siècle, les particuliers possèdent une copie des actes notariés : elle fait office de preuve en cas de conflit⁹². « Dans une société où la moitié des hommes et presque la totalité des femmes ne savent pas écrire, l'écriture et son utilisation reste une manifestation ritualisée, et le papier écrit garde une puissance mystérieuse⁹³ ». Alain Collomp a d'ailleurs insisté sur la mise en scène de ce partage des fonctions consécrationnelles dans la Haute-Provence du XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle : des liens familiaux unissent les notaires et les prêtres, le notaire consacre la nomination du prêtre paroissial en enregistrant sa prise de fonction, il joue parfois même de son influence pour défaire les décisions épiscopales en cas de conflit sur le choix de la personne nommée.

1.2.2 Histoire de la correspondance

La France est le premier pays à instaurer la « tournée du facteur » (1830), une distribution régulière du courrier à domicile, ainsi qu'une tarification unique du courrier non-indexée sur la distance parcourue (1849)⁹⁴. N'étant plus désormais réservée à une élite, la pratique de l'épistolarité s'étend progressivement à toutes les strates de la société française durant le XIX^{ème} siècle, pour connaître son apogée durant la Première Guerre mondiale⁹⁵.

90 Valérie Feschet, *Les papiers de famille: une ethnologie de l'écriture, de la mémoire et des sentiments en Provence alpine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, 246; 14 p., p. 11

91 L'étude d'Alain Collomp part de ce constat et analyse contrats de mariage et testaments. *La maison du père*, op. cit.

92 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., pp.58-59

93 Alain Collomp, *La maison du père*. op. cit., p.28

94 Roger Chartier (dir.), *La correspondance: les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*, Paris, Fayard, 1991, 462 p., P.17

95 « ce sont quotidiennement 3 à 4 millions de lettres qui transitent de l'arrière vers le front, et 1,8 million de missives qui sont envoyées par les mobilisés à leurs proches. Adressées aux différents membres de la famille, aux administrations, aux camarades sur d'autres fronts, 10 milliards de lettres ont circulé en France pendant le conflit. » Clémentine Vidal-Naquet, « Écrire ses émotions. », art. cit., loc. cit.

Depuis la fin du XX^{ème} siècle, les historiens se sont largement saisis de ce matériau pour construire une histoire « par le bas », comme l'exprime Cécile Dauphin :

« De façon significative, on constate que des acteurs « sans qualités » sont venus peu à peu envahir la cour des grands, des correspondants « ordinaires » ont pris place dans la vitrine des libraires aux côtés de personnages célèbres. Ce déplacement est symptomatique du nouveau regard que les historiens portent sur la culture depuis trois décennies : en attribuant au mot « culture » le sens donné par les anthropologues, les sensibilités quotidiennes sont traquées autant que l'est la culture savante et lettrée. Il n'y a donc plus de gens plus simples ou moins dignes d'intérêt. La vie imaginative et émotionnelle est partout riche et complexe⁹⁶. »

La parution de l'ouvrage collectif dirigé par Roger Chartier en 1991⁹⁷ fait suite à deux colloques⁹⁸ que l'on peut considérer comme fondateurs d'un champ de recherche en histoire sociale qui s'est avéré heuristiquement fécond : l'étude, historique mais parfois presque anthropologique, des pratiques épistolaires, mais aussi plus largement du geste d'écriture. Auparavant l'analyse littéraire des correspondances primait, se focalisant plus volontiers sur des épistoliers renommés ; désormais, l'épistolarité « sans qualités » est devenue un objet légitime d'histoire sociale. Les travaux des contributrices de l'ouvrage ont par la suite irrigué ce champ de manière magistrale : Cécile Dauphin, Pierrette Lebrun-Pezzerat et Danièle Pouban ont par exemple publié en 1995 un travail majeur sur la correspondance d'une famille bourgeoise du XIX^{ème} siècle⁹⁹. Ce livre marque un tournant dans l'étude des correspondances, aussi bien pour l'objet appréhendé (les échanges épistolaires familiaux sur plusieurs générations) que par les problématiques employées, puisant aussi bien dans les traditions sociologique et anthropologique que dans les travaux d'historiens.

Pour le XX^{ème} siècle, l'étude des lettres des soldats mobilisés durant la Première Guerre mondiale a quantitativement dominé le corpus des lettres ordinaires utilisées par les historiens¹⁰⁰. Le

96 Cécile Dauphin, « Les correspondances comme objet historique », *Sociétés et Représentations*, 2002, n° 13, n° 1, pp. 43-50.

97 Roger Chartier (dir.), *La correspondance*, op. cit. Le champ d'étude n'était toutefois pas complètement inexistant : la thèse de doctorat de 3^{ème} cycle de Caroline Chotard-Lioret, *La société familiale en province : une correspondance privée entre 1870 et 1920* précède tout de même cet ouvrage de presque dix ans.

98 Centre aixois de recherches italiennes, *La Correspondance (édition, fonctions, signification)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1984 ; Mireille Bossis (dir.), *L'épistolarité à travers les siècles. Geste de communication et/ou d'écriture*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990

99 Cécile Dauphin, Pierrette Lebrun-Pezzerat et Danièle Pouban, *Ces bonnes lettres : une correspondance familiale au XIX^{ème} siècle*, Paris, A. Michel, 1995, 396 p.

100 Voir par exemple, pour une étude proche de l'aire géographique qui nous occupe, Gérard Bacconnier et al, *La plume au fusil*, op. cit. ; plus récemment, voir la thèse de doctorat de 3^{ème} cycle soutenue par Clémentine Vidal-

monde paysan « semble longtemps exclu de ce mode avancé du désenclavement des sociabilités qu'est la correspondance¹⁰¹ » et cela s'observe lorsque l'on parcourt la bibliographie du champ de recherches. Du côté des anthropologues, le terrain de la correspondance est défriché depuis une trentaine d'années seulement. En France, les travaux de Daniel Fabre peuvent être cités comme initiateurs de ce champ¹⁰² ; lui-même se plaçant dans la filiation de l'œuvre de Jack Goody¹⁰³, penseur de l'entrée en écriture et de ses conséquences sociologiques.

Pour l'historien, en tant que corpus archivistique, un ensemble de correspondances permet de constituer une micro-histoire, centrée sur quelques existences. Son essence sociale en fait un matériau idéal pour une analyse des réseaux, comme d'une histoire de la famille¹⁰⁴. Pour l'anthropologue, chaque lettre peut être considérée comme un aperçu d'une culture aujourd'hui disparue, qu'il faudra sérier, replacer dans des histoires familiales, comparer, pour transformer ce matériau brut en données exploitables. La présente étude, à travers la description historique du phénomène d'entrée en scripturalité, aura davantage vocation à renseigner sur la prégnance des bouleversements qui se produisent au début du XX^{ème} siècle pour ces populations paysannes que d'analyser l'impact de l'utilisation de l'écrit. Elle aura vocation à dresser un portrait ethnologique de la région – grâce à un ensemble de sources inédites montrant un instantané de la vie d'alors, à travers ce qu'en disaient les principaux intéressés - pour dépassionner la vision du passé provençal, souvent fantasmé. L'étude du rapport à l'écrit des populations rurales de Provence a par ailleurs déjà été réalisée¹⁰⁵, insister sur ces dimensions serait redondant.

Nous nous bornerons dans ce chapitre à critiquer notre corpus pour mieux le faire parler. Nous tenterons de resituer les produits de notre récolte dans les temporalités quotidiennes de ceux qui ont écrit ces lettres et de positionner sociologiquement les acteurs du corpus.

1.2.3 Que permet de voir la lettre ?

La lettre permet premièrement, c'est une évidence, d'observer ce que ses rédacteurs donnent à voir, ou plutôt à lire. Nouvelles données ou demandées, annonces de naissances ou de décès, de

Naquet et publiée en 2014 sous le titre *Couples dans la Grande Guerre : le tragique et l'ordinaire du lien conjugal*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 678 p.

101 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance*, op. cit., pp. 279-365, p.335

102 Daniel Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, op. cit. ; *Par écrit: Ethnologie des écritures quotidiennes*, op. cit.

103 Daniel Fabre, *Par écrit*, op. cit., p. 5

104 Répondant ainsi à l'appel à croiser ces deux sous-disciplines de Claire Lemerrier, « Analyse de réseaux et histoire de la famille », art. cit.

105 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit. ; Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit.

baptêmes, communions et mariages, description des occupations quotidiennes, etc. Ces détails s'offrent immédiatement à la lecture pour le chercheur. Ils sont une fenêtre ouverte sur la vie rurale passée et ses pratiques. Cependant, de la même manière que pour un entretien mené dans le cadre d'une enquête ethnographique, il est nécessaire d'aller au-delà du discours sur soi que produisent les enquêtés. La lettre ne mentionne souvent que ce qui est jugé remarquable, digne d'être évoqué, et lire entre les lignes est indispensable pour entrevoir les potentialités analytiques offertes par l'étude des corpus épistolaires.

Pour être pleinement exploitable, la correspondance doit préalablement être envisagée selon la position relative du rédacteur et du destinataire dans le réseau de parenté étendue, le réseau amical, voire dans le cadre d'une sociabilité d'appartenance plus large telle que le village ou le canton, comme c'est le cas pour les correspondances professionnelles de la famille Maurin. En effet, on ne parle pas des mêmes sujets, on n'emploie pas les mêmes formulations, selon que l'on échange avec ses parents, ses frères et sœurs, ses amis, son ou sa prétendante, ou d'éventuels partenaires commerciaux. Comme le remarque Cécile Dauphin, « chacun ajuste ses propos à une sorte de règle tacite : ce qu'il est permis de dire, ce qu'il convient de montrer, ce qu'il est possible d'écrire¹⁰⁶ ».

La lettre comprend de ce fait une part non négligeable d'indicible ; elle dit parfois autant que ce qu'elle masque. Un sujet délicat peut être abordé sans plus de détails, qui seront communiqués ultérieurement, de « vive voix ». Pour le chercheur, il ne sera donc évidemment qu'aperçu. Chez la famille Maurin, plusieurs exemples confirment cette assertion : qu'il s'agisse de régler une affaire commerciale ou notariale, la lettre permet d'annoncer, d'introduire un sujet, mais elle n'est souvent qu'un préalable à une rencontre où la nouvelle sera discutée plus longuement.

Les pratiques de lecture du courrier étant souvent collectives, les marques d'adresse également (on écrit à une famille, à un couple), on peut vouloir confier quelques mots à une personne en particulier. Dans ce cas là, une multitude d'artifices sont utilisés : on glisse par exemple plusieurs feuillets dans une même enveloppe, chacun étant adressé à un destinataire précis, ou on divise une même page en plusieurs parties, en précisant la personne à qui est destinée chaque message. Toutefois, la crainte d'une éventuelle lecture indésirée oblige à une retenue certaine. Nous le verrons avec l'exemple particulièrement saillant de la correspondance de Marie Chaix : lorsqu'il s'agit de parler d'Auguste, son prétendant, toutes les précautions sont de mise. Marie n'a de cesse de demander à ses interlocutrices de garder le secret, ses parents n'étant initialement pas favorables à leur union. Elle ira jusqu'à demander à Auguste de se débarrasser de ses écrits plutôt que de voir

106 Cécile Dauphin, « Les correspondances comme objet historique », art. cit.

leur fréquentation ébruitée : « Je vous prie ne faite voir mes lettres a personne ou bien je prefere que vous les bruler ¹⁰⁷».

Cette dernière remarque nous permet d'aborder la question des contingences ayant accompagné la constitution des corpus récoltés, au premier plan desquelles président les motivations des « architectes de la mémoire familiale¹⁰⁸ », des « ambassadeurs du passé ¹⁰⁹». Brûler des lettres considérées comme embarrassantes semble être une pratique répandue : Jacqueline Lions nous a confié avoir ainsi fait disparaître les correspondances que son conjoint avait entretenu avec d'autres jeunes filles avant de l'épouser. Elle nous dit avoir également brûlé des lettres « inintéressantes ».

Les corpus peuvent aussi être partiels, comme c'est le cas pour la correspondance de la famille Maurin pour laquelle nous ne disposons successivement que des lettres envoyées par la famille, puis puis des lettres reçues par François et Maria. De plus, avant d'avoir été légué au musée des Arts et Traditions Populaires de Draguignan, l'ensemble des correspondances pourrait avoir été l'objet d'un tri préalable opéré par le légataire. Questionnant les limites des correspondances en tant qu'objet d'étude pour la recherche historique, Cécile Dauphin fournit les bases méthodologiques d'une analyse critique du matériau épistolaire :

« Travailler sur les limites renvoie donc l'historien à la résistance que lui oppose la documentation, réduite à des traces et aux morceaux d'un puzzle, soumise aux conditions de transmission et de conservation, et plus encore, aux conditions sociales et culturelles de leur production. ¹¹⁰ »

Aussi bien par leur présence que leur absence, les lettres dessinent ainsi un réseau de sociabilité plus ou moins étendu autour de la maison, mais parfois aussi à l'intérieur, lorsque l'éloignement sépare les membres d'une même famille. Si, avec Daniel Fabre, nous admettons que « l'écriture est d'abord considérée dans son effet majeur d'institution du réel, qu'elle nomme, découpe, représente et pérennise en le transmettant¹¹¹ », la forme d'écriture qu'est la correspondance nous permet par son analyse d'accéder à la connaissance du « processus identitaire qui crée un ensemble homogène (la famille) à partir d'une grande diversité d'individus, qui délimite nettement

107 Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/23, I.I

108 Cécile Dauphin, « Les correspondances comme objet historique », art. cit.

109 D'après le titre du chapitre VII de l'ouvrage de Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit.

110 Cécile Dauphin, « Les correspondances comme objet historique », art. cit.

111 Daniel Fabre, *Par écrit...*, op. cit., p. 5

ce groupe malgré ces frontières floues que le temps modifie, met en ordre les gens et simplifie la réalité¹¹²». Elle offre à l'étude de la parenté un matériau aussi bien quantitatif que qualitatif.

Comme rappelé ci-avant, la connaissance ethnologique de la société qui produit les correspondances peut ici apporter un regard fécond sur ces pratiques d'écriture et contribuer à en questionner les limites. À l'inverse, suivant en cela les pistes méthodologiques jetées par Jean Hébrard qui invite à constituer « une anthropologie du geste de l'écriture et de la lecture de la lettre¹¹³ », la connaissance des pratiques scripturales déjà documentées ailleurs peut également nous aider à appréhender notre corpus.

1.2.4 La lettre et le regard ethnographique

La pratique du terrain, chez les anthropologues s'est généralisée au XX^{ème} siècle suite aux travaux de Bronislaw Malinowski¹¹⁴ au point de devenir un véritable rite de passage pour tout étudiant en ethnologie. Peut-on espérer faire des correspondances un authentique terrain pour y réaliser une ethnographie ? C'est notre parti pris : considéré de manière critique et accompagné des observations que nous menons dans la région depuis plusieurs années, ce corpus peut constituer un matériau propice à l'étude ethnologique au même titre qu'un terrain dit classique.

Si l'on considère les correspondances comme « produit d'une pratique ritualisée où les individus, confrontés à un ensemble de références et de modèles, doivent classifier la réalité et réévaluer leurs relation aux autres¹¹⁵ », interroger les conditions de production de ces lettres comme l'identité de leurs auteurs et destinataires constitue néanmoins un préalable indispensable à leur utilisation. Nous allons donc maintenant nous livrer à une méta-analyse qui constituera notre première approche du corpus.

1.3 Analyse du corpus

1.3.1 Pourquoi écrit-on ?

« Dire que la pratique épistolaire est entrée dans les mœurs à la fin du XIX^{ème} siècle ne signifie pas qu'elle relève des habitudes de tout un chacun¹¹⁶ ».

112 C. Dauphin, P. Lebrun-Pézerat et D. Poublan, *Ces bonnes lettres*, op. cit., p. 98

113 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance*, op. cit., p.284

114 Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, 606 p.

115 C. Dauphin, P. Lebrun-Pézerat et D. Poublan, *Ces bonnes lettres*, op. cit., p. 99

116 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance*, op. cit., p. 296

Tout le monde n'écrit pas de lettres au début du XX^{ème} siècle et engager une relation épistolaire requiert un premier élargissement de l'horizon social : « contrairement à ce qui se joue dans les familles urbaines, à la campagne, cette ouverture ou cette fermeture des sociabilités paysannes est directement liée aux modes de reproduction des unités économiques qu'elles représentent et qui distinguent le fermier du laboureur ou du manouvrier¹¹⁷». La première - et évidente - raison d'écrire est donc l'éloignement d'avec le cercle des proches, sa famille, ses amis. Que ce soit une émigration temporaire (comme celle des Gavots qui descendent chaque année effectuer les travaux coûteux en main d'œuvre de la plaine - vendanges, cueillette des olives) ou un exil définitif en ville ou dans un autre village, le maintien du lien avec ceux qui restent sur place passe par l'entretien d'une relation épistolaire. Généralement « c'est à celui qui s'éloigne que revient la charge de donner des nouvelles »¹¹⁸, d'engager en tout cas cette relation en confirmant qu'il est bien arrivé, qu'il a fait bon voyage. Toute lettre méritant réponse, l'envoi de la première missive inaugure un échange qui se poursuit ensuite plus ou moins longtemps selon la nature du lien préalablement entretenu et la durée du séjour.

La correspondance peut alors avoir une multitude de fonctions. On s'informe bien sûr, mais pas uniquement à la manière des marchands¹¹⁹ : on demande et donne des nouvelles, s'enquiert de la santé des destinataires, de leurs occupations du moment. La distance avec les proches induit un manque certain dans cette région où les liens familiaux restent prégnants tout au long de l'existence : il n'est pas rare d'observer une cohabitation entre générations par exemple, comme c'est le cas chez les Maurin, les Arnaud ou encore dans la famille Chaix¹²⁰. La correspondance fait ainsi fonction de mainteneur du lien social. Elle permet, l'espace d'un courrier, d'effacer virtuellement la distance pour réinscrire l'absent dans la communauté d'existence. C'est le sens certain des nombreuses formules introductives que nous avons pu trouver ; l'exemple suivant, sous la plume de Marie Chaix, est particulièrement révélateur de cette fonction de la correspondance. Tandis qu'elle se trouve à l'hôpital, elle écrit : « Mon bien Cher Auguste et toute la maison. Viens aujourd'hui jeudi en attendant mon diner causer un moment avec vous tous pour vous garde un

117 Ibid., p. 338

118 Ibid., p. 344

119 Manière que nous avons pu voir avec les lettres de Jean Duray ou les lettres « commerciales » de la famille Maurin, que nous n'avons que peu mobilisées pour la présente étude. Pour une perspective historique de l'utilisation de la lettre chez les marchands du sud de la France, on pourra se référer notamment à Robert Chamboredon, « Toutes antennes déployées. Les enseignements de la correspondance des frères Fornier entre Nîmes et Cadix (1748-1786) », *Rives méditerranéennes*, 30 juin 2007, n° 27, p. 65-84.

120 Voir infra, chapitre 2.2.1.3

moment de languir ¹²¹». On écrit à la maison, mais aussi à la famille éloignée, aux amis, maintenant actif un réseau de sociabilité :

« il faut écrire de manière régulière et obligée même s'il n'y a rien à communiquer et si, de ce fait, le message devient stéréotypé. Le bénéfice de ce travail intense de correspondance est évident. Sur un réseau ainsi maintenu en état de veille, la moindre urgence, le moindre besoin trouvent immédiatement l'écho qui convient. ¹²²»

Le service militaire, la mobilisation lors des conflits, sont des moments d'effervescences épistolaires. Dans le roman *Colline* de Jean Giono, c'est l'unique pour les habitants du hameau de rencontrer le facteur : « L'année dernière le facteur montait souvent. Presque une fois par semaine. Le fils Maurras était au service, dans les dragons. Maintenant qu'il est revenu, il n'a plus besoin d'écrire, il crie, de la place ou du champ, et sa mère sort et lui demande : - Qu'est-ce que tu veux ? Et le facteur ne monte plus. ¹²³ » Cet extrait montre bien le relais qui s'opère entre parole écrite et parole dite, comment les fonctions remplies par l'une des modalités d'expression ne font que pallier l'absence de l'autre. Au XIX^{ème} siècle, le tirage au sort peut éloigner un jeune homme pour une durée plus ou moins longue, et parfois à des distances importantes si le conscrit était par exemple envoyé dans les régiments coloniaux. La durée du service ou de la mobilisation est alors ponctuée d'échanges réguliers entre le soldat et sa famille, échanges souvent limités à leur fonction phatique : on montre que l'on est en vie par l'échange de formules stéréotypées. La maîtrise - ou au contraire l'absence de maîtrise - du fait scriptural module ainsi la forme, mais aussi le contenu des correspondances :

« Son degré le plus ordinaire multiplie les lettres à visée fonctionnelle ou phatique : annonce de nouvelle, offre ou demande de service, remerciements, manifestation d'affection. Lorsque l'habitude d'écrire n'est pas véritablement ancrée, ce sont les événements exceptionnels de l'existence qui deviennent les occasions et les sujets de la correspondance: décès plutôt que naissances, mariages ou ruptures, recherche d'un travail, service militaire, voire départ au front ou aux colonies. ¹²⁴ »

Absence paroxystique, exceptionnelle par sa motivation et sa durée, la mobilisation durant la Grande Guerre est le moment d'une expression de la subjectivité (on se raconte, décrit son

121 Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/34, I.II

122 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance...*, *op. cit.*, p.341

123 Jean Giono, *Colline*, Grasset, 2002, 71 p.

124 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance...*, *op. cit.*, p.293

quotidien, ses sentiments¹²⁵) jusqu'alors inédite par sa généralisation. Elle se fait presque injonctive: le pacte épistolaire conclu tacitement entre le soldat et ses proches oblige à une description détaillée du quotidien de chaque partie dans les courriers et engage une expression sentimentale plus permissive qu'en temps normal. On écrit chaque jour ou presque pour signifier que l'on est toujours en vie. Et bien que la répétition des formes soit immédiatement visible, ces courriers laissent entrevoir l'angoisse de la perte de l'autre, sobrement exprimée par des formules préformatées. Leur échange compense l'absence physique en ré-inscrivant le conscrit dans la communauté de vie, faisant de l'attente du facteur et de la lecture des lettres des événements collectifs quotidiens non seulement pour le soldat et sa famille mais aussi pour les voisins, le village tout entier, qui s'enquiert collectivement de l'état de santé de sa jeunesse. On se donne ainsi mutuellement des nouvelles des mobilisés : « nous avons rien de nouveau à notre pauvre Ampus il y a Louis le fils de Ravel le boucher qu'il y a bien quelques temps qui ne donne plus de ces nouvelles ¹²⁶». On suppose qu'il est prisonnier et n'imagine le pire qu'en dernier recours. Les soldats s'écrivent également entre eux, se donnent des nouvelles des connaissances communes affectées à d'autres régiments, s'informent mutuellement des avancées des différents fronts, dans la limite de ce qu'il est permis d'écrire :

« Le 23 Avril 1916

Cher Cousin

Il y a quelques temps que j'ai reçu ta lettre tu m'excusera si j'ai un peu tarder a te repondre. Tu sais que dans notre métier on ai toujours Embêter. Et puis il y a une dizaine de jours que nous marchons sur les routes pour nous rendre encore près de Verdun et toujours avec la pluie. Je pense que tu aura assister aux dernières attaques qui se c'est fait labas nous autres nous allons nous mettre en position dans deux jours fait toujours bon courage et tache moyen de te maintenir en bonne santé je ne puis pas te dire l'endroit où nous allons en position par ce que nous le savons pas jusque que nous y sommes

Enffin je pense que cette triste vie finira dans peu de temps.

Donnez moi toujours de tes nouvelles

ton cousin qui t'embrasse

Léon Chaix ¹²⁷»

125 Cécile Dauphin rappelle les limites de ce récit de soi : censure et autocensure, contraintes d'écritures, composition d'un « soi épistolaire désirable ». C. Dauphin, « Les correspondances comme objet historique », art. cit.

126 Chaix/Lions, D1.2/L70-71, 18/06/1915, I.III

127 Chaix/Lions, D1.2/L31-32, 23/04/1916, I.IV

En cette période de conflit, les nouvelles que l'on donne du village sont d'ailleurs parfois sommairement réduites à l'annonce des départs et des décès :

« *Quand aux nouvelles du pays ils sont toujours les mêmes, nous avons rien de nouveau pour le moment il y a Antoinin dit le Calabret qu'on l'a encore rapeler pour le service militaire*¹²⁸ »

« *Je puit t annoncer la mort de tante Nini du Logie décédé le 20 Avril si tu avait besoin de chemise où de qelques païres de bas enfain de ce que tu à besoin tu me le dira dans ta prochaine lettre je te l'enverrez tous de suite. Tu recevra la lettre avec un mandat de 25 frs*¹²⁹ »

« *Dans ma dernière lettre je t'avais envoyez que la pauvre Marguerite été en danger de mort aujourd'hui malheureusement je t'envoie sa mort. Décédé le 3 Octobre à l'âge de 17 ans l'aissant ses pauvres parents dans une grande douleur*¹³⁰. »

Les sociabilités familiales et villageoises sont donc mobilisées afin de tisser un réseau d'informateurs sollicité à chaque occasion pour en apprendre un peu plus sur la situation générale mais aussi sur les situations individuelles. On retrouve là l'une des fonctions primaires de la correspondance telle que la décrivait Jurgen Habermas¹³¹ : la constitution d'une opinion publique, d'une information directement issue de l'interconnaissance des différents acteurs de l'échange. Dans cette circulation privée de l'information, la parole se fait le relais des correspondances. Elle en nourrit aussi la substance :

« *Domenge ma dit que vou nou faite de mauvai sang. Se net pas la peine de se faire de chagrin. Pour le moment nou monton rien que necessaire et notre secteur plutot calme. Cher ou on aver fait la tac met je crois le moment nou somme an reserve ne vou faite pa de mauvais sang que je ne sui pas trop an danger*¹³²»

« *Quant à nous autres ici, nous prenons la vie comme elle vient, nous faisons courage tant que nous pouvons en espérant que tout finira pour le mieux. Le changement que nous avons fait n'a pas fait diminuer Emile, il se porte toujours très bien, et il n'a pas l'air de se faire de mauvais*

128 Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915, I.V

129 Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915, I.VI

130 Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916, I.VII

131 Jürgen Habermas, L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, Payot, 1978, 322 p.

132 Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914, I.VIII

sang.

Gros Auguste ¹³³»

La première lettre est écrite par Émile et est destinée à ses parents. « Domenge » est un ami de la famille revenu de permission et affecté dans le même régiment que celui-ci. Lors de sa permission, il n'a pas manqué de visiter Auguste et Félicie, les parents d'Émile, comme c'est l'usage parmi les soldats ; celui qui revient faisait passer aux familles des autres des nouvelles du conscrit, fils ou mari.

Dans la seconde lettre, Auguste Gros, un autre ami de la famille habitant Ampus, donne des nouvelles d'Émile avec lequel il est également enrégimenté. Auguste rédige souvent les courriers qu'Émile adresse à ses parents et les complète parfois de quelques mots à faire passer à sa propre famille, ou plus simplement d'un hommage à Félicie et Auguste. Ces hommages lui sont systématiquement rendus en remerciement de l'attention qu'il porte à leur fils :

« Recevez mes amitiés, Nous sommes au fêtes de Pâques, malheureusement il faut encore les passée séparer de nous Nous te souhaitons de bonne fêtes à toi ainsi qu'a Mr Gros quoique nous pourrions tous les passée meilleures il faut le prendre tout en patience pas ce que nous pouvons le changer.¹³⁴ »

En plus de ces nouvelles régulières et de ces mobilisations du réseau de sociabilité qui confèrent davantage de prégnance à l'échange épistolaire, nous pouvons citer une autre pratique visant à combler l'espace d'un instant le manque induit par la séparation : l'envoi de colis alimentaires par les proches restés au village, denrées qui « confèrent une réalité charnelle au lien perpétué¹³⁵ » via l'échange de courriers.

« ensuite je t'ai envoyez deux colis que je ne s'ait pas si tu les a recu, l'avant dernier le contenu été une boîte souder avec un pigeon et un morceau de jambon, dans le dernier sera une boîte de miel et un peu de jambon. ¹³⁶»

« Ce matin nous avons recu une carte de Roger qui nous a bien fait plaisir car il y avait presque 15 jours que ns n'avions plus rien reçu. Il va bien, il reçoit nos lettres et nos colis. Plusieurs prisonniers de Vaucluse commencent à parler dans leur lettre de leur retour prochain.

133 Chaix/Lions, D1.1/L19, I.IX

134 Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915, I.X

135 D. Fabre, *Par écrit*, op. cit., p. 22

136 Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916, I.XI

Si Roger devait venir bientôt, ce serait une joie tellement grande que je n'ose même pas y penser. Il faut pourtant que ce jour arrive ¹³⁷»

Claude Lévi-Strauss, dans *L'origine des manières de table*, insistait sur la nature médiatrice (entre l'homme et le monde qui l'entoure) de la nourriture¹³⁸, sur les fonctions ordinatrices du repas tel qu'il est socialement codifié. Nul doute ici que les colis alimentaires, comme les lettres de la maison, contribuent à atténuer quelque peu la terrible situation du soldat en tranchée en lui conférant un sentiment de familiarité que la séparation, l'inédite mobilisation qu'il vivait alors, avait entamé. Ceux-ci leur permettent de retrouver une petite partie de leur culture d'origine, de réinstaurer un semblant de civilisation dans leur quotidien presque « barbare ».

« Si vous ne trouver pas de quoi à manger à Privas, tu à qu'a nous le dire je t'enverrez un colis de ce que tu désirera à manger, que vous mangerez de moitiers comme deux frères avec Mr Gros¹³⁹ »

Cette lettre de Félicie à son fils Émile semble confirmer cette assertion : partager son repas avec son camarade Auguste, c'est en quelque sorte fraterniser, autour d'un repas qui leur est à tous deux familier. L'envoi de colis alimentaires est une constante en cas d'éloignement forcé et / ou prolongé de la famille. François et Maria Maurin envoient par exemple régulièrement des colis contenant des friandises à Marie-Thérèse, la sœur de François entrée dans les ordres au couvent carmélite de Marseille (voir Maurin D1/L149, 150-153, 156-157 par exemple). De même, Marie Chaix, alors qu'elle est hospitalisée plusieurs mois à Draguignan en 1934 pour se faire opérer de la jambe, réclame à son mari l'envoi de rôtis de lapins, de fromage, de vin également¹⁴⁰.

Toutes ces stratégies ont donc vocation à faire « comme si » l'absent était toujours parmi les siens. On retrouve d'autant plus cette fonction de normalisation de la lettre dans le cas de ces déplacements imprévus, forcés. Le moyen privilégié de se replacer dans la communauté est évidemment, pour ces cultivateurs, de parler des activités de la terre. Ainsi Émile, durant sa mobilisation, n'a de cesse de s'enquérir du bon déroulé des travaux agricoles.

« Je vou direr que nou sommes toujours au repos, met j espère que nous y resteron plus longtemps, nou sommes toujours ddan des pays qui nou trouvon rien a manger anssuite vou me

137 Maurin, 92-93, 08/07/1941, I.XII

138 « Régimes alimentaires, bonnes manières, ustensiles de table ou d'hygiène (...) modèrent nos échanges avec le monde, leur imposent un rythme assagi, paisible et domestique » Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques III : L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, 478 p., p.421

139 Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915, I.XIII

140 Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/1934 ; D1/L38-39, 25/06/1934, I.XIV

direr un peu si vou aver tou les agneaux et sil son 1 peu beau anssuite du chevreuil sit vous an avait quelques un et sil sont un peu beau anssuite vou me direr un peu le temp qui fait la bas sit vou aver pus faire qulques légume mais je pui vou dire que ici le temp é toujours la même chose toujours a la pluie et neige brouillard. ¹⁴¹»

« Tu nous demande s’y nous avons tous les agneaux. Maintenant nous les avons tous jusqu’à présent ce sont bien conservez ils sont bien passable enssuite nous avons quelques chevreaux mais pas encore tous.

Seulement que de puit que nous sommes au mois de Mars il fait toujours mauvais temps de froid de pluie est de neige, seulement la neige ne reste pas. Nous avons encore rien fait à la terre quant nous aurriens pu un peu labourrée nous étions tous seul, nous avions pas le petit ons ramasser les olives, maintenant il pleu tous les jours

Le mûlet il est toujours à Rebouillon accause que nous pouvons pas travailler la terre. ¹⁴²»

La première lettre est d’Émile, la seconde en est la réponse, rédigée par sa mère Félicie. On voit toute l’attention que porte le jeune homme aux travaux de la ferme tandis qu’il est dans les tranchées. Un tel attachement s’explique aisément par l’importance de ces opérations qui constituent les occupations principales de la ferme. Les conversations autour du déroulé de l’année agricole et des travaux qui la ponctuent, de la météo également¹⁴³, sont certainement les plus répandues parmi les discussions ordinaires des cultivateurs. Cela représente une mine d’informations qui intéresse évidemment l’ethnographe en ce qu’elles renseignent sur les techniques agricoles. Ici nous remarquerons, par exemple, qu’en 1916 la cueillette des olives s’est poursuivie à Ampus jusqu’au mois de mars, date fort reculée dans l’année pour une telle opération ; ou encore que l’agnelage, que l’on a débuté en janvier, est achevé à cette période de l’année.

Pour ce qui concerne notre compréhension des modalités de l’écriture épistolaire, cet intérêt porté aux opérations les plus banales par le jeune soldat confirme notre hypothèse selon laquelle la lettre réinscrit l’absent dans la communauté de vie quotidienne. La description précise des moindres événements, même lorsqu’ils ne sont que l’expression du déroulé habituel de l’année agricole, ramène quelques instants le conscrit auprès des siens. Elle fait partie du pacte épistolaire conclu entre les conscrits et leurs familles¹⁴⁴.

141 Chaix/Lions, D1.2/L35-37, 06/03/1916, I.XV

142 Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/16, I.XVI

143 Thomas K. Schippers, « «Plaoura o plaoura pas ?» Savoirs et discours à propos de la pluie en Provence intérieure », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d’ethnologie*, 1985, vol. 13, n° 4, p. 185-195.

144 Voir, à propos de la notion de « pacte épistolaire », la seconde partie de l’ouvrage de Clémentine Vidal-Naquet, « Couples dans la Grande Guerre: le tragique et l’ordinaire du lien conjugal », Paris, Les Belles Lettres, 2014, 678p.

« je puit te dire que ton Père a déjà bien avancé pour semer comme il avait bien l'abourrer il à tous semer avec le greffon Valségure c'est tout fini, est au Rhui ? Le meilleur de la terre c'est tous semer, en ce moment il est au Bosquet. Cette année ton père dit qui à une coubles de bêtes qui le fond pas souffrir surtout pour l' abourrer maintenant le mulet il semble plus le même il est très doux pour travailler ici nous avons un temps sulperbe il à bien plu pour semer est maintenant il fait très beau temps, le blé il ne s'arrette pas dans la terre en le fesant il est sorti (...)

Tu nous demande si Léon nous l'avons loué comme berger, nous l'avons loué pour berger pour toute l'année s'il fait le travail. Nous nous sommes facher avec sa mère par ce que il ne voulez pas qu'il vienne mais il est venus malgré elle. Seulement nous ne sommes pas facher avec ton Parrain ¹⁴⁵»

1.3.1.1 Se donner rendez-vous

L'image fantasmée du paysan dont l'univers mental s'arrêterait à l'horizon de son champ a irrigué le sens commun au point d'en faire un stéréotype répandu qu'il convient de déconstruire. Dans les faits, nous avons pu au contraire observer une mobilité incessante des hommes et des femmes, au moins à l'échelle cantonale, et des sociabilités parfois très étendues dans l'espace. Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers ont par exemple remarqué que les habitants de Comps ont une connaissance généalogique étendue à l'ensemble du canton :

« dans le canton de Comps, les habitants savent situer chacun dans sa parenté de manière précise et on y affirme volontiers que «dans le canton, on se connaît tous, on est tous un peu parents ¹⁴⁶ ».

Cette affirmation suppose une certaine exogamie villageoise que les auteurs quantifient pour le village de Comps à un peu plus de 80 % du total des unions sur la période allant de 1890 à 1969. Chez les acteurs compsois de notre corpus cela se confirme : Auguste Lions, le futur époux de Marie Chaix, est né à Comps et sa prétendante à Ampus. Leur fils, Félix, épouse Jacqueline qui est née à Bargème et a grandi à Comps. François Maurin, l'épicier de Comps, a épousé Maria Pascale, née à Trigance. La mère de François était originaire de Castellane, ville au nord de Comps, dans le département des Basses-Alpes. On sait que le degré d'exogamie, d'ouverture du cercle familial, est

145 Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916, I.XVII

146 Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, « Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 169-187.

un facteur d'accès à l'épistolarité¹⁴⁷. Le maintien du lien avec ses proches en exil dans une autre famille ou un autre village est permis par le geste d'écriture.

Le mariage n'est cependant pas la seule voie de l'exil : avant d'épouser Marie et de reprendre l'exploitation des terres de sa belle-famille, Auguste Lions est un employé agricole polyvalent. Il se loue ponctuellement aux propriétaires-exploitants et aux maîtres de domaines des villages environnants pour réaliser divers travaux. Il ne vit donc pas avec ses parents et frères et sœurs mais réside chez l'une de ses tantes d'Ampus. Cela donne lieu à une multitude de lettres échangées avec sa famille durant cette période :

« *Praguillen, le 23/3/22*

Cher frère

Deux môts en vitesse pour t'anoncer que je vais demain au soir coucher à Graillons pour samedi être à la foire d'Aups alors je viendrais le soir a la foire, à St Pierre, et Dimanche vert midi je serais au moulin Vieux pour aller passer l'après midi à Ampus . Tache moyen de pas tan allez je pense que tu n'iras pas à la chasse puis à Aups ¹⁴⁸»

La nature du travail d'Auguste l'amène à se déplacer régulièrement, au gré des travaux nécessaires en main-d'œuvre. Son frère doit, pour pouvoir le rencontrer, s'assurer de l'endroit où il se trouvera avant d'effectuer le trajet, souvent à pied ou à bicyclette, qui sépare les deux villages. Auguste annonce son arrivée puis s'assure que son frère l'attendra à l'endroit convenu. Il mentionne dans le courrier ci-dessus la foire d'Aups. Il s'agit de la foire la plus importante à proximité d'Ampus ; dans ces villages d'altitude à la population assez réduite et à la densité d'habitat plutôt faible, la foire et les fêtes sont les lieux de sociabilité par excellence¹⁴⁹. Avec celles d'Aups et de Castellane, citons aussi la foire de Draguignan qui figure parmi les plus importantes du pays. La situation de la ville, à mi-chemin des plaines et des hauteurs, en fait un événement prisé pour rencontrer ses connaissances les plus éloignées. Ainsi, plus encore que sur l'évidente fonction économique de la foire, c'est sur la sociabilisation que l'accent est mis dans cette lettre adressée par Marie Lions à son amie Marie Chaix, prétendante de son frère Auguste :

« *Les Selves, Le 11 janvier 1924*

147 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance...*, op. cit., pp. 279-365, p. 337

148 Chaix/Lions, D3/L133-134, 23/02/1922, I.XVIII

149 L'ethnologue Thomas K. Schippers considère les foires comme une spécificité du Haut-Var par opposition au bas-pays des marchés communaux. Thomas K. Schippers, *Temps vécus, temps perçus*, op. cit., p. 50. ; voir également *Infra*, chapitre 2.3.1.1

Bien chère amie,

Je profite de la soirée, et je veux sans plus de retard venir encore un peu vous écrire et vous demander si votre santé est bonne, je pense et je souhaite que Oui.

Quant à moi, ça va très bien pour le moment. Et je vais vous dire que je suis descendue, avec mon amie de St Bayon, aux olives à Draguignan chez les parents de Baguarry de St Bayon. A une campagne pas bien loin de Draguignan, la Selves. Depuis 10 jours que nous sommes ici nous avons beau temps sauf ce matin qu'il a fait qu'elques gouttes seulement. Je n'ai pas encore reçu de nouvelles de chez moi mais sans doute demain le facteur doit venir, car je languis des nouvelles. J'ai çu par une personne que mon frère Auguste est monté dimanche dernier à Brequillon pour tuer notre cochon. Ce que j'ai regretter de ne pas pouvoir y être ce jour là ? Enfin je pense avoir de vos nouvelles sous peu qui me parlerons de tous cela. Et aussi longuement pour me garder de languir

Le dimanche nous allons quelques fois à Draguignan pour un peu se distraire, faire aussi quelques commissions nécessaires. Je pense que a la foire du 3 Février, je serais encore ici. Et alors j'aimerai que vous y veniez car moi j'y serai, et nous parlerions longuement ensemblent. Les amies que font elles. Et votre cousine Félicie embrassez la bien fort pour moi, et dites lui que je la remercie beaucoup de la carte de bonne fêtes.¹⁵⁰»

Cette lettre nous apprend beaucoup des déplacements qu'effectuent les différents acteurs de notre corpus : Auguste est remonté chez ses parents « tuer le cochon », évènement qui donne lieu à de grands rassemblements festifs auxquels participent la famille et le voisinage¹⁵¹, raison pour laquelle Marie regrette de n'avoir pas pu s'y rendre. Elle est à ce moment-là à une trentaine de kilomètres du domicile familial pour effectuer la cueillette des olives. Elle insiste sur les distractions qu'offre la vie « à la ville » ; c'est une constante, les jeunes filles qui descendent du haut-pays pour ces travaux ponctuels mentionnent systématiquement l'amusement, le loisir que permettent ces séjours loin du pays¹⁵².

C'est surtout le dernier paragraphe qui intéresse ici notre propos : la lettre se fait le relais de la sociabilité amicale qu'entretiennent les deux jeunes filles, elle est un prélude à une éventuelle rencontre à la foire durant laquelle les sujets mentionnés seront discutés de vive voix. L'extrait de la lettre suivante a également pour but de fixer un rendez-vous. Elle est envoyée par Auguste Lions à Marie Chaix :

150 Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/1924, I.XIX

151 Voir la description des sociabilités autour de l'abattage des cochons réalisée par Yvonne Verdier à propos des paysans de Minot : Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 24-38

152 T.K. Schippers, *Temps vécus, temps perçus*, op. cit. p.58

« Maintenant, ce qui ma un peu peiner ou vous me dittes que Dimanche peut-être vous n'yrrer pas a St Denis

Enfin faite votre possible car c'est la dernnière faite pour cette année

Quand a moi je compte monté samedi, et Dimanche matin je serrai a Ampus, ou jirrai vous voir, et si vous vous décider d'aller a St Denis faites-le savoir a Gaston qui me le dirras, ou au lieu d'aller ampus le matin, j'irrai après diner a tourtour, ou nous passerions une agréable après diner. Et j'ai bien oublier Dimanche de vous demander si votre père ne vas pas a la foire d'aups lundi 15 courant. Si toute fois il y va tachez moyen vous aussi d'aller avec lui, moi je compte y aller, enfin nous parllérons mieux de cella Dimanche prochain. ¹⁵³»

La fête votive de la Saint-Denis de Tourtour, village voisin d'Ampus, se tient le premier dimanche du mois d'octobre. Au début du siècle ce rassemblement attirait des habitants de tout le canton. La fête est mentionnée à de nombreuses reprises dans les correspondances de notre corpus. Les jeunes des villages alentours s'y rendaient en groupe, à pied le plus souvent. La missive permet ici encore de s'assurer, avant d'effectuer le déplacement, que son interlocuteur (en l'occurrence, son interlocutrice) confirme sa présence au rendez-vous fixé. Auguste étant à ce moment-là engagé au domaine Saint-Ferréol situé à Pontevès, à une quarantaine de kilomètres d'Ampus. On peut imaginer qu'il rechigne à effectuer le trajet à vélo sans certitude de retrouver sa prétendante à l'arrivée. On peut lire également qu'Auguste lui demande de confirmer sa venue à son ami Gaston : la parole se fait ici encore le relais de la missive, les deux modes de communication n'étant pas imperméables, au contraire, nous le verrons à de nombreuses reprises.

Les distances que nous avons évoquées ci-dessus sont encore relativement raisonnables. Avec l'arrivée du chemin de fer dans la région¹⁵⁴, elles s'allongent et les cercles de sociabilités s'élargissent. La famille Maurin a une pratique épistolaire déjà ancienne du fait que le père exerçait la profession de négociant. Ses fils ayant travaillé avec lui se sont donc familiarisés avec ces pratiques. Pour la génération de François, celles-ci sont encore renforcées par le fait qu'il est le seul des enfants à demeurer au village, ses sept frères et sœurs ayant émigré. François et son épouse entretiennent ainsi une correspondance dont la portée est particulièrement étendue, écrivant régulièrement aux adelpes du Vaucluse, de Chalon-sur-Saône, à son filleul de Toulon, à sa sœur Marie-Thérèse entrée dans les ordres à Marseille, à son autre sœur Jeanne mariée à la Valette, dans le Var.

153 Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924, I.XX

154 La ligne intérieure traversant le département en passant par Draguignan est construite entre 1888 et 1891. Yves Rinaudo, « Villes intermédiaires et modernité : l'exemple de Draguignan (Var) », Cahiers de la Méditerranée, 1995, vol. 50, no 1, p. 125-134.

« A Marseille le 06 septembre

Pour ne pas te faire courir je me trouverer sur le cour belzunce a 6 heures 6h15 du soir l' on peut se trouvé soit sur la terrasse d'un café soit en promenant et nous aurons le plaisir de boire l'appertif ensemble en même temps j'aurais loccation et le plaisir de faire la connaissance de Madame Maurin.

En attendant de causer de vive voie ravi cher Maurin

Mes sincères amitiés

ton ami

Laugier Francois ¹⁵⁵»

Nous avons ici un exemplaire des correspondances entretenues avec François Laugier, un ami de François Maurin qui a grandi à Comps avec lui. Parti vivre à Toulon puis à Marseille, François Laugier entretiendra avec François Maurin une correspondance assez peu fournie par rapport à celle qu'il entretient avec sa famille, mais qui se poursuivra jusque dans les années 1930, après leurs mariages respectifs. François Maurin, qui a vécu à Nice avant de retourner à Comps, se déplace assez fréquemment dans sa jeunesse. L'objet de cette rencontre annoncé à la fin de la lettre est la tournée de présentation de l'épouse Maurin. Cette pratique semble assez répandue et accompagne généralement la lune de miel à Nice ou Marseille.

La distance avec ses proches implique donc une certaine organisation à mettre en place pour pouvoir se rencontrer, organisation qui passe par l'envoi de courriers afin de se mettre d'accord, s'informer mutuellement des conditions de la rencontre. Il est aussi fréquent d'utiliser la lettre pour faire passer des commissions, lorsque l'on ne peut pas se déplacer mais que l'on a besoin de se procurer quelque chose en ville par exemple. Le réseau maintenu actif par l'entretien d'une correspondance est alors mobilisé, toujours par le biais de l'épistolarité. Ici la lettre répond à une demande passée de vive voix par François à sa nièce Lili qui, partant de Comps pour rentrer dans le Vaucluse, fait une étape par Draguignan :

« A Draguignan, j'ai fait les deux commissions que vous m'aviez données. Pour le manteau la dame m'a dit qu'il ne serait pas prêt avant un mois, j'ai donné le reçu à Josette afin qu'elle vous l'envoie avec le laisser-passer des pommes de terre que personne m'a réclamé. ¹⁵⁶»

Durant la Seconde Guerre mondiale et l'occupation, ces services rendus sont indispensables ; ils participent de la « débrouille » mise en œuvre pour assurer la survie de chacun.

155 Maurin, 54, I.XXI

156 Maurin, 7-8-9-10, I.XXII

Cela passe, par exemple, par l'échange de tickets de rationnements, la procuration de la moindre denrée pouvant améliorer le quotidien :

« Rose étant allée à Draguignan Mme Lanot lui a promis une boîte de Galettes pr la petite. Cher François, elle te l'adressera. Tu nous la gardera, et Gaby te donnera les tickets. Si toutefois il te les faut de suite, dis nous combien il t'en faut et nous te les enverrons. En te remerciant, ¹⁵⁷»

« Comme convenu nous vous faisons parvenir le chapeau de votre mère. Veuillez également trouver une lettre pour M. Peuchet et la lui remettre s vs plait. Je l'avais mise déjà a la boîte et suis allé la retirer pour être plus certain que de cette façon il l'aura plus tot¹⁵⁸ »

L'envoi de lettres à faire transmettre à une connaissance, jointes au courrier principal, est également assez courant. Cette pratique s'apparente à celle du service demandé : on requiert du destinataire quelque chose que l'on sait qu'il ne pourra pas refuser, du fait de la dynamique de l'échange institué entre membres d'une même famille, d'un même réseau. On s'excuse souvent du dérangement occasionné par la demande de service :

« Trigance, 1.2.44

Bien chers amis

Je suis en bonne santé et je désire que ma présente vous trouve ainsi, je viens S.V.P. vous demander un service je ne puis me rendre à Comps et je vous prie d'avoir la bonté de me faire acquitter ses 3 mandats et 5 coupons, vous me rendriez grand service : vous garderez l'argent jusqu'a quand vous viendrez à Trigance sans se déranger.

Merci d'avance.

Prière à Mr Le Percepteur d'avoir la bonté d'acquitter mes mandats et coupons au porteur moi ne pourront me rendre à Comps.

Sincères salutations et remerciements

L. Lions ¹⁵⁹»

157 Maurin, 23-24, I.XXIII

158 Maurin, 25, I.XXIV

159 Chaix/Lions, D1.1/L48, 01/02/1944, I.XXV

1.3.1.2 **La lettre comme vecteur de communications parmi d'autres**

« A la fin du siècle, à la campagne, la communication écrite ne saurait encore se passer du relais des paroles. Le bouche à oreille, s'il ne remplace pas tous les courriers, les soutient de ses rapports de proximité.¹⁶⁰ »

La lettre est un moyen de communication utilisé au sein d'un réseau social étendu, réseau qui n'est évidemment pas uniquement virtuel puisqu'il est avant tout l'expression de la sociabilité des épistolaires en période d'éloignement mutuel. Ce sont donc souvent ceux que l'on côtoie habituellement à qui l'on écrit : la lettre se faisant ainsi régulièrement prolongation de la parole, qu'elle accompagne et relaie ; parole qui à son tour peut se faire relai de la lettre, que l'on commente entre affins, voisins.

« *Bien cher François bien chère Maria*

Votre Marcel a eut la gentillesse de m'envoyer dire qu'il allait vous voir aussi j'en profite pr vs donner de nos nlls, et vs remercier de vos dernières lignes. Ns les avons lues volontiers puisque vous avez la santé et que vous êtes contents. Nous aussi grace à Dieu ns allons bien, il y a des personnes grippées ns sommes qu'enrhumées. Il fait très froid le matin et le soir, très vif. Le tas de bois diminue. Ns apprenons volontiers que votre frère va rester quelques jours avec vs. Jouissez bien tous les trois. Etes vs allé à Grasse depuis votre dernière lettre ? Lili est elle encore à Nice. Ns lui envoyons nos amitiés si oui.

Ne comptez pas sur le miel. Il ne m'en ont pas apporté. Je vous envoie une paire de souliers dépareillée un jour de foire ns avons fait cela il y a deux ans ces jours ci je pensais. Tu les enverras à François lui qui a des rapports avec des ouvriers cordonniers il pourrait leur en faire faire un de chaque (peut être) A la ville on a tout sortes de peau surtout étant à un magasin qui en vend. Enfin cher François si tu ne peux, ne te fais pas de mauvais sang ils ne valent pas 10 frs la paire. Tantes de Castellane ont été très enrhumées, hier un voyageur m'a dit qu'elles allaient mieux. Par Marcel ns aurons de vs bonnes nlls. Mlle Marie tricote à coté du poêle en attendant le souper, elle vous envoie ses amitiés, ns causons souvent de vous. Jeanne vont toutes bien et elles vous embrassent.

Nouvelle du jour *On parle dans le pays que de cela. Des Mrs de la partie ont trouvé une carrière de marbre en dessous de la route du pavillon, propriété de la commune. Il y a 8 jours qu'ils sont ici. Aujourd'hui les ouvriers ont commencé à travailler. Espérons et désirons qu'ils ne soient pas déçus après les fouilles qui commencent. Le maire a réuni son conseil, ces Mrs leur ont offert 2000 frs par an et 70 frs le mètre cube de marbre, ils croient disent-ils qu'il*

160 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance*, op. cit., p. 286

*faudra de nombreuses années pour l'extraire. Souhaitons que ce soit vrai. Ils vs renseigneront mieux. Je vous quitte ns allons souper, Marcel vs portera nos caresses nos amitiés
A bientôt le plaisir de vs lire
Les enfants ont fait des folies des réclames que tu ns avais envoyé, surtout des lunettes. Lorsque tu en auras encore tu ns feras plaisir. Je vs embrasse bien fort tous deux, votre sœur affective
Glle
Merci des oranges chère Maria ¹⁶¹»*

Cette correspondance écrite par Gabrielle à son frère François et sa belle-sœur Maria illustre presque point par point notre propos : François et sa compagne sont alors à Nice tandis que Gabrielle est auprès de sa mère, à Comps, où elle gère l'épicerie familiale. La distance est donc la raison première du courrier, rédigé à l'occasion du déplacement de leur neveu Marcel qui vit avec sa tante et sa grand-mère à Comps et vient rendre visite à François et Maria. Marcel sera chargé lui-même de faire passer la missive, qui comprend nombre de détails sur l'occupation de chacun à la maison au moment de l'écriture. A plusieurs reprises, la lettre relaie la parole entendue, colporte par exemple des nouvelles de membres du réseau obtenues par un voyageur de passage, tout en anticipant la réception de nouvelles de ses destinataires par Marcel. On observe ici les liens de complémentarité qu'entretiennent le bouche à oreille et la correspondance dans la propagation des nouvelles à travers le réseau de sociabilité, liens qui se matérialisent dans l'annonce de la « nouvelle du jour » dont « on parle dans le pays que de cela » : c'est là une rumeur entendue qui fournit la matière à la correspondance. Marcel, le messenger, porte la lettre, alors qu'il aurait pu répéter simplement le message que Gabrielle désirait transmettre.

Les hommages et salutations sont nombreux, on s'enquiert de la santé de chacun parmi le réseau. Celui-ci est sans cesse actualisé par la correspondance, permettant qu'il soit ponctuellement mobilisé afin de rendre et se faire rendre de nombreux services, demandes de commissions : « Le caractère familial, collectif, de l'échange trouve son expression la plus manifeste dans les commissions, ces commandes et messages des uns pour les autres transmis par le scripteur¹⁶² ».

1.3.2 Lettre collective, lettre à propos de la « collectivité »

Ce dernier fait nous permet d'aborder à nouveau un *topos* répandu dans l'étude des pratiques épistolaires populaires au XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} : l'échange épistolaire est un acte

161 Maurin, 37-38, I.XXVI

162 D. Pouban, « Écriture et rôle social. La place des femmes dans une correspondance familiale au XIX^{ème} siècle », dans *L'épistolaire, un genre féminin ?*, op. cit., pp. 201-221, p.211

collectif. « Le courrier se lit à haute voix, s'écrit à plusieurs, se transmet à la ronde, se commente¹⁶³ ». La lettre est souvent adressée à toute une famille, ce que marquent les formules d'introduction (« chers tous », « toute la maison », avec parfois des originalités pour préciser : « C'est à tous les deux que je pense et que j'écris, mais je vs parle à vous ma petite Mia, puisque c'est vs qui m'avez écrit » (Maurin, 41-42). Parfois ces formules se font détaillées, respectent un ordre hiérarchique codifié par les liens d'affections, ou, plus rarement, par le rang d'aïnesse : « Bien chères tantes Gabrielle et Jeanne et cher Tonton François et chère Tante Maria ¹⁶⁴ ».

C'est souvent cette même famille qui est aussi l'objet de la lettre, souvent restreinte aux seules demandes de nouvelles, aux mentions des services demandés ou rendus. C'est la fonction sociale que privilégient ces paysans et petits commerçants dans leur utilisation de la correspondance : la lettre est une expression du groupe, une matérialisation du réseau social, plus encore qu'un réel vecteur d'informations.

« Vacluse Samedi

Bien chers Tous

Je suis arrivé à Vacluse Jeudi soir au lieu de Mercredi. A la Valette ils ont insisté pour que je reste un jour de plus, j'ai accepté vu que ça faisait plaisir à tous. Mercredi après midi Henri et moi sommes allés à Toulon voir René et j'ai été heureuse de faire la connaissance de sa femme et de la petite (...) j'ai donné le reçu à Josette (...) J'aurais pu faire aussi la commission à cousine Audray que j'ai pu aller voir (...) Huguette m'attendait au car (...) En arrivant j'ai eu la joie de lire une lettre de Roger reçue (...) Mimi a été très gentille elle m'a donné deux savonnettes pour lui, un beau morceau de savon et le bidon d'alcool. (...) Pauvre chère Gabrielle. Moi qui ne l'ai pas vu morte, il ne me semble pas possible qu'elle nous ai quitté pour toujours. (...) Octave est-il allé à la pêche ? Il a été heureux de nous faire manger une truite et des écrevisses. Et Eugène a-t-il fait encore bonne chasse?

Pour aujourd'hui je vous ai écrit assez longuement et en attendant le plaisir de recevoir vos bonnes nouvelles recevez tous en bloc les plus affectueuses caresses de votre sœur et tout affectionnée

Lili

Grosses caresses à tous de votre nièce et et cousine qui vous aime et qui pense à vous ¹⁶⁵»

La mention du décès de Gabrielle permet de dater la lettre de 1941. Celle-ci contient un grand nombre de références nominatives ; Lili ayant effectué le trajet de Comps à Vacluse, elle a

163 Jean Hébrard, « La lettre représentée », dans *La correspondance...*, op. cit., pp. 279-365, p. 353

164 Maurin, 92-93, 08/07/41, I.XXVII

165 Maurin, 7-8-9-10, I.XXVIII

marqué de multiples étapes durant lesquelles elle a pu visiter une grande partie de la famille. Elle a ainsi donné des nouvelles de chacun à tous ses hôtes, transmis des commissions, rendu service à François comme à Roger (qui est alors prisonnier des Allemands). Ayant pour but initial d'annoncer son arrivée à destination, la lettre permet au final de donner des nouvelles de toutes les personnes visitées. Ce qui s'applique au réseau familial s'applique également au réseau amical. Dans une lettre reçue par Marie Chaix et envoyée par son amie Félicie Aicard (Chaix/Lions, D3/L9-10-11-12-13, 21/09/24), cette dernière fait mention d'un grand nombre de jeunes gens d'Ampus : Gaston, qui a écrit, lui a parlé d'Émilien « du logis » qui a remporté la course de chevaux ; Marie Lions, qui n'est « pas loin » de là où elle fait les vendanges, est aussi évoquée. À la fin de la lettre, elle joint les « carresses » de Léonie, qui a reçu des nouvelles d'Antonin. Félicie accuse ensuite réception d'une lettre de Louise Cauvin et passe le bonjour à Julia Michel.

Les lettres ont pour sujet la collectivité, mais sont aussi souvent rédigées collectivement :

« Recevez pour tous cher Francois chère Maria Marie J. Charles votre mère nos caresses de nous tous. Vos affectueuses Jeanne Rose Gaby

Nos amitiés chez Angèle. Les amies qui demandent de nos nouvelles. ¹⁶⁶»

Ici l'une des signataires prête sa plume aux deux autres. D'autres fois, la lettre est divisée et chacun y écrit ce qu'il a à dire. Enfin, une autre pratique répandue est d'ajouter simplement quelques mots en marge ou après les salutations du rédacteur principal, comme par exemple pendant la mobilisation où Auguste Gros glisse un mot sur les cartes d'Émile à destination de ses parents.

À la suite de Jean Hébrard, nous pouvons donc affirmer que « les sociabilités populaires de la correspondance sont essentiellement collectives¹⁶⁷ ». Toutefois cette pratique peut être parfois vécue comme une contrainte et la lettre intime, porteuse de confidences, doit se dérober au regard collectif :

« tu me di de rien dire a ta Maraine ne spa peur moi Je lui parle Jamai de toi car elle pourè comprendre quelque chose : est ni a pesone soi tranquille si tu veu lui parlez en cachette tu peu est si tu veu lui écrire moi J'y donnerè les lettre san que personne les voiyé san que mes autre frère les voiyé soi tranquille que ta maraine ne le saura pa par moi »

Ninene Masso ¹⁶⁸»

166 Maurin, 34-35, I.XXIX

167 Jean Hébrard, « La lettre représentée », art. cit., p. 288

168 Chaix/Lions D3/67-70, 20/04/22, I.XXX

Le secret autour de la relation entre Marie et Auguste ne peut souffrir de la publicité habituelle des correspondances. Ninene se propose alors d'être la porteuse du message, d'assurer sa confidentialité.

1.3.3 Quand écrit-on ?

Les temps de loisir et les temps productifs se mêlent, s'entrecourent, parfois quasiment indistincts : les lieux même du loisir et du travail sont confondus, dans la maison-ferme. On écrit donc quand on peut se permettre « un moment », une « causerie », entre deux travaux. « La lettre bavarde sur la lettre ; celle qui s'écrit, celle que l'on reçoit, que l'on attend, que l'on écrira¹⁶⁹ ». Ces mises en scène de l'épistolarité, qui inscrivent l'acte scriptural parmi les occupations quotidiennes, nous renseignent sur les temporalités de l'écriture, sur la place que prend la correspondance dans la journée. Bien loin toutefois des représentations bourgeoises ou aristocratiques de l'échange épistolaire, (qui dans l'idéal gomme toute référence au cadre épistolaire pour s'inscrire dans le registre de la conversation) dans les correspondances paysannes, « les femmes (...) se montrent maniant à la fois la plume et la fourchette¹⁷⁰ ».

*« De nouveaux à vous redonné de nos nouvelles, quelle sont bonne. Je pense bien que vous aurez pas à vous plaindre que je vous écris pas, mais quand ta à moi je n'est encor rien reçu est nous somme à Jeudi. Il me semble qu'il y a un mois, je me demande Comment je vais encor passé ses 4 jours, quand à ma Marraine je nest encor rien reçu
Mais daprès ce qui ma dit René elle doit arrivé Lundi, est moi si je peut je monteré le jour, même
Je vous fais la lettre jeudi, et je pense que vous devez la recevoir Samedi. Ne mecrivez plus après Samedi, parce que si je monte Lundi les lettres resterait à Rebouillon
Je pense que Lundi soir vous viendrez un peu faire la veillé, si sest pas lundi sa sera Mardi, vous me ferez plaisir ou jai beaucoup de chose a vous racontez
Croyez cher Auguste, je nest pas un moment à moi, je vous ait commencé la lettre dessuite après diner, est je nait pas eut le temps de la finir, enfin je la termine maintenant que jai fait le souper.
Escusez mon ecriture, parce que ici a chaque instant ont nest deranger. ¹⁷¹»*

Cette lettre, écrite par Marie Chaix à son prétendant Auguste tandis qu'elle est placée dans la famille de sa marraine à Rebouillon, exprime clairement la remarque précédemment citée de

169 Danièle Poublan, « Ecriture et rôle social. La place des femmes dans une correspondance familiale au XIX^{ème} siècle », dans *L'épistolaire, un genre féminin ?*, op. cit., p. 201-221, p.210

170 Ibid., p.211

171 Chaix / Lions D4/L1-2-3, 23/08/1924, I.XXXI

Danièle Poublon : la lettre, dans un méta-discours fréquent, discute de la lettre. On raconte la joie de la lecture comme la peine de l'attente, discours sur ses modalités d'écriture, le plus souvent entre deux travaux. Marie, durant ce séjour, est pour la première fois confrontée à la nécessité de tenir une maison (elle a alors dix-huit ans) et fait presque office de domestique. Cela empiète évidemment sur ses loisirs, donc sur le temps qu'elle se réserve pour s'occuper de sa correspondance :

« *Rebouillon, 19 Aout 1924*

Très cher Auguste

C'est Lundi que je profite d'un peu vous donner de mes nouvelles, au moment ou je fait le diner. Croyez moi, cher Auguste que je suis pas san travail je nest pas un moment à moi, avec tout ses enfants et la cuisine, quand a ma Marraine elle est parti se matin au train de 7h. Et je ne ses pas quand elle retournera elle ma dit quelle me l'éciré. Je nest pas seulement un moment pour faire la lettre il ne faut dérangé peut être dix fois. ¹⁷²»

Les femmes ne sont toutefois pas les seules à mentionner le cadre de l'écriture. Émile, durant sa mobilisation, prend également la peine de contextualiser l'écriture de ses lettres :

« *La température est toujours mauvaise, mais il a cessé de neigé par suite de cette accalmie, nous avons depuis tous soir le travail quotidien et aujourd'hui Samedi nous avons eu 1/2 journée de repos. C'est pourquoi je me hâte de répondre a votre charmante lettre. ¹⁷³»*

Il ne semble pas y avoir une heure privilégiée de l'écriture, sinon le soir, une fois que la nuit interdit la poursuite du travail en extérieur. Tout moment de repos, temps mort du travail agricole ou domestique, se prête à la rédaction des lettres. En plus de ces mentions du moment de l'écriture dans les correspondances, on fait également état de la fréquence des messages, réprime un correspondant trop négligent vis-à-vis des délais jugés conventionnels de réponse dans l'échange épistolaire engagé, ou s'excuse au contraire d'être dans la position du retardataire :

« *Dites lui bien que si je n'ai pas ecrit plutot c'est que je voulais leur envoyer une photo de Josette et comme pour nous decider daller en ville faire nos courses il y a toujours quelques choses qui nous retarde, c'est que chez nous il y en a un de tracas. Et c'est un évènement lorsque il faut partir. Les petits aussi ont fait faire leurs phot et ils leur en enverrons une en meme temps. ¹⁷⁴»*

172 Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/24, I.XXXII

173 Chaix/Lions, D1.1/L19, I.XXXIII

174 Maurin, D1/L49-51, 03/09/24 , I.XXXIV

Si les temporalités acceptables entre la réception d'une lettre et l'envoi de sa réponse sont codifiées, il est également des périodes de l'année, des événements de la vie où l'envoi de courrier est vu comme une obligation. L'annonce d'une communion ou d'un mariage est, par exemple, l'objet d'une lettre, plus encore que d'un faire-part, dans le sens où elle n'en a pas la forme stéréotypée. L'envoi de lettres à l'ensemble du réseau engage en retour la réception d'un grand nombre de courriers. C'est l'occasion d'une réactualisation du réseau qui, si elle n'a pas toujours valeur d'invitation aux festivités, conserve en revanche sa propriété informative.

Les lettres marquant le passage à la nouvelle année, plus encore qu'à l'occasion des fêtes de Noël, sont certainement les plus nombreuses parmi notre corpus :

Bien chers vous tous

Je viens a l'occaton du nouvel an, vous souhaiter une bonne année. Au nom de toute la famille.

Prosperité et bonheur dans tous vos désirs. Et que l'année 1928 vous garde une bonne sant a vous tous et que notre votre petit Felix grandisse bien et soit toujours bien sage. Je me languis tellement de le voir que peut-être pour le jour de l'an je descendré un peu vous voir a Ampus ou au Bousquet enfin ou vous serez. Recevez les meilleures amitiés de nous tous et gardez de votre sœur et Marraine les grosses caresses ainsi qu'a l'oncle Chaix

Je vous quitte dans l'atttante je pense de vous voir bientôt

Caresses

Lions Marie

Il est mort hier a 2 heures de l'après-midi Mme Perrimond la belle-mère de Louis¹⁷⁵ »

Cette lettre est particulière dans la catégorie des lettres de vœux. En effet, ces messages sont souvent courts et formatés : une simple carte, échangée presque mécaniquement¹⁷⁶ avec tout le réseau familial et amical, comme un rappel de l'attachement que l'on porte au destinataire, une manière de combler son absence à un moment de réunion familiale. Souvent la carte comporte les vœux collectifs d'une famille entière et est adressée à un destinataire ainsi qu'à son groupe familial, même si elle n'a qu'un rédacteur chargé d'écrire la missive.

Après les fêtes de fin d'année, les fêtes de Pâques représentent la deuxième occurrence quantitative parmi les courriers festifs de notre corpus. Alors qu'il est mobilisé, le fils Chaix regrette chaque année de ne pas pouvoir être auprès des siens pour fêter Pâques et ses parents ne manquent pas de lui rappeler la douleur causée par son absence :

175 Chaix/Lions, D1.1/L42, I.XXXV

176 Le filleul de François Maurin en fait d'ailleurs la remarque pour justifier d'avoir tardé à écrire à l'occasion du passage à l'année 1946: « je trouve idiote cette habitude d'écrire aux gens pour le jour de l'an pour dire la même chose à tous. » (Maurin, L283-284, 1946)

« masseur me fait part de sa première communion il me fait plaisir malheureusement je ne peux pas y aller cest tres maleureux pour nou nou passon lest faites de Pâques au tranchée ¹⁷⁷»

« Nous sommes au fêtes de Pâques, malheureusement il faut encore les passée séparer de nous Nous te souhaitons de bonne fêtes à toi ainsi qu'a Mr Gros quoique nous pourrions tous les passée meilleures il faut le prendre tout en patience pas ce que nous pouvons le changer. ¹⁷⁸»

« ne nous nous quitons pas nou prenons la Garde anssamble et le travail pareil nou voila le vendredi sain 2 jour avant Pâques qui faut les passer separer de notre famille sont terrible davoit une pareille vie. ¹⁷⁹»

Durant la Grande Guerre, nous l'avons dit, l'échange de courriers avec son entourage est, pour le soldat et ses correspondants, un moyen de réaffirmer l'ancrage des temporalités ordinaires dans un quotidien extra-ordinaire. Les grands moments festifs sont occasions de rappel du manque éprouvé de la présence de l'autre. À l'occasion des fêtes de Noël et de Pâques, qui scandent la vie familiale en la rassemblant, l'éloignement est doublement douloureux. Étant déjà, en temps ordinaire, les périodes les plus fournies en termes d'échange de courrier, les deux moments festifs deviennent, pendant la guerre, des périodes d'effervescence épistolaire encore plus marquée.

1.3.3.1 Comment écrit-on ?

1.3.3.1.1 La forme de la lettre¹⁸⁰ :

La lettre populaire, si elle ne respecte pas les conventions prescrites par les manuels épistolaires, n'en est pas pour autant dénuée de normes imposées, « ces règles élémentaires qui définissent la forme lettre sont autant de façons de se présenter à l'autre, de l'interpeller, de fixer les termes de rencontre¹⁸¹ ». Celles-ci se transmettent visiblement davantage par la lecture des lettres familiales conservées que par l'enseignement épistolaire dispensé à l'école dès la fin du XIX^{ème} siècle.

Voici un exemple de lettre assez archétypal écrite par la mère d'Auguste Lions, Félicie :

177 Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914, I.XXXVI

178 Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915, I.XXXVII

179 Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916, I.XXXVIII

180 A. Bruneton-Governatori, B. Moreux, « Un modèle épistolaire populaire: les lettres d'émigrés béarnais. » dans D. Fabre, *Par écrit*, op. cit., pp. 79-104

181 C. Dauphin, P. Lebrun-Pézerat et D. Poublan, *Ces bonnes lettres*, op. cit., p. 102

« Mme et Monsieur Lions Auguste a Ampus

Rebouillon, le 22 Mars 1925

On situe la lettre dans l'espace et dans le temps.

Ma bien cheres familles

Deu mots pour vous donner de nos nouvelles nous sommes pour le moments tous en bonne santée et je desirre de tout coeur que ma présente vous trouve tous de même

Ces formules de salutations constituent l'engagement de la conversation par un rappel formel du caractère scriptural l'encadrant: « si la lettre d'émigré comprend en partie centrale, des informations libres exprimées de manière assez proche de la communication orale, celles-ci sont encadrées, muselées, pourrait-on-dire, par des schémas et formules d'ouverture et fermeture, faisant, eux, très nettement référence à l'écrit.¹⁸² » On y transpose invariablement le thème habituellement initiateur des échanges oraux, la santé, dans le but de souligner paradoxalement la nature écrite de la présente conversation. Le caractère purement formel de cette formule d'introduction est ici particulièrement saillant, puisque le « texte libre » qui débute après ce prélude s'ouvre à nouveau sur les préoccupations vis-à-vis de la santé de chacun :

Nous voiyons sur les journal que la gripe menasse bocoup le cartiez d'Ampus je ses pas sil vous aura pa un peu atrapez isi jus ca présent nous a vons pas a se plindre. Léon nous a ves dit que vous oriez voulu en corre un peu du brousin je men suis ancupée et jen a trouvé plu si Dieu veux lanné prochaine

Je tacherez de vous en faire la provision.

Ici apparaît également un marqueur du caractère collectif de la lettre : Léon, le frère d'Auguste, a transmis la commission que ce dernier lui avait confiée pour leurs parents. Ces demandes de services mobilisent les ressources du réseau familial, inscrivent la lettre dans l'économie des échanges contingents à l'appartenance au groupe que constitue le lien de parenté, comme nous l'avons vu ci-dessus. On se rend service mutuellement, que ce soit pour se procurer des denrées ou pour le travail agricole, perpétuant le mécanisme de « don contre-don » bien connu des ethnologues depuis Marcel Mauss¹⁸³.

Je croi que nous devons alez quelque un a la prochaine foire d'Aups si vous i alez quelque un de vous on pourra se revoir. Nous a vons des nouvelle de toutes la familles éloignez Albert on la

182 A. Bruneton--Governatori, B. Moreux, « Un modèle épistolaire populaire: les lettres d'émigrés béarnais » dans D. Fabre, *Par écrit*, op. cit., pp. 79-104, P79

183 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 482 p.

*fét a lez a antibes nous dit qui les pa mal content de son travail isi mintenant nous sommes
beaucoup occupez pour les petis agneaux nous a vons un petit poulin*

Cette partie constitue le « cœur » de la lettre, son contenu à proprement parler. Au même titre que la fête, la foire, à laquelle on mène les moutons ou les truffes (que l'on trouve en grand nombre dans le canton), est le moment privilégié des retrouvailles avec la famille ou les amis dispersés dans les villages alentours. Annoncer sa venue, fixer un rendez-vous, ici se retrouve une des fonctions utilitaires privilégiée de l'acte épistolaire. Deuxièmement, la transmission des nouvelles reçues d'un autre parent fait office de réaffirmation de la prégnance du lien familial étendu. Cela permet de maintenir actif un réseau de solidarité, souvent indistinct du réseau de parenté. Finalement, les précisions sur la conduite de l'exploitation agricole, ici les nouvelles données des animaux de la ferme, rappellent l'une des fonctions canoniques de l'échange épistolaire : l'information de nature économique.

*je ne set pa de nous vaus a vous racontez en a tendens un peu de vos bonne nouvelle ou si
quelque foi vous montes un pe nous voir nos bonnes a mitiez au papa chaix
insi qu a la familles Tassil et gardes pour vous nos bonnes a mitiez et grosse carresse de nous
tous vau chers parents et mere pour la vie*

Félicie

éscusez mon grifonage¹⁸⁴ »

Après le corps de la lettre, l'emploi des formules de conclusion rappelle la nature de l'échange épistolaire. On conclut ce que l'on a à *dire* (« je ne set pa de nous vaus a vous racontez »), ce que l'on exprime sous la forme de la conversation orale, en repassant aux formes coercitives de l'épistolarité, formules de salutation, de politesse, qui redonnent au message un caractère formel, une dignité propre à la forme écrite de l'échange. Les salutations nomment chaque membre de la maison réceptrice de la lettre individuellement, comme un dernier rappel de la nature collective de l'échange.

1.3.3.2 Qui écrit ?

Avec l'instauration de l'instruction obligatoire des enfants (lois « Ferry » de 1881-1882), nous pouvons supposer que l'ensemble de la population devient peu à peu lettrée. Nous savons que, dès les années 1890, l'enseignement primaire dispensait des exercices de rédactions de lettres¹⁸⁵.

184 Chaix/lions, D4/L11-13, 22/03/1925, I.XXXIX

185 Jean Hébrard, « La lettre représentée », art. cit., p.280

Cela explique certainement la forte homogénéité des formules de politesses, de salutations, que nous avons relevées. Toutefois, cette maîtrise de la forme n'implique pas une même maîtrise du fond : lors de sa mobilisation en 1916, le jeune soldat Émile Chaix, né en 1891, semble être presque illettré. Il se fait lire les lettres reçues et, quand il en a la possibilité, écrire les réponses par des camarades de régiment. Il en est de même de son père Auguste :

« Dimanche passé je t'avait fait une lettre que ton père avait porté pour la mettre à la boîte, seulement qua l'arriver du courrier ont lui à donner celle qui nous a envoyez Gros. Ton Père la faite lire, quand il l'assus que tu avais parti de Privas il a encore retirer la lettre de la poste ¹⁸⁶»

C'est sa mère, Félicie, qui rédige l'ensemble des courriers qu'Émile reçoit de la part de ses parents. La délégation d'écriture, comme de lecture, est chose courante dans les classes populaires à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} : « tout détenteur d'un savoir écrire tient un rôle social, la délégation d'écriture est une possibilité commune. ¹⁸⁷ »

1.3.3.2.1 Les enfants :

Comme l'indique Jean Hébrard, de la fin du XIX^{ème} au début du XX^{ème} siècle, les enfants de la première génération ayant bénéficié des lois « Ferry » étant souvent les seuls à maîtriser l'acte scriptural deviennent les rédacteurs des lettres envoyées : « L'enfant délégué d'écriture est bien une figure ordinaire du XIX^{ème} siècle ¹⁸⁸ ». D'ailleurs, les manuels épistolaires sont régulièrement destinés aux enfants ¹⁸⁹. Souvent, ce sont eux qui sont par exemple chargés de rédiger les cartes de vœux pour la nouvelle année. L'écriture aux grands parents, au parrain, à la marraine, voire aux oncles et tantes, sous cette forme stéréotypée de la correspondance, échoit aux enfants :

*« Cher parrain et toute la famille
A l'occasion de la nouvelle année, je viens au nom de tous vous présenté mes meilleurs vœux de bonheur santé et de prospériter pour 1937. Mes parents se joigne à moi pour vous presenté leurs meilleurs vœux. Carese de votre filleul
Félix Lions ¹⁹⁰»*

En retour, toute lettre méritant réponse, l'enfant recevra à son nom les vœux de ceux à qui il a écrit :

186 Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915, I.XL

187 D. Fabre, *Par écrit*, op. cit., p. 49

188 Jean Hébrard, « La lettre représentée », art. cit., p.290

189 C. Dauphin, « Les manuels épistolaires » art. cit. , p.181

190 Chaix/Lions D1.1/L52, 01/1937, I.XLI

« *Le Muy*

Mon chers petit Félix

Nous a vous resu ta gentil photo et tes bons souhait a vec plaisirs en échanges dès notre que l'année 39 sois pour vous tous prospèritais et bonne surtout chers Félix je jouin une petite étrainne a ma carte ta mémé a toi Félicie

M. Cher Auguste et Marie nous avons les sous des blache de 2 san on ne vos voi pas a foire de Draguignan ta chair di venir pour le 10 fevrier con puiçe se voir resevés nous notre bonne année et bon souhait de vos parents F et A ¹⁹¹»

C'est sa grand-mère, Félicie, la mère de son père Auguste, qui rédige la réponse. Cela nous permet d'aborder notre dernier point : les rédacteurs principaux des correspondances familiales sont souvent des rédactrices. Pour la famille Chaix, nous l'avons vu, c'est Félicie, la mère, qui écrit l'ensemble des courriers envoyés à son fils Émile durant la Première Guerre mondiale. Cela pourrait n'être qu'une contingence, du fait que son mari Auguste semble être illettré, mais nous allons voir qu'il y a ici plus qu'une coïncidence.

1.3.3.2.2 Les femmes

"Donner sans cesse des nouvelles est nécessaire pour gérer les affects et les intérêts du groupe familial. Cette tâche indispensable, répétitive, jamais terminée, est souvent l'affaire des femmes. Écrire au quotidien relève, en priorité, de leurs compétences¹⁹²"

Les femmes sont érigées en porte-parole de la famille : dès lors que l'écriture se banalise, entre dans les foyers, sa pratique devient un travail considéré comme domestique, et donc féminin¹⁹³. Cette pratique subsiste à côté des formes d'écritures publiques et considérées comme masculines (lettres commerciales, administratives) : « face aux risques que représentent pour les femmes les usages littéraires ou professionnels, les écritures domestiques arriment les épistolaires à la quotidienneté¹⁹⁴ ». Le cas de la famille Chaix n'est donc pas une exception mais une expression de ce phénomène. L'homme ne se plie à l'écriture domestique que si sa femme est absente, ou décédée. Pour confirmer cette assertion nous pouvons citer les deux familles de notre corpus dans lesquelles les hommes cessent toute correspondance familiale dès lors qu'ils sont mariés ; leur

191 Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939, I.XLII

192 D. Pouban, « Écriture et rôle social. La place des femmes dans une correspondance familiale au XIX^{ème} siècle », dans *L'épistolaire, un genre féminin ?*, op. cit., pp. 201-221, p. 203

193 D. Fabre, *Par écrit...*, op. cit., p.17

194 C. Dauphin, « Les manuels épistolaires », art. cit., p.193

femme entreprenant alors le travail d'entretien de la sociabilité, y compris avec la famille du mari.

Ici peut-être se manifeste un phénomène de capillarité entre les sociabilités bourgeoises de l'épistolarité et les pratiques populaires : tout au long du XIX^{ème} siècle les règles du style épistolaire doivent être enseignées aux femmes, mais ces dernières ne doivent user de cette compétence que dans la sphère privée. Les institutrices, qui deviennent une figure montante durant la deuxième moitié du siècle, rédigent leurs manuels épistolaires en les adressant à leurs filles, nièces, élèves, en accompagnant l'enseignement de la rédaction du courrier d'une véritable éducation morale, insistant sur la piété filiale, le sens du devoir dont doit faire preuve la jeune fille pour assurer le rôle qui lui est dévolu au sein de la société¹⁹⁵.

2 Les femmes

Aux femmes l'écriture domestique, aux hommes l'écriture publique ? Nous avons vu qu'en adoptant la pratique épistolaire, les classes populaires ont effectué un tri dans les façons d'écrire : elles n'ont par exemple pas importé les normes de rédaction qu'avaient codifiées les classes bourgeoise et aristocratique durant les deux siècles précédents la période qui nous intéresse. Si les marques de l'épistolarité doivent être gommées dans la lettre bourgeoise, elles sont ici, à l'inverse, mises en exergue et formalisées à l'extrême. La transposition de cette répartition sexuée des pratiques de la correspondance que l'on retrouve au sein de la bourgeoisie était-elle donc une évidence ? La littérature sur le sujet le suggère : en Occident, l'accès à l'épistolarité des classes populaires attribue aux femmes l'écriture dite domestique, la correspondance quotidienne¹⁹⁶. Que ce soit par imitation de la bourgeoisie ou par conformisme vis-à-vis de l'habitus populaire, cette division sexuée du travail paraît être un invariant.

En Provence, cette question n'aurait, au premier regard, pas lieu d'être posée : « dans le bassin méditerranéen [...] la ségrégation des sexes apparaît comme une donnée constante qui s'impose à l'observation la plus rapide ¹⁹⁷ ». En effet, la région fait partie d'une aire culturelle que les

195 Ibid., p.190

196 On se référera par exemple aux travaux de Bernard Lahire : « Sociologie des pratiques d'écriture : Contribution à l'analyse du lien entre le social et le langagier », *Ethnologie française*, 1990, vol. 20, n° 3, p. 262-273 ; « La division sexuelle du travail d'écriture domestique », *Ethnologie française*, 1993, vol. 23, n° 4, p. 504-516 ; *La raison des plus faibles: rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993, 188 p.

197 Lucienne A. Roubin et Roger Bastide, *Chambrettes des provençaux : une maison des hommes en Méditerranée septentrionale*, Paris, Plon, 1970, 251;16 p., p.17.

anthropologues ont décrit comme ayant une forte polarité sexuelle¹⁹⁸. Un schème mythico-rituel, dont l'axe central serait la sexuation, investit tous les aspects de l'existence, expliquant, signifiant, en ce sens qu'il ordonne chaque *façon de faire* selon une logique symbolique englobante. Le champ sémantique de la division sexuelle nourrit la pensée - autant que l'impensé - qui accompagne chaque faits et gestes. Il classe non seulement les individus, mais aussi leurs pratiques et leurs représentations, les objets, l'environnement au sein duquel ils évoluent, etc. selon la dichotomie native opposant ce qui relève de la masculinité à ce qui relève de la féminité.

La question de la primauté de la division sexuée du monde social sur tout autre aspect des cultures humaines a déjà été posée par de nombreux auteurs¹⁹⁹, c'est pourquoi l'objet de cette étude ne consistera pas en une discussion de la prévalence de tel trait culturel sur tel autre. Notons néanmoins que la sémantique de la sexuation traverse l'espace social et se retrouve dans le moindre aspect de la coutume. C'est à travers ce *topos* que nous envisagerons la description de la culture provençale.

Ayant toutes ces considérations en tête, peut-être peut-on supposer qu'ici encore plus qu'ailleurs, la société rurale n'a pu manquer de charger les moindres gestes quotidiens d'une symbolique les rattachant à ce schème explicatif global. En effet, nous avons déjà pu l'apercevoir concernant le geste d'écriture qui, en s'immisçant dans l'habitus paysan, s'est vu conférer une portée symbolique sexuée, l'inscrivant alors dans le schéma explicatif global de ces *façons de faire*.

2.1.1 L'écriture domestique féminine

C'est peut-être ainsi que s'explique le fait que les hommes cessent d'écrire les lettres lorsqu'ils se mettent en ménage : en entrant dans les foyers, devenue domestique, l'écriture s'est féminisée. Passant du statut de jeune homme à homme marié puis père de famille, les rôles sociaux qui incombent aux hommes se modifient, et l'entretien des relations épistolaires privées revient à leur compagne. Pour autant, le rapport des femmes à l'écriture n'en est pas bouleversé. Nous

198 Le topos est présent dans les productions de l'anthropologie culturaliste depuis les années 1960, nous le mentionnions en introduction. Sur le sujet de la différence des sexes et la ségrégation sexuelle plus particulièrement, on pourra consulter les études d'ethnologie kabyle de Pierre Bourdieu, et plus particulièrement l'essai d'interprétation structurale de la maison kabyle : Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz, 1977, 269 p ; Le travail de Germaine Tillion décrit aussi une société à double standard, avec une description très fine des déplacements des femmes sur les territoires ancestraux : Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, 211 p ; pour un exemple géographiquement plus proche, notre ouvrage de référence reste celui de Lucienne Roubin, qui porte une attention toute particulière aux représentations et pratiques sexuées de l'espace au sein des villages provençaux : Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit.

199 Voir par exemple Françoise Héritier, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996, 334 p.

l'avons dit, les enfants - et plus particulièrement les petites filles - sont régulièrement chargés de l'écriture des lettres familiales, soit par commodité quand ce sont les seuls à maîtriser l'écriture, soit par exercice, entraînement, parmi les autres tâches qui leur sont dévolues dans la société paysanne traditionnelle et dont l'apprentissage se fait de manière diffuse et silencieuse. À l'adolescence, les jeunes filles entretiennent une correspondance fournie avec leurs amies et leur famille. Plus tard, en fondant leur propre famille, les femmes provençales prennent en charge les correspondances de l'ensemble du ménage, y compris celles que leur mari entretient avec sa propre parenté. A leur tour, elles confèrent à leurs filles, mais aussi jusqu'à un certain âge à leurs fils, (encore intégrés au monde féminin) la charge de rédiger des courriers ponctuels tels que les vœux que l'on s'échange pour la nouvelle année.

Le mariage idéal se faisant « au plus proche », il faut préciser que la belle-famille est rarement totalement inconnue de la jeune mariée. Parfois, comme c'est le cas dans la famille Chaix, cette proximité se renforce de liens pré-existants : Marie Chaix est amie avec la sœur de son futur époux avant de fréquenter celui-ci ; elles s'échangent des courriers avant son mariage et continueront naturellement de correspondre après. Nous le voyons également avec l'exemple de la famille Maurin : François semble cesser d'écrire dès lors qu'il se marie. C'est sa femme, Maria, qui prend dorénavant en charge l'ensemble de sa correspondance familiale. Ce fait est d'ailleurs explicitement mentionné dans certaines lettres que les sœurs de François adressent au couple :

« Votre bonne lettre m'a fait bien plaisir. Merci de vos bons souhaits, vs savez ceux que je forme pour vous. Je bénis le bon Dieu de votre bonne santé a tous ainsi de votre bonheur, de ttes les bonnes choses que vs me dites de vous mêmes. Vs me faites bien plaisir en me disant un peu ce que vs faites, je vs en remercie. Quoique ns ne ns écrivions pas souvent ns pensons beaucoup les uns aux autres, comme vous dites, c'est certain , et ns avons mutuellement des nouvelles par Marraine. Chaque fois que vs y allez surtout, elle me parle bien de vs, et bien affectueusement tout le monde vs aime dans la famille ma chere petite soeur. Je suis contente de ces petits congés que vs allez passer ainsi en famille vs partagerez entre votre chère Mère qui en a le plus de besoin et notre maison de Comps. ²⁰⁰»

« Je vous remercie ma chère Maria de m'avoir donné en même temps des nouvelles de tous les nôtres cela m'a bien fait plaisir à l'occasion donnez leur aussi des miennes en leur envoyant aussi mes affections. Je suis contente que vs ayies eu la visite de nos frères ²⁰¹»

200 Maurin, 41-42, II.I

201 Maurin, 57-58-59-60, II.II

« Il me tarde de savoir le résultat de votre voyage aussi tout en vous donnant de mes nouvelles, je pense en recevoir bientôt des vôtres et enfin bien meilleures. (...) Je ne demande pas à François de m'écrire, je le vois d'ici toujours occupé mais vous chère Maria rassurez moi sur votre état. Vous me ferez plaisir en me donnant aussi des nouvelles de votre mère qui je pense doit aller assez bien mais ne doit pas trop sortir, avez vous la neige ? ²⁰²»

Comme l'exprime Valérie Feschet, « en se mariant, les femmes quittent le patrimoine symbolique de leur lignée mais elles réinvestissent à leur tour un autre patrimoine symbolique, et reproduisent ailleurs le bouleversement que leur « belle-sœur » a produit chez elles²⁰³ ». Cela s'exprime par la perte de leur nom, mais également, en Provence, de leur prénom. C'est ainsi que dans le roman de Paul Arène, *La chèvre d'or*, la mère Galfar, qui est la femme de Christophe, est surnommée « la Christole » ; la servante Saladine porte le nom de son mari Saladin²⁰⁴. Nous pourrions hâtivement penser aux thèses de Fustel de Coulanges sur les religions archaïques grecques et romaines dans lesquelles, au moment du mariage, la femme quittait la religion domestique de sa famille pour devenir prêtresse dans celle de son mari²⁰⁵. On sait aujourd'hui que les interprétations de Fustel de Coulanges sont à prendre avec précaution, mais l'idée d'une religion du foyer, des ancêtres, conserve une capacité d'illustration qui ne semblerait pas aberrante à l'observateur des phénomènes que l'on pouvait observer en Provence il y a encore cent ans. L'historien Alain Collomp note que, s'il n'y a pas à proprement parler de systèmes de maisons en Provence comme on en trouve dans le sud-ouest de la France au XVIII^{ème} siècle, le terme de *domus* qu'emploient les notaires est polysémique et désigne « l'ensemble des biens fonciers et matériels qui se rattachent à l'unité familiale, mais aussi le patrimoine symbolique représenté par l'ensemble du capital d'honneurs que détient chaque famille²⁰⁶ ». Or, nous savons depuis les études culturalistes des années 1960, qu'en Méditerranée le concept d'honneur, aussi bien individuel que collectif, repose en grande partie sur les femmes d'une famille, leur pudeur, leur chasteté, et que c'est la « bonne conduite » des mères, filles, sœurs, qui conditionne la valeur de l'honneur des membres

202 Maurin, 96-97, II.III

203 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., p.122.

204 Paul Arène, *La chèvre d'or*, 1888.

205 Numa Denis Fustel de Coulanges, préface de François Hartog et Bruno Karsenti, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 2009, XXIV+663 p., p.79-80 : « La femme ainsi mariée a encore le culte des morts ; mais ce n'est plus à ses propres ancêtres qu'elle porte le repas funèbre ; elle n'a plus ce droit. Le mariage l'a détachée complètement de la famille de son père, et a brisé tous ses rapports religieux avec elle. C'est aux ancêtres de son mari qu'elle porte l'offrande ; elle est de leur famille ; ils sont devenus ses ancêtres. Le mariage lui a fait une seconde naissance ».

206 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p.82.

masculins du groupement familial. C'est pour cette raison que Lucienne Roubin rapproche la société provençale qu'elle observe des sociétés maghrébines étudiées par Germaine Tillion :

« Le statut officiel fait passer chaque femme au cours de son existence par une série de tutelles successives, toutes masculines. Tutelle paternelle, pendant l'enfance et l'adolescence, relayée pendant la prime jeunesse par la tutelle du frère aîné. Celui-ci, dès que ses sœurs émergent de l'enfance, s'arroge un droit de regard ombrageux sur tous les faits et gestes de leur vie quotidienne. ²⁰⁷ »

C'est comme cela que se justifie le fait que, même si les femmes ont en charge l'entretien de cette sociabilisation familiale exo-nucléaire, les lettres reçues par la famille Chaix après la mort de leur fils Émile, envoyées par Ernest, son camarade de régiment, sont adressées à « Monsieur Chaix Auguste », et non à « Madame Chaix Félicie » bien qu'Auguste soit illettré. Ernest, extérieur au groupe familial et étranger à l'univers villageois, ne déroge pas à la règle : il aurait été inconvenant de s'adresser directement à Madame Chaix. De même, il aurait été impensable pour Félicie d'entretenir une correspondance avec un « étranger ».

L'écriture domestique fait donc partie de l'ensemble des fonctions que les femmes étaient amenées à remplir en arrivant dans leur nouvelle famille après leur mariage. Leur apprentissage, comme celui des différentes tâches qui leur incombent dès lors, s'est fait progressivement au long de l'enfance et de l'adolescence et se poursuit par transmission, observation et imitation. Inscrites dans le « cahier des charges » global de la coutume - des choses que l'on reproduit car « elles se font ainsi » - ces tâches traduisent une partie de l'univers mental d'alors, qu'il est nécessaire maintenant de présenter plus en profondeur si nous voulons commencer à en saisir la cohérence interne. Pour notre description des pratiques et représentations propres aux femmes en Provence, nous suivrons notamment l'analyse classique des « fonctions » féminines d'Yvonne Verdier. Celle-ci décrit une existence féminine scindée en états successifs passant de la jeunesse à l'enfantement puis à la fin de vie, à travers une ethnographie très fine et une maîtrise érudite des études folkloriques françaises²⁰⁸. Yvonne Verdier couplait l'observation et la description des pratiques à la retranscription du discours autochtone d'un côté, l'analyse du folklore à celle de la production littéraire de l'autre. La méthodologie employée par cette ethnologue lui a permis de produire une œuvre majeure du corpus ethnologique du domaine français, sinon européen. Nous tenterons donc, en toute modestie, de nous en inspirer pour notre propre recherche. Nous chercherons ici, dans les lettres de notre corpus comme dans le folklore provençal, les avatars des trois figures féminines

207 Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p. 162.

208 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit.

idéal-typiques que décrit Yvonne Verdier : la laveuse, la couturière et la cuisinière, ou tout au moins les fonctions (ou rôles sociaux sexués) qui y correspondent.

2.1.2 La sociabilisation

Est-ce à dire que l'écriture domestique est dévalorisée, vue comme une tâche secondaire ? Si elle l'est, elle ne l'est que du point de vue masculin. Le passage en revue de la littérature sociologique pourrait le laisser penser : aux femmes échoit un mode de pratique de la scripturalité moins noble. Celui-ci est toujours conçu sur le modèle de la « secrétaire²⁰⁹ », toujours féminine et vue comme la subalterne de l'homme dirigeant, du décideur, du patron. Ainsi, quand les femmes ont commencé à être formées à maîtriser une forme d'écriture dont les applications ne sont pas immédiatement domestiques, les hommes ont rapidement fait opposition. A Brignoles, en 1902, s'est déroulée une protestation du syndicat des agriculteurs de la ville contre l'augmentation des impôts, imputées notamment à « un emprunt de 65.400 francs pour l'établissement d'une école supérieure de filles, qui ne sera qu'une charge pour la ville de Brignoles²¹⁰ ». Un dicton provençal confirme cette vision, sans laisser de place à l'ambiguïté :

*« Taoulo que branlo
Capelan que danso
E Filho que parla latin
Fan toutei marrido fin »*

*« Table qui branle,
Prêtre qui danse,
Et fille qui parle latin
Ont tous mauvaise fin »²¹¹*

Ces constats font immédiatement penser à une analyse classique de l'anthropologie sociale : en plus des travaux domestiques, les tâches les plus répétitives, quotidiennes, lentes, sont à ranger du côté du féminin ; les correspondances ordinaires, stéréotypées, touchant presque à la reprographie, entrent de toute évidence dans l'espace réservé au féminin que délimite cette division sexuée du travail. Nous avons évoqué la propension des Provençaux, peut-être encore plus que d'autres peuples français, à s'attacher à une stricte répartition spatiale et symbolique des tâches en fonction des sexes. Tout ce qui a trait au travail domestique relève donc du domaine féminin ; mais à proprement parler, l'entretien de correspondances est-il bien un travail domestique ?

Les lettres voyagent, colportent la parole en dehors du groupe qui compose le ménage ; elles sont même publiques, à un certain degré, nous l'avons vu dans notre premier chapitre. Certes, les

209 Voir par exemple, pour un titre des plus évocateurs : Yasmine Siblot, « « Je suis la secrétaire de la famille ! » La prise en charge féminine des tâches administratives entre subordination et ressource », *Genèses*, 1 octobre 2006, vol. 64, n° 2006/4, p. 46-66.

210 *Le petit Marseillais*, 28 janvier 1902.

211 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, Marseille, Rivages, 1981, 84 p., p.30.

hommes se réservent les assemblées politiques : leur parole semble seule à bénéficier de la légitimité pour parler en public, eux seuls peuvent voter. Dans les petites républiques que sont les assemblées de coopératives, les cercles, les conseils municipaux, les hommes sont ainsi seuls à siéger. Dans ses souvenirs, l'historien Henri Michel, natif de Vidauban, raconte qu'à la fin de la Première Guerre mondiale le nombre exceptionnel de veuves bouleverse quelque peu l'ordre traditionnel des sexes :

« Première conséquence de cette anomalie qui se perpétuait : des femmes, propriétaires et gérantes de vignobles, firent leur apparition, parce qu'elle y avaient désormais leur place, dans les assemblées du syndicat agricole et de la coopérative vinicole. Bien sûr, à leur majorité, leurs fils aînés les remplaceraient. Il n'en resta pas moins que des femmes commencèrent à jouer un rôle dans les affaires communes du village²¹². »

Mais ce n'était là que situation exceptionnelle et temporaire. Les veuves, dont le statut est si particulier²¹³, n'exerçant visiblement qu'une régence sur ce qui demeurait le royaume des hommes. D'ailleurs, Henri Michel le dit lui même :

« Rien n'avait donc changé dans la répartition des tâches entre les sexes. Du moins, rien n'avait changé dans l'esprit des hommes (...) ils redevenaient les chefs de famille qu'ils avaient toujours été; ils reprirent possession des cafés, et on les revit, le soir, discourant sur la place, pendant que les femmes torchaient les enfants et préparaient le repas.²¹⁴»

En cette fin de XIX^{ème} siècle, ainsi qu'au début du XX^{ème}, les femmes semblent ainsi cantonnées à une parole ne circulant que la nuit, dans les veillées ou dans le cercle privé. C'est le

212 Henri Michel, *Une enfance provençale au temps de la Première Guerre mondiale*, Forcalquier, C'est-à-dire, 2012, 416 p., p.319.

213 Le veuvage est relativement fréquent, cela saute aux yeux de l'observateur qui scrute les tables décennales ou les recensements ; certains ont voulu justifier le faible taux de remariage des veuves en Provence par l'autonomie que leur confère leur statut mais, même si officiellement, la femme n'accède « publiquement », au pouvoir qu'à ce moment, « il est improbable qu'il entraîne aussi radicalement la modification d'un jeu de pouvoir domestique qui semble bien plus équilibré du vivant des époux que ne le laisse suggérer l'illusion de l'écriture notariale ». Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., p. 39-41. Sur le veuvage en Provence, principalement du point de vue de l'histoire et de la sociologie du droit, on peut consulter l'ouvrage de Nicole Arnaud-Duc, *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale : une étude sur les stratégies et la pratique notariale en matière de régime matrimonial, de 1785 à 1855*, Aix-en-Provence, Edisud, 1985, 351 p. ou encore, publié plus récemment, Jean-Philippe Agresti, *Les régimes matrimoniaux en Provence à la fin de l'Ancien Régime : Contribution à l'étude du droit et de la pratique notariale en pays de droit écrit*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2015, 590 p., notamment le chapitre II : Les modifications relatives au sort du conjoint survivant.

214 Henri Michel, *op. cit.*, p.318.

sens que l'on pourrait tirer du proverbe relevé par Frédéric Mistral dans le Trésor du Félibrige : *Li fiho devon parla que quand lou fio s'acata* – les filles ne doivent parler que quand le feu se couvre. Néanmoins, si l'on remonte un peu plus loin dans le temps, nous pouvons contrebalancer cette affirmation qui voudrait que la forme de sociabilité en assemblée, ou même publique, soit par essence exclusivement masculine. Nous savons notamment qu'au XVIII^{ème} siècle, les confréries religieuses, forme « archaïque » du cercle, ne sont pas aussi rigoureusement monosexuées que le laisserait penser leur appellation. Claude-François Achard, dans sa *Description*, précise à l'article « Marguilliers » : « On ne doit pas être surpris que les Marguilliers du Saint Sacrement aient des Marguillières ; il n'y a pas jusques aux Recteurs des Pénitents qui n'aient leurs rectrices ²¹⁵ ». Outre ces confréries de laïcs, les femmes ne semblent pas avoir été aussi exclues des pratiques à proprement parler politiques que ce que le sens commun laisserait présumer. Maurice Agulhon affirme ainsi qu'au XVIII^{ème} siècle les émeutes populaires étaient encore composées aussi bien d'hommes que de femmes²¹⁶. Encore sous la Seconde République, nous connaissons le cas d'un « carnaval séditieux » s'étant déroulé à Vidauban, où jeunes hommes et femmes confondus ont fait une farandole défiant l'ordre établi²¹⁷. D'après le même auteur, la relative homogénéité sociale provençale, du moins la coprésence de toutes les strates de la société dans l'espace urbanisé des villages, aurait au XIX^{ème} siècle favorisé la diffusion descendante d'un mode de sociabilité particulier : celui des cercles, des clubs, des loges qui, adopté par les classes les plus populaires, se sont confondus avec les chambrées, cafés, cabarets formes autochtones de groupement masculin exo-familial²¹⁸. L'exclusion plus ou moins totale des femmes de la vie publique ne serait-elle pas

215 Claude-François Achard, *Description historique*, op. cit.

216 Maurice Agulhon, « Les chambrées en Basse-Provence : histoire et ethnologie » dans *Histoire Vagabonde*, Paris, Gallimard, 1988, 316 ; 16 p., p.49: « Par la détente survenue dans les rapports sociaux à partir du Second Empire elle va faire disparaître les émeutes de type ancien, et leur substituer peu à peu l'action moderne, et toute masculine, du syndicat ou de la coopérative. Enfin, et surtout, elle donne à tout le peuple, *mais au peuple masculin seul*, un attribut nouveau: grâce obtenue de la justice, outil de combat, ou hochet, peu importe - le bulletin de vote ».

217 Dans la *gazette du Bas-Languedoc*, en date du 14 juillet 1850, on trouve la mention d'un « carnaval séditieux » : des jeunes, hommes et femmes réunis, bravent l'interdiction de farandole faite par la mairie ; visiblement ivres, ils confectionnent un mannequin, dans lequel ils placent une bouteille de vin au niveau du cou. Après avoir simulé un procès, les jeunes gens réunis tranchent la tête du mannequin, « en place où camentran est brûlé », criant « à mort le blanc ».

218 Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, op. cit., p.178 : « Nous assisterions ainsi dans cette seconde hypothèse, à l'imitation, par les classes moyennes, de l'association maçonnique, connue déjà sur place où elle était pratiquée par les classes supérieures » (...) « Ce qui est bien sûr c'est que l'imitation des mœurs des classes supérieures par les classes un peu moins élevées est une tendance générale ». Pour la question de leur dénomination *quid* du cercle, de la chambrette, de la chambrée, on sait qu'un débat portant sur ce point a eu lieu par

possiblement héritée de cette adoption – ou imitation, Maurice Agulhon emploie les deux termes – par l'ensemble de la société provençale d'un *habitus* bourgeois qui s'accorderait avec l'univers symbolique préexistant ?

Un deuxième argument, couplé au premier, pourrait confirmer cet état de fait. Une étude comparative de Lucienne Roubin portant sur les cultures de lavande en Haute-Provence et en Calabre montre que l'exclusion des femmes des processus productifs, des assemblées économiques, des tractations commerciales, n'est pas une fatalité inéluctable : dans le haut-Verdon, « l'extraction de l'huile essentielle, fortement insérée dans l'économie villageoise déroule à travers le calendrier annuel un ensemble d'opérations où la participation féminine et masculine est étroitement imbriquée²¹⁹ ». Les femmes vont même à l'alambic pour prévenir les hommes quand le tour de distillation arrive ; ce sont elles qui reçoivent le négociant, participent aux tractations avec lui. Si l'on en croit Van Gennep, le travail de la vigne, culture majoritaire dans le département du Var au début du XX^{ème} siècle, est aussi traditionnellement mixte :

« Jusqu'à l'introduction dans la culture de la vigne des machines (charrues spéciales, etc.), une grande partie des travaux était exécutée par les femmes, même ceux qui sont particulièrement pénibles, comme le défonçage au hoyau. »

Pour la région du Rhône, Van Gennep cite l'abbé Bérard :

« Tous les auteurs qui ont traité du vigneronnage (contrat oral d'entretien du vignoble) ont insisté sur le caractère autrefois familial du travail de la vigne. Dès qu'un jeune homme s'était marié, il cherchait un contrat de ce genre. Si un propriétaire engageait un célibataire, c'était sous condition qu'il se marierait au plus vite ; car le rôle de la femme est extrêmement important dans le vigneronnage ; en tout, elle est l'indispensable associée de son mari.²²⁰»

Dans un livre assez confidentiel dirigé par Maurice Godelier, l'un des contributeurs émet une hypothèse qui selon nous éclaire le problème qui nous occupe ici : la forme capitaliste et rationalisée d'agriculture qui se met en place avec la monoculture, puis la création des coopératives, retranche les femmes dans l'espace domestique : « les petites exploitations indépendantes doivent nécessairement réaliser une division sexuée du travail agricole pour s'intégrer pleinement au

écrits interposés entre Maurice Agulhon et Lucienne Roubin. On en trouve les grandes lignes exposées dans l'article cité d'*Histoire vagabonde*.

219 Lucienne A. Roubin, « La montagnarde des lavanderaies : remarques sur une observation comparative en Méditerranée », *Arts et traditions populaires*, 1966, vol. 14, n° 4, p. 307-318.

220 Arnold Van Gennep, *Le folklore français, T.2 : Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont, 1999., p. 2112.

capitalisme.²²¹» Avec la coopérative, c'est l'assemblée, donc les hommes, qui s'octroient le pouvoir de décision, et se réservent cette partie « visible » de l'activité de production agricole – c'est d'ailleurs ce que semble dire Lucienne Roubin : en Calabre, l'activité lavandière n'est pas devenue assez lucrative pour retenir les hommes qui émigrent saisonnièrement, c'est donc les femmes qui ont hérité de ce travail. En somme, comme l'affirme Maurice Agulhon, ce serait donc « liée à tout un environnement national, tant économique que social et même politique » que l'évolution de la ségrégation sexuelle s'est produite et « que cet infléchissement de la civilisation provençale au milieu du siècle dernier n'a fait qu'aligner la situation du paysan sur celle du bourgeois, et du village sur celle de la nation²²²».

Au delà de ces considérations techniques, de ces contingences historiques qui ont « rationalisé » la division sexuée des tâches selon la logique de production capitaliste, le substrat proprement culturel, symbolique devrions nous dire, prédisposait à une répartition organisée selon les mêmes axes, bien que moins rigide. Pour évoquer quelques exemples, nous pourrions citer à nouveau Lucienne Roubin qui s'est tant intéressée aux différences entre les sexes en Haute-Provence. L'ethnologue qualifie les cercles et les chambrées de véritables « maison des hommes », institution que l'on retrouve sur l'ensemble du pourtour méditerranéen et qui correspond à une stricte ségrégation des sexes commune à toute l'aire culturelle. Elle nie ainsi l'importation d'une norme bourgeoise dans l'apparition de ces groupements qu'elle dit être autochtones²²³. Nous aurions donc affaire ici à la rigidification d'une norme pré-existante, non à son importation *ex-nihilo*, ce qui confirmerait l'appartenance de ces populations provençales à l'espace culturel méditerranéen au moins pour cet aspect. Arnold Van Gennep, sur lequel nous nous sommes appuyés pour affirmer que le travail de la vigne était mixte avant l'apparition des coopératives, précise d'ailleurs que toutes les opérations n'étaient pas effectuées par les deux sexes :

« Presser le raisin a été de tout temps un travail d'hommes, et si bien qu'en règle générale on n'aimait pas voir les femmes pénétrer dans le hangar ou la salle voûtée où le pressoir était installé. En tout cas, l'interdiction d'y entrer était absolue pour les femmes « impures »²²⁴ .»

« La dégustation du vin nouveau dans la salle du pressoir était de règle autrefois dans toute la France et assez nombreux sont les auteurs qui en parlent pour dire seulement que ce vin monte à la tête, qu'on s'amuse à souler des niais ou de jeunes garçons, et que ses effets rapides sur le

221 D. Narotzky, « L'état idéologique » dans Maurice Godelier, *Transitions et subordinations au capitalisme*, Les Éditions de la MSH, 1991, 428 p., p. 58.

222 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, op. cit., p. 50.

223 Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des Provençaux*, op. cit., p.91.

224 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit., p.2135.

ventre accroissent la franche gaîté des buveurs. C'était essentiellement une fête d'hommes, bien que les femmes eusses participé à la vendange ; mais jamais on ne leur demandait leur aide pour le pressurage. ²²⁵»

Lucienne Roubin mentionne également cet interdit portant sur la présence des femmes dans les caves au moment de la fermentation, ou encore durant leurs menstruations²²⁶ ; interdit d'ailleurs fréquent dans le domaine culturel français. Nous savons, depuis les travaux d'Alain Testart²²⁷, que l'homologie symbolique entre la cave (et plus encore la cuve où le vin fermente) et le corps féminin opérant la « coction » du sang menstruel, donne lieu à une incompatibilité, matérialisée par des interdictions de mise en présence des deux éléments. Nous retrouvons ces types de proscriptions très profondément ancrés, sous des formes diverses, dans nombre de systèmes culturels. Même s'il est bien question, comme le dit Van Gennep, d'un phénomène physiologique dont on sait qu'il rend « impure » celle qui le subit, il s'agit donc ici plus précisément d'une incompatibilité symbolique entre sang menstruel et vin en fermentation, entre le corps féminin et la cave, trop similaires pour être mis en présence l'un de l'autre.

Nous observons donc que le culturel et le symbolique priment sur les contingences économiques, même en ce qui concerne l'organisation spatiale et technique. Comme l'exprime Martine Segalen, les rapports entre les sexes ne sont pas les mêmes dans toutes les cultures : « les règles de filiation, de transmission, de statut juridique sont issues d'héritages lointains et déterminent les relations entre époux. ²²⁸»

La question de la possible publicité, ou non, de la parole féminine, n'est à la limite pas importante. Il semblerait bien qu'il subsiste en ce début de XX^{ème} siècle un rôle féminin particulier que ces contingences n'affectent pas : les femmes ont en charge la sociabilisation de la famille. Malgré l'effacement juridique, économique, technologique même, malgré leur disparition de

225 Ibid., p.2143.

226 Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p.158.

227 Voir notamment Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière: anthropologie de la division sexuelle du travail*, Paris, Gallimard, 2014, 188; 8 p ; « Pourquoi les femmes ne débouchent-elles pas les bouteilles de vin ? », *L'Homme*, 16 octobre 2014, vol. 212, n° 4, p. 23-35. Dans les travaux d'Yvonne Verdier, une telle incompatibilité, accompagnée également du même interdit, est relevée entre les femmes réglées et le saloir où l'on entrepose la viande de cochon. Yvonne Verdier généralise l'interdit à toute opération de fermentation. Elle y voit une analogie entre la cave où fermentent les produits de l'activité agricole et le corps de la femme enceinte : tous deux font croître et transforment ce qui est en leur sein. Sur ces sujets, outre son ouvrage déjà mentionné *Façons de dire, façons de faire*, ce point précis est abordé dans un article publié dans *Ethnologie Française* en 1976 : Yvonne Verdier, « Les femmes et le saloir », *Ethnologie française*, 1976, vol. 6, n° 3/4, p. 349-364.

228 Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion, 1980, 226 p., p.181.

l'espace public en somme, elles restent les médiatrices des relations qu'entretiennent les membres de la maison avec le monde extérieur. C'est le sens du livre d'Yvonne Verdier : de par le rôle qu'elles jouent aux moments de passage d'un état biologique à un autre, les femmes, « comme la lune réglerait la croissance du monde biologique, [auraient-elles] pour rôle et pouvoir d'assurer la croissance, en quelque sorte biographique, des humains ? Pour se faire, elles « font » les passages : les enfants, les mariages et les morts²²⁹». Elles créent et perpétuent la coutume, ce qui se fait, et par la parole, les contes qu'elles répètent aux membres des veillées, la transmettent. Leur action médiatrice leur confère la responsabilité de sociabiliser les données biologiques en les accompagnant de leurs rituels. Par là même, elles leur insufflent du sens, les font entrer dans l'univers symbolique de la société humaine. Là où la parole masculine incarne la rupture, celle des femmes est continuité : en assurant le passage d'un état à un autre, les femmes tissent le lien entre les différentes étapes de l'existence humaine. Par l'enfantement, elles relient même les générations, à travers la continuité biologique. Cette fonction filtrante, médiatrice, qu'exercent les femmes entre les membres de la famille et le monde extérieur, ne risque-t-elle pas d'être corrompue, de voir son efficacité amoindrie, si les femmes sont impures ? Peut-être qu'ici réside la justification logique de l'obsession pour le contrôle de la conduite des femmes de leur lignée qu'ont les hommes méditerranéens. Même « enfermées », donc, comme nous pourrions dire qu'elles l'étaient à la fin du XIX^{ème} siècle, les femmes n'en sont pas moins l'agent liant de la maison au reste du monde : l'un des arguments les plus convaincants en faveur de cette hypothèse réside peut-être dans l'usage que les femmes font de la parole et les représentations attachées à la parole féminine.

2.1.3 Les paroles féminines

« *Eis enfan, eis fouis, et eis ubrias es
perme de tout dire* »

« *Aux enfants, aux fous et aux ivrognes,
il est permis de tout dire* »²³⁰

« *Qu pren l'aïglo per la coué e la fremo
per la paraulo poou dire qu ten ren* »

« *Qui prend l'aigle par la queue et la
femme par la parole peut dire qu'il ne
prend rien* »²³¹

Lorsqu'on passe en revue les collectes de proverbes provençaux, l'un des *topos* récurrents est la condamnation et la dévalorisation de la parole féminine. Celle-ci coule, abonde, inonde

229 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p.80.

230 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, Marseille, Rivages, 1981, 84 p., p. 33.

231 Ibid., p.64

même, tandis que la parole masculine se doit d'être parcimonieuse, réservée à certaines occasions, tranchante. Le discours politique est proprement masculin : son essence même est de décider, d'opérer des ruptures pour déterminer les directions à prendre dans l'organisation de la cité. « *Leis homés fan les leis et lei fremos fan lei moeurs*²³² » - Les hommes font les lois, et les femmes font les mœurs. A la parole publique masculine s'oppose la parole privée féminine. Quel exemple pourrait mieux confirmer cette division sexuée des représentations attendant à la parole que celui des histoires racontées lors des veillées d'hiver ? De l'avis de tous les auteurs, les contes des veillées sont affaires des « bonnes femmes » et de leurs « superstitions », même dans les écrits d'un anthropologue moderne comme Bérenger-Féraud à la fin du XIX^{ème} siècle²³³. Le cas du cousin Tourette, un conteur itinérant réputé dans le pays d'Arles²³⁴ qui a inspiré Frédéric Mistral pour nombre de ses écrits, pourrait sembler infirmer cette assertion : il se louait aux femmes pour raconter les histoires dans les veillées. N'est-ce pas cette professionnalisation qui justifie la masculinisation de la fonction ? Ou est-ce qu'au milieu du XIX^{ème} siècle, quand Frédéric Mistral a grandi, les veillées étaient encore mixtes²³⁵ ? Les lettres de notre corpus, comme l'historiographie et l'ethnologie de la région, suggèrent qu'à l'époque qui nous concerne, les hommes passaient régulièrement leurs soirées entre eux, à l'extérieur de la maison. En 1923 à Ampus, durant leur fréquentation pré-maritale, Auguste Lions et Marie Chaix se voient sans l'aval des parents de cette dernière. Pour être sûr de ne pas se faire surprendre, avant de venir la voir, Auguste passe au café vérifier la présence du père de Marie :

*« Après souper je me suis dit maintenant il faut un peu attendre et dès que votre père a eu rentrer au café se son mit a jouer au carte. Allor jai dit c'est le moment de sortir. Et arriver sou votre fenêtre, je nai plus vu de lumière ou je pense que vous étiez coucher, sen cela jallai vous voir un peu.*²³⁶»

De plus, Maurice Agulhon nous indique que la pratique semble être générale tout au long du XIX^{ème} siècle :

« le temps du loisir, ce n'était pas seulement les dimanches et fêtes, pas seulement ces « grandes vacances » (...) jusqu'à des temps proches de nous, dans les grands « ménages » provençaux, la règle était de faire « souper » les « hommes » (c'est-à-dire les ouvriers) dès le

232 Ibid., p.28

233 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, vol.2., op. cit. p.153.

234 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit. p. 141.

235 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, op. cit., p.48 : citant lui aussi les *Mémoires et récits* de Mistral, l'auteur confirme que les veillées mixtes précèdent les cercles modernes.

236 Chaix/Lions, D3/L0-1-2, 24/05/1923, II.IV

retour des champs pour qu'ils puissent disposer de leur soirée, c'est-à-dire aller passer quelques heures (de sept à dix, à peu près) au café du village ; et ils y allaient volontiers, deux ou trois fois par semaine, y eût-il quelques kilomètres à faire à pied pour cela. L'on refaisait ensuite le même chemin pour revenir coucher au « ménage ». Or cette habitude des jeunes ouvriers agricoles logés chez les patrons au début de notre siècle encore, était celle de la plupart des « travailleurs » de l'ancien village provençal.²³⁷ »

L'insistance sur le terme de « travailleurs » est possiblement la clef de ce questionnement : si, dans la famille de Frédéric Mistral les veillées étaient mixtes, cela peut-être dû au fait que son père, en bon *Maistre* du mas du juge, présidait à la veillée collective au lieu de fréquenter le café. Voici donc un argument qui ajoute du crédit aux mises en garde de Van Gennep sur l'ethnographie mistralienne²³⁸. Dans un autre passage de ses mémoires, c'est d'ailleurs à une vieille femme que Mistral donne le rôle de conteuse, la vieille Renaude :

« Elle reste assise devant chez elle toute la journée, trop vieille pour travailler. Elle ne veut pas parler aux « commères de (son) âge », qui ne font que se plaindre, ni avec les lavandières, qui « ne disent rien que des choses ennuyeuses », « se moquent de tout le monde ; puis elles rient comme des niaises », regrette les discussions de son temps, aux veillées : « A cette époque-là, on filait de l'étain, du chanvre. L'hiver, après souper, nous partions avec nos quenouilles et nous nous réunissions dans quelque grande bergerie. Nous entendions dehors le mistral qui soufflait et les chiens aboyant au loup. Mais nous autres, bien au chaud, nous nous accroupissions sur la litière des brebis ; et, pendant que les hommes étaient en train de traire ou de pâturer les bêtes, et que les beaux agneaux agenouillés cognaient sur le pis de leurs mères en remuant la queue, nous, les femmes, comme je vous le dis, en tournant nos fuseaux nous écoutions ou disions des contes. »²³⁹»

À l'instar des contes qui maintiennent vivante la tradition, entretiennent le sentiment d'appartenance à la communauté qui les produit et les répète, les lettres actualisent et renforcent le lien familial, amical, communautaire. En étant chargée du courrier, la femme du foyer est la dépositaire des relations sociales de la maison ; elle prend des nouvelles de toute la famille, la sienne évidemment mais aussi celle de son mari, et est en retour chargée d'informer le réseau familial de tout évènement, d'envoyer les réguliers signes de vie que sont les courriers ponctuels. Elle est ainsi responsable de la cohésion de l'ensemble familial élargi : par la répétition des missives, elle réaffirme le lien qui rattache son ménage – et les membres qui le composent – aux

237 Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit., p.238.

238 Voir *Supra*, Introduction.

239 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p.37-38.

destinataires des correspondances. Peut-être comprend-on ici un peu mieux le sens de la publicité des courriers, tout comme leur caractère collectif que nous avons mentionné dans notre premier chapitre. Nous relevions également les nombreux marqueurs syntaxiques de l'oralité transposés dans les écrits : ceci ne pourrait-il pas éclairer davantage la dévolution totale de l'écriture domestique aux femmes ? Si cela se confirme, nous devrions pouvoir retrouver dans les correspondances certaines des formes de parole traditionnellement associées au féminin ; en premier lieu, toute un ensemble de discours sur la famille et les membres qui la composent. Par leurs mots, les femmes font la famille : le groupement familial peut être envisagé comme une de leurs productions, que les lettres devraient nous permettre de cerner.

Nous commencerons dans un premier temps par déterminer les formes de la famille en question en s'attachant à discerner, entre autres, les modes d'habitat et de cohabitation, l'étendue trans-générationnelle ou au contraire nucléaire de la cellule familiale, les règles de dévolution. Cette précision préalable sur le contenant nous permettra de situer les femmes dans le réseau de relations familiales pour ensuite déterminer leurs fonctions au sein de celui-ci. Nous porterons premièrement une attention particulière au vocabulaire.

« L'ethnologie (...) tente d'aller au-delà et prend en compte d'autres aspects : les manières d'habiter et d'occuper l'espace, les comportements, les valeurs qui s'attachent à la maison dans son ensemble et à chacune de ses parties, aux meubles, aux objets même aux fantômes qui peuplent les placards, donc aux relations complexes entre organisation sociale, configurations symboliques, forme d'habitat et genres de maison. ²⁴⁰ »

2.2 Faire la famille

« je viens en cette carte vous souhaiter des bonnes fêtes et une parfaite santé. Ainsi qu'à votre papas. Quant à moi sa va très bien et toute la maisonnée ? ²⁴¹ »

« Revoie pour toi ainsi que tes camarrades nos bonne amitiés de toute la maison ²⁴² »

La salutation collective fait partie des marques récurrentes de l'oralité dans les correspondances que nous avons étudiées. On adresse ensemble ses salutations à la collectivité dont fait partie le destinataire. Lorsqu'un Provençal rendait visite au domicile d'un voisin, Christian Bromberger décrit cet usage consistant à s'annoncer oralement à la communauté voisine en disant

240 Christian Bromberger, « L'habitat et l'habitation: des objets complexes. Quelles directions pour une analyse? » dans Isaac Chiva (dir.), *Habitat et espace dans le monde rural*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016, 140 p., p.4.

241 Chaix/Lions, D1.1/L13, I.V

242 Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/1916, I. VII

« bonjour la maison²⁴³ ». Dans le *Trésor du Félibrige*, Frédéric Mistral cite *hou de l'oustau* – hé ! La maison – comme forme de salutation orale similaire. En Provence, la polysémie du terme *oustau* prête à confusion et l'ethnologue pourrait être trompé s'il se fiait aveuglément aux modèles rigides que la typologie leplaysienne a popularisés. Ainsi, si la *marrit oustau* - littéralement la mauvaise maison - désigne la maison de prostitution, le *bon oustau* vaut aussi bien pour la bonne maison que pour la bonne famille ; le *cap d'oustau* désigne le chef de famille, l'aîné de la fratrie, le *noum d'oustaou*, le nom de famille. Les travaux d'Alain Collomp, nous le rappelions en introduction de ce chapitre, exploraient cette polysémie pour la Haute-Provence sous l'Ancien Régime, et l'auteur en venait à la conclusion que l'on pourrait presque parler ici de système « à maison » comme l'anthropologie l'a décrit dans les sociétés du sud-ouest de la France²⁴⁴. Par le terme de « maison » s'expriment les conceptions locales de l'institution familiale, en premier lieu desquelles la patrilinéarité et la virilocalité. C'est d'ailleurs l'importance de cet imaginaire et de ces pratiques qui ont inspiré le nom de l'ouvrage d'Alain Collomp, *La maison du père*. Même si, à la période qui nous intéresse, les usages de la famille-souche²⁴⁵, ne subsistent qu'à l'état résiduel, nous pouvons les déceler dans les pratiques comme la transmission des prénoms, ou celle des surnoms, qui déterminent l'appartenance à la lignée. Alain Collomp décrit parfaitement cette pratique pour la Haute-Provence de l'Ancien Régime, mais ses observations sont transposables à notre terrain :

« Pour ce qui est des règles d'attribution du prénom au nouveau-né, elles sont communes à bien des régions : le parrain nomme son filleul, la marraine sa filleule ; le plus souvent ils transmettent leur propre prénom à l'enfant de leur sexe. Comme parrain et marraine sont presque toujours choisis dans la parenté proche, du moins au XVII^{ème} siècle, il en résulte une circulation fermée des mêmes prénoms à l'intérieur de la famille. Quand ils vivent encore, le grand-père paternel et la grand-mère maternelle sont parrain et marraine du premier garçon, façon commode de s'assurer de la

243 Christian Bromberger, « L'habitat et l'habitation: des objets complexes. Quelles directions pour une analyse? » art. cit., p.5.

244 Les travaux de Georges Augustins sur les systèmes à maison pyrénéens ont formalisé à l'extrême la notion : Georges Augustins, *Comment se perpétuer ? : devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, France, Société d'ethnologie, 1989, 433 p. ; «Maison et société dans les Baronnie au XIX^{ème} siècle », dans Isaac Chiva & Joseph Goy, *Les Baronnie des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements*, 1. *Maisons, mode de vie, société*. Paris, Éditions de l'EHESS, 1981, p. 21-122. Pour une critique récente de la notion de maison qui passe en revue l'ensemble de la littérature sur le sujet, voir Élie Haddad, « Qu'est-ce qu'une "maison" ? », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2014, n° 212, p. 109-138.

245 Dans la typologie Leplaysienne, la famille-souche est un type de groupement familial où un seul enfant marié cohabite avec le couple des parents, les autres étant exclus de l'exploitation agricole à leur mariage.

transmission des prénoms portés par les ancêtres de la lignée paternelle. (...) Le sobriquet vient suppléer le patronyme dans la fonction d'identifiant de lignée, et par là même renforcer ou pour le moins retrouver cette accentuation de la lignée masculine et paternelle dans la société haut-provençale. »²⁴⁶

Ce que les personnes âgées nomment aujourd'hui le droit d'aînesse, soit la primauté donnée à un enfant pour l'héritage, de préférence de sexe masculin et premier-né, correspond à une règle de dévolution typique de ce qui a été nommé famille-souche dans l'anthropologie leplaysienne. Cette coutume subsiste encore en Provence à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, du moins à travers ces subterfuges légaux que sont la transmission du prénom, du sobriquet héréditaire : l'usage est général en Provence de nommer l'aîné de la fratrie par le nom de famille. C'est ainsi qu'en 1908, dans le deuxième épisode de son roman *Maurin des Maures*, Jean Aicard met en scène la transmission de l'usage du nom entre l'aîné et son cadet lors de la mort du premier :

« Je suis content de t'avoir revu, petit (le petit était un vieux.) Je vais retrouver les ancêtres, savoir lequel a fumé du blé et lequel a nourri de la vigne. Ce que nous avons mangé et bu, à son tour nous boit et nous mange. Adieu, que je meurs... J'ai ciré les harnais neufs et j'ai repeint la charrette par précaution, quand je me suis vu si malade, pour te faire honneur à l'enterrement. Tu prendras Pico-fouart et tu me feras mon trou toi-même – toi-même, tu entends. J'y tiens. Mon argent est pour toi, Pastouré. (Victorin se considérant comme mort donnait à Parlo-Soulet son nom de famille, le titre héréditaire.)²⁴⁷ »

Ces substrats ne subsistent d'ailleurs pas uniquement dans ces règles symboliques, leurs conséquences s'exprimant parfois de manière bien plus matérielle : telle famille d'agriculteurs vidaubanaise justifiait la différence de traitement salarial entre les deux fils de la fratrie par le droit d'aînesse au milieu du XX^{ème} siècle. Le grand frère recevait le salaire des mains du père, prélevait sa part, puis payait ensuite son cadet. En héritage, l'aîné avait reçu les terres que le père cultivait ; celui-ci avait acheté un « cabanon » et des champs pour doter le second lors de son mariage. Les trois sœurs, elles, avaient été dotées en bien immobiliers de préférence : la plus vieille avait reçu une partie de la bastide familiale dans le hameau des pommiers, la puîné un appartement dans la maison de village de Vidauban ; la fille du milieu, un cabanon, et des champs de vigne. Dans la plaine, à Vidauban, de telles conceptions ont survécu dans un état plutôt résiduel face à la modernité ; à Ampus ou à Comps, en montagne donc, l'influence de la tradition demeure bien plus prégnante, encore au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle. C'est du fait du droit d'aînesse que telle famille

246 Alain Collomp, « Le Nom gardé », *L'Homme*, 1980, vol. 20, n° 4, p. 43-61.

247 Jean Aicard, *L' Illustre Maurin*, Flammarion, 1908, 554 p., p.223

originaire de Bargème nous avait également justifié l'exclusion de l'héritage dont avaient été victimes sept frères et trois sœurs d'une même fratrie au début du XX^{ème} siècle. L'un des frères avait dû racheter les terres sur lesquelles il vivait à l'aîné. Bien sûr, nous sommes ici dans l'espace des représentations ; nous doutons qu'une telle exclusion absolue de l'héritage ait pu légalement se produire, mais toujours est-il qu'elle se justifie de telle manière que ceux qui nous l'ont raconté trouvaient normal que l'aîné soit le seul à hériter. Toujours d'après Alain Collomp, ce système était largement en usage en Haute-Provence, encore au XVIII^{ème} siècle²⁴⁸. Valérie Feschet confirme la prégnance de ce modèle, dans une aire géographique et temporelle assez similaire²⁴⁹.

Concernant la Basse et Moyenne-Provence orientale, nous ne disposons pas, à notre connaissance, d'étude précise de la morphologie familiale permettant d'affirmer que le système de famille-souche ait prévalu aussi tardivement qu'au XVIII^{ème} siècle²⁵⁰. Seules subsistent les pratiques et les représentations susmentionnées ainsi qu'une certaine propension à la cohabitation intergénérationnelle, caractéristique typique de ce système familial. Toutefois, à vol d'oiseau, Comps est situé à moins de trente kilomètres de Saint-André les Alpes, principal lieu d'observation d'Alain Collomp ; nous pouvons, au moins pour Comps et Ampus, considérer les observations de cet auteur comme valables. Pour Vidauban et la Garde-Freinet, en revanche, le système semble bien plus dégradé et la famille nucléaire prévaut, bien que toujours marquée par les phénomènes évoqués ci-dessus qui touchent aux pratiques d'exclusion de l'héritage pour les cadets, de dot pour les femmes.

Il ne faut pas voir dans cette description des relents d'évolutionnisme ; au contraire, il s'agit là des conséquences de l'attention portée aux cycles de développement des unités domestiques. Au gré des contingences, le groupe familial tend à s'étendre ou au contraire à se contracter. Le modèle étendu subsiste telle une « archive cognitive », un mode d'emploi prêt à être mobilisé lorsque le contexte le nécessite. A l'époque où nous saisissons la société varoise, la différence de taux d'occupation des logements entre les hauteurs qui se vident et la plaine qui se remplit, à une période où la construction est plutôt rare, peut être une explication de cette différence entre les types de morphologies familiales.

248 Outre l'ouvrage déjà cité *La maison du père*, dans lequel les chapitres 3, 4 et 5 sont consacrés aux divers aspects anthropologiques de la famille provençale, on pourra se référer à deux articles du même auteur : Alain Collomp, « Ménage et famille : études comparatives sur la dimension et la structure du groupe domestique (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1974, vol. 29, n° 3, p. 777-786 ; « Alliance et filiation en haute Provence au XVIII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, vol. 32, n° 3, p. 445-477.

249 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., voir notamment le chapitre V sur les différentes cohabitations entraînées par le système de l'héritage préférentiel.

250 Pour plus de précisions sur ce sujet, on pourra se référer à l'article déjà ancien de Michel Vovelle, « Y a-t-il un modèle de la famille méridionale ? », *Provence Historique*, 1975, vol. 101, n° 25, p. 487-507.

Outre ces considérations sur la communauté d'habitat au sein de la maison, il convient de mentionner les différentes manières d'habiter collectivement, au sein de la communauté qui englobe famille, ferme, hameau ou village. Nous l'avons dit en introduction, même si la Provence est généralement décrite comme lieu d'habitat concentrique, d'urbanisation villageoise et typiquement méditerranéenne, à côté de ces centres urbains coexistent deux types d'habitats plus dispersés : le hameau et la bastide. Le premier est présent dans toute la Provence, à plus ou moins haut degré ; nous avons mentionné ci-dessus l'aspect dynamique de la création / disparition de ce type de groupements humains. Certaines localités comptent une dizaine de hameaux à une époque puis ceux-ci s'autonomisent et deviennent des communes indépendantes ou bien sont abandonnés. Dans *Colline*, pour décrire l'habitat de ses protagonistes où vivent quatre ménages, Jean Giono évoque des « débris de hameau ²⁵¹ ». Jacqueline Lions, notre informatrice d'Ampus, nous affirmait également que dans le hameau de Saint-Laurent où elle avait grandi à Bargème, « il y avait quatre familles ». Les historiens et les ethnologues ont traditionnellement avancé deux types d'explications pour justifier la présence de ces groupements réduits ²⁵² : l'endogamie (un nombre restreint de noyaux familiaux se reproduisant entre eux au sein du hameau) ou la communauté d'exploitation économique (l'industrialisation de l'exploitation forestière au XIX^{ème} siècle donne par exemple naissance à nombre de hameaux, mais on peut citer aussi le cas d'agriculteurs exploitant des parcelles reculées aux confins du territoire communal qui vivraient ainsi plus près de leur lieu de travail). La bastide est surtout présente dans la plaine rhodanienne, en Basse-Provence occidentale, mais les fermes isolées que nous avons pu voir à Ampus, à Vidauban ou à la Garde-Freinet s'en rapprochent. De la concentration villageoise à l'isolement de la ferme, en passant par la contiguïté de l'habitat au sein du hameau, le spectre des manières d'habiter se déroule ainsi en Provence.

2.2.1 Quelles formes, pour quels ménages ?

« C'est ici mon pays et celui de mon frère ; c'est ici que nous sommes nés d'une famille très ancienne ; c'est ici pour nous un lieu consacré, notre race y a son domicile, nos ancêtres y ont laissé leurs traces. (...) C'est pourquoi il y a dans mon âme et dans mon sens intime quelque chose de mystérieux qui me rend ce séjour plus cher. Ne dit-on pas que, pour revoir Ithaque, le très sage Ulysse a refusé l'immortalité ? »

Cicéron, De legib., II, 1. pro domo, 41

251 Jean Giono, *Colline*, Grasset, 2002, 71 p.

252 Christian Bromberger, « L'habitat et l'habitation: des objets complexes. » art. cit.

Après ces considérations théoriques sur la nature et la forme de la cohabitation, nous pouvons envisager la description qualitative des relations interpersonnelles des membres de la maisonnée, ainsi que de celles qu'ils entretiennent avec la famille étendue, à travers les courriers échangés entre les différents membres du réseau. De la sorte, nous allons percevoir les processus par lesquelles les Provençaux, et surtout les Provençales, produisent sociologiquement la famille, tant à travers leurs paroles que leurs actes.

2.2.1.1 « Bèu Mesté » : le maître de maison

La lettre suivante est particulière, et permet d'illustrer notre propos. Elle est adressée à Louiset Arnaud, cultivateur et propriétaire d'une ferme dans un hameau reculé de Vidauban, les Pommiers, durant la Première Guerre mondiale. Elle comporte l'une des rares traces volontaires de l'usage du patois que nous avons pu déceler dans notre corpus de lettres. Louiset était, nous ont dit certains de ses descendants, quelqu'un de très lettré pour sa condition de cultivateur. Peut-être devons-nous voir ici l'empreinte de l'influence du félibrige et de son action de relégitimation de l'emploi du provençal à l'écrit ? Nous n'avons pas d'informations sur l'émetteur de la missive, mais il semble lui aussi instruit, si l'on en juge la qualité de la syntaxe et de l'orthographe :

« Aix en provence, 28 9 1916

Bèu Mesté Louiset,

Je vous fais savoir que je suis toujours en bonne santé. J'espère que la présente vous trouveras tous de même. Suis toujours à Aix et je ne sais encore rien au sujet de mon changement d'ame. Le temps est très beau, le matin il gèle bien. Je ne fais pour ainsi dire rien, mais je languis bien, surtout en voyant la tournure que prennent les évènements. Cette saloperie de guerre durera peut-être encore... longtemps ! Que faites-vous tous au Pommier ? Bien de mes compliments aux Poumeïrins ! Affectueuses caresses à toute la famille

Émile²⁵³ »

Les Poumeïrins sont les habitants des Pommiers, mais la première formule, « Bèu Mesté », nous intéresse davantage. Nous pourrions la traduire littéralement par « Bon Maître », le maître de ferme ; de la même manière que Frédéric Mistral a nommé le père de son héroïne Mireille « *Mesté Ramoun* ». Suivant Alain Collomp à nouveau, nous pourrions affirmer qu'ici s'illustre l'une des causes possibles du phénomène de concentration / dilatation de la forme familiale : autour d'un ancêtre, hors du « tronc » se forme une « branche », une lignée, faisant communauté d'habitat. C'est à partir de lui que le sobriquet collectif de la lignée peut-être créé ; c'est parfois même à partir de

253 Arnaud, II.VIII

son surnom²⁵⁴ que peut être désigné le quartier ou le hameau, bouclant le cycle d'identification entre lignée-famille, communauté d'habitation et *oustau* au sens propre de maison-bâtiment. Ainsi en est-il visiblement du hameau de *Carette* à Vidauban, dont la signification en français est « joli minois », « jolie figure ». Quelques centaines de mètres plus loin, la bastide-hameau d'Eineisi est nommée de la sorte d'après la famille Aineisi, mentionnée dans le cadastre de 1684²⁵⁵, le plus ancien document recensant les patronymes des habitants de la ville de Vidauban. L'anthroponymie topographique est donc relativement courante en Provence, nous en avons là deux exemples.

Voici donc éclairée une première entorse aux considérations théoriques que nous avançons ci-dessus, définies par l'anthropologie traditionnelle de la Provence. En plus des contingences économiques et techniques, la personnalité d'un chef de famille peut aussi jouer en faveur de l'établissement d'une « lignée », d'un sentiment partagé de constituer une communauté d'appartenance familiale restreinte – restreinte au sens où, dans ces villages, l'ensemble des habitants pourrait se dire apparenté en remontant assez loin dans les généalogies.

2.2.1.2 La lutte pour la culotte : la cohabitation entre les sexes

Qu'entendent les deux interlocuteurs de notre première correspondance par « maître » ? Si l'on parle de l'*oustau peirau, peireno*, (maison paternelle), on dit en revanche que *uno femo fai o*

254 L'utilisation du surnom, individuel et collectif, est une pratique générale tout autour de la Méditerranée. Les individus, les familles, les habitants d'un même village, les lieux même, tout est re-nommé, surnommé. Dans notre corpus, nous en retrouvons de nombreuses occurrences. Par exemple, dans les lettres écrites par Félicie à son fils mobilisé : « Ensuite je puit t'annoncer la mort du pauvre Jean Vergelin dit Caboche. Décédé le 15 Avril » (Chaix/Lions, 80-81 Félicie, Valségure, Le 29 Avril 1914) ; dans le récit de voyage du comte de Villeneuve : « on désigne communément les habitants (sic) du Lauzet par le surnom d'enfumés. » (*Voyage dans la vallée de Barcelonette*, op. cit., p.14) Selon Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers l'utilisation des surnoms « requalifie, pour les initiés, l'ensemble de l'environnement humain proche en le rebaptisant : le plaisir évident à citer les sobriquets, à railler les défauts présumés des voisins, à évoquer allusivement tel stéréotype dépréciatif fait, à ce titre, partie d'une sorte de jeu d'humour identitaire, d'abord parce qu'il ne peut s'exercer qu'entre autochtones et donc manifester l'appartenance aux lieux, ensuite parce qu'il rappelle à toute occasion la distance entre Soi et l'Autre que l'expérience quotidienne pourrait oblitérer. » (Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, « Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 169-187.) Les mêmes enjeux président à l'usage de la toponymie autochtone, parfois en opposition avec la toponymie officielle des cartes.

255 M. Mulon, « Les noms de personne à Vidauban à la fin du XVII^{ème} siècle », *Bulletin de la société d'études scientifiques et archéologiques de Draguignan et du Var*, Draguignan, 1972 ; « Recherches sur l'histoire de Vidauban (Var) : Examen des données cadastrales », *Actes du 90e Congrès national des sociétés savantes, section d'archéologie*, Nice, 1965, p. 373-403.

desfai un oustau – une femme fait ou défait une maison²⁵⁶. Dans la littérature régionaliste du XIX^{ème} siècle cela ne fait aucun doute ; la référence à l'ancien droit romain est constante pour affirmer l'absolutisme du pouvoir qu'exercent les pères et époux sur leur ménage. Les historiens partagent aussi souvent ce constat : étudiant l'organisation familiale à Nice au XVII^{ème} siècle, Françoise Hildesheimer affirme ainsi que « si sur le plan horizontal la puissance maritale cimenterait la communauté conjugale, sur le plan vertical c'est la puissance paternelle qui constitue le fondement de la famille, s'exerçant sur les personnes comme sur les biens²⁵⁷ ». On retrouve également ce *topos* dans la production culturelle : dans la première scène de son film *Jofroi*, sorti en 1934, Marcel Pagnol fait dire au personnage principal, au moment de signer l'acte de vente d'un verger : « Mais pourquoi ma femme devrait signer ? Parce que c'est la loi ? Mais la loi dans mon ménage c'est moi qui la fait ! ». La métaphore du maître, du seigneur, semble particulièrement pertinente. Signes officiels de l'omnipotence paternelle en matière de choix matrimoniaux, les rituels d'émancipation des enfants ressemblent à s'y méprendre aux rituels d'adoubement chevaleresques. En effet, ils se déroulent devant notaire, lieutenant du juge, consuls du lieu et plusieurs témoins, auxquels le père déclare sa volonté de « tirer son fils de la toute-puissance paternelle²⁵⁸ ». C'est le champ lexical nobiliaire qu'Henri Michel mobilise également pour parler du statut de père de famille à Vidauban au début du XX^{ème} siècle : « La noble stature qu'on lui reconnaissait ainsi jusqu'à sa mort obligeait le père de famille à observer une tenue ne prêtant pas à la critique. Il devait être un modèle d'honnêteté, de caractère, d'efficacité, pour mériter le respect des siens.²⁵⁹ » Voilà déjà ici une nuance apportée à la rigidité du modèle : plus qu'un droit dû à l'essence de sa fonction, le respect et la dévotion portés au père de famille lui sont accordés en raison de son bon comportement envers les membres de la cellule familiale.

Nous avons abordé ci-dessus la question de l'autorité masculine à travers une citation de Lucienne Roubin qui mentionnait les tutelles masculines successives auxquelles étaient soumises les femmes provençales : cela sous-entend qu'en contrepartie les hommes apprenaient, tout au long de leur existence, à imposer aux femmes leur droit de regard et leur contrôle. Henri Michel exprime cette responsabilité qui incombe aux hommes de tout âge de surveiller les femmes de leur famille à travers son évocation de la libéralisation des mœurs que provoque l'absence des hommes à Vidauban en 1914 : « Les filles aussi s'émancipaient. Les pères n'étaient plus là pour les réprimander à l'occasion, ni les frères pour morigéner un camarade un peu trop empressé auprès de

256 Frédéric Mistral, *Le trésor du félibrige*, op. cit.

257 Françoise Hildesheimer, « L'organisation familiale à Nice au XVII^e siècle », art.cit.

258 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 132.

259 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit, p. 44.

leur sœur²⁶⁰»

Lucienne Roubin prend toutefois soin de préciser que, même si les dictons et les règles apparentes insistent sur cette *auctoritas* masculine incontestable, « il faut être ici particulièrement attentif à l'écart entre le schéma officiel de la société et la réalité des conduites féminines : l'étude de celles-ci reste à mener²⁶¹ ». C'est peut-être l'absence de remise en question de la portée sociologique de ces dictons qui explique que Martine Segalen, dans son étude des rapports entre mari et femme dans les sociétés paysanne du XIX^{ème} siècle, porte un jugement si univoque sur le statut voué aux femmes dans la société provençale : « avant 1900, l'homme est le seul maître de la maison. La femme le vouvoie, l'appelle par son nom de famille, la femme est servante²⁶² ». En réalité, l'homme provençal est un « méditerranéen dépossédé de sa toute puissance masculine²⁶³ » ; s'il retrouve ses semblables dans la maison des hommes qu'est la chambrée, c'est aussi pour « échapper quand il le désire au champ de son épouse²⁶⁴ » ; s'il aime à *galéjer* à travers ses proverbes parfois tout à fait misogynes, il n'en reste pas moins un mari aimant et un père dévoué. Pour mettre à nouveau en dialogue Lucienne Roubin et Henri Michel, on peut citer ce passage des mémoires de ce dernier :

« Car la suprême punition des hommes était que leurs femmes leur fassent des reproches en public et, la plus grave, qu'elles viennent, le verbe haut, les extraire du café où, selon elles, ils s'attardaient trop ; couverts de honte, ils essayaient alors discrètement d'atténuer l'éclat, sous les quolibets de leurs amis. Mais aucun ne pensait qu'il puisse ne pas obtempérer.²⁶⁵ »

Plus que le motif de l'omnipotence masculine, peut-être est-ce un avatar de la lutte pour la culotte que ces faits mettent en lumière²⁶⁶. La question de l'incarnation de l'autorité au sein du ménage est déjà sujette à de nombreuses interprétations dès le jour du mariage. On sait que « les rituels traditionnels considèrent que la manière dont est scellé le mariage déterminera la nature de la relation entre les époux²⁶⁷. » À Cabasse, près du Luc, « quand le mari met la bague à sa femme, s'il

260 Ibid., p. 247.

261 Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p.161.

262 Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, op. cit., p. 183.

263 Lucienne Roubin, « Espaces masculins, espaces féminins en communauté provençale » *Annales E.S.C.*, 25-2, 1970, p.537-560.

264 Ibid.

265 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 43.

266 Pour un rappel de la symbolique historique autour de ce motif et de son évolution au cours des siècles, voir Christiane Klapisch-Zuber, « La lutte pour la culotte, un topos iconographique des rapports conjugaux (XV^{ème}-XIX^{ème} siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 31 décembre 2011, n° 34, p. 203-218.

267 Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, op. cit., p.17.

la met jusqu'en bas c'est lui qui commandera dans le ménage ; si la femme « double le doigt » et que la bague s'arrête au nœud, c'est elle qui aura le plus d'autorité²⁶⁸ ». À Grasse, on dit *Mariage patouious, urous ; ventous, malurous* – Mariage pluvieux, heureux, mariage venteux, malheureux²⁶⁹. Le vent, en Basse-Provence c'est le mistral, vent d'ouest terrible dont les violentes bourrasques ont la réputation d'exciter le caractère des Provençaux. On dit du mistral qu'il est à *derraba la co dis ase* - à écorner les bœufs. Stendhal, dans ses *Mémoires d'un touriste*, en parlait en ces mots : « il fait un beau soleil, mais un vent froid et insupportable pénètre dans les appartements les mieux fermés, et agace les nerfs de façon à donner de l'humeur sans cause au plus intrépide²⁷⁰. » S'il souffle le jour du mariage, il couvrira les premiers jours de l'union d'un climat d'énervement, d'impétuosité ou d'emportement, en raison de sa durée²⁷¹. En 1927, à l'annonce du mariage de son oncle, la jeune Josette prodigue à sa future tante Maria le conseil de « ne pas se laisser faire des niches par Tonton François²⁷² ». Des « niches », c'est à dire de la taquinerie, qu'elle ne se laisse pas faire dans cet éternel combat qui oppose la femme et son mari. Mais ce combat est depuis longtemps euphémisé à l'époque de nos épistolières. Malgré ceci, se retrouver unie à un mari qui s'avère être brutal reste l'une des plus grande craintes des femmes :

« Ici je suis complètement isolée du monde et cela me rend la vie insupportable, surtout avec le caractère brutal de mon mari, aussi je ne vous cacherai pas que cela a mis de la brouille dans le ménage et que nous vivons presque séparés nous ne prenons que les repas en commun. Aussi l'existence me pèse à Mougins²⁷³. »

Mais face à cette menace, la femme n'est pas totalement démunie. Si l'amie qui écrit à François et Maria peut difficilement supporter son mari c'est certainement, comme elle le dit, dû à son isolement. Dans l'idéal, ses frères, ses cousins, les membres masculins de sa parentèle ont pour devoir d'intervenir dans le cas où l'époux se montre trop violent. L'éventail de droits et devoirs des frères vis-à-vis de leurs sœurs va ainsi du droit de regard et de parole quant au choix matrimonial, jusqu'au devoir de protection de l'honneur des femmes de la famille duquel le leur dépend. En 1910, dans le *Bulletin* de l'Académie du Var, Alexandre Paul, passant en revue la poésie populaire provençale, raconte l'histoire de la femme battue, la *romanço de Clotilde*.

268 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 168.

269 Ibid., p. 167.

270 Stendhal, *Mémoires d'un touriste*. 1, 1929.

271 Il est dit traditionnellement que le mistral, selon l'heure et le jour où il se lève, souffle durant trois, six ou neuf jours.

272 Maurin, 49-50-51, II.IX

273 Maurin, 101-102, II.X

« Elle abhorre le mari qui, dans cette époque barbare du moyen-âge, traite souvent sa femme en esclave servile. Dans la « romanço de Clotilde », elle raconte les malheurs d'une sœur mariée par ses frères à un homme à lou plus méchant d'aqueou pays ». C'est un véritable tyran pour Clotilde. Il la bat, lui fait subir mille vexations, mille avanies. Mais, ses frères surviennent, et justiciers, comme dans le conte de Barbe-Bleu : Lou darnié qu'intro Em'un poignard l'a poignardât... ²⁷⁴»

L'intervention de la société à travers la parentèle, le voisinage, la jeunesse du village, est d'ailleurs présente dans les représentations iconographiques de la lutte pour la culotte à travers la figuration d'un voisin qui épie le ménage à travers la fenêtre du salon²⁷⁵. Le charivari est la manifestation la plus évidente du droit de regard de l'entourage dans les affaires du couple. Véritable pouvoir de contrôle matrimonial conféré entre autres à la jeunesse²⁷⁶, il sanctionne tout écart trop important à la norme locale régissant l'union²⁷⁷. Ainsi, on trouve des traces de charivari dénonçant les mariages mal assortis, la ponction faite à la société des jeunes hommes d'une femme de la localité par un « étranger », les infidélités, mais aussi et surtout l'homme battu par sa femme que l'on assied sur un âne, la face tournée vers l'arrière train de l'animal, et que l'on promène ainsi dans tout le village²⁷⁸. Cette dernière sanction, symbolique du renversement qu'opère la femme qui bat son homme, est toute carnavalesque, piochant dans le champ sémantique des mondes à l'envers, comme en témoigne la position renversée du cavalier. À ces mondes appartient donc en définitive la figure de l'homme battu, mais pas celle de la femme battue. Ceci ne serait-il pas caractéristique du fait que l'usage de la violence physique serait réservé aux hommes ? Nous pouvons répondre ici par l'affirmative. Attention toutefois à ne pas hâtivement généraliser cette observation : cela ne signifie pas que molester les femmes était un comportement courant ou acceptable²⁷⁹ en Provence au début du XX^{ème} siècle. Nous verrons plus loin les raisonnements symboliques sous-jacents d'une telle

274 Alexandre Paul, « La poésie populaire provençale », *Bulletin de l'Académie du Var*, 1910, p. 110.

275 Christiane Klapisch-Zuber, « La lutte pour la culotte », art. cit.

276 Nous précisons entre autres, car au XVIII^{ème} siècle par exemple, certaines confréries laïques percevaient les droits de pelote et de charivari. Or celles-ci n'étaient pas uniquement composées de jeunes gens. On trouve ces pratiques attestées à Draguignan, Saint-Tropez, ou encore au Luc. « L'institution n'est pas très catholique, mais l'habitude est si ancrée dans les mœurs de la population que les autorités municipales se bornent à le réglementer. » Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit., p. 29.

277 Sur le charivari, on pourra consulter l'ouvrage de référence : Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (dirs.) , *Le charivari: actes de la Table ronde*, Paris, E.H.E.S.S., 1981, 444+14 p., ou encore les pages qu'y a consacré Arnold Van Gennep : *Le folklore français 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval, carême et de Pâques*, Robert Laffont, 1999, p. 527-540. Nous reviendrons plus longuement sur le phénomène du charivari dans le chapitre 3 du présent ouvrage.

278 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 1, op. cit., p. 531.

répartition des usages attribuant exclusivement aux hommes l'usage de la violence physique. Contentons-nous pour l'instant d'en mentionner l'existence. C'est ce qui ressort de la prochaine correspondance sur laquelle nous nous attarderons ; elle insiste sur cette répartition, présentant la figure de l'homme faisant usage de la violence et celle de la femme le tempérant :

« *La Seyne le 15-12-23*

Cher François

Je me suis rendu à Nice le 31 Octobre pour faire refaire le conseil de famille dont tu faisais parti au sujet des tuteurs à donner au 3 enfants de ton pauvre frère. J'ai grandement besoin de toi, de ton devouement dans cette affaire dont je vais te mettre exactement au courant étant par le fait sur place. Le ministère des pensions me demande un nouveau conseil de famille pour donner à Nini son nouveau droit de tutelle sur ses 3 enfants étant remariée. (...) Peut-être l'oublie-t-il au nom de l'humanité je te sommes de faire respecter les droits d'un martyr que s'il était encor vivant serait aller lui casser la gueule. Tout ceci n'est que façon de parler mais vois dici si je suis surexcité vois notre situation depuis le 6 Juin nous n'avons touché 1 centime de pension.(...) Vini m'empêche d'aller de nouveau à Nice. Je suis tellement surexcité que je suis un homme à faire un mauvais coup.(...) Il m'a donné sa parole et il a failli. Réponds moi Lundi sitôt ton entrevue, de manière que n'obtenant aucune réponse avec ce malhonête homme tu puisse nous lever un souci. (...) Je ne m'étends pas plus long. Juge à ton idée ce que je ferai pour toi si tu étais dans le même cas et éloigné comme je le suis. Je t'écrirai la semaine prochaine au reçu de ta mission²⁸⁰. »

L'objet de cette lettre est de missionner le beau-frère de Joseph, François, pour obtenir d'un avocat les documents pour la production desquels il a été mandaté. François doit donc par tous les moyens faire respecter les droits de la femme de son frère défunt : il est le garant de l'honneur des femmes de la parentèle. Étant l'aîné des hommes de la famille présents à Nice à ce moment, le devoir lui revient de veiller à ce qu'on ne manque pas de respect à Vini, quitte à faire usage de la force. Le nouveau compagnon de Vini, Joseph, laisse voir l'état de colère dans lequel il est,

279 Dans son étude sur la France à l'époque moderne, Natalie Z. Davis précise que les figures d'inversion carnavalesques n'ont pas vocation à renverser la structure qu'ils dénoncent, mais à la mettre en lumière. A propos des « *women on top* », des représentations de femmes qui ont le pouvoir sur les hommes, elle précise que la fonction d'une telle figure peut être non pas la représentation d'une menace que feraient peser les femmes sur l'autorité masculine, mais au contraire la dénonciation d'abus dans l'utilisation de l'autorité par les hommes : « a second comic treatment of the woman out of her place allows her a temporary period of dominion, which is ended only after she has said or done something to undermine authority or denounce its abuse. » Natalie Zemon Davis, *Society and culture in early modern France: eight essays*, Cambridge, Etats-Unis d'Amérique, Polity Press, 1987, xviii+362; 8 p. ; p. 135.

280 Maurin, 105-106, 15/12/1923, II.XI

menaçant de ne plus pouvoir se contenir. C'est Vini qui le retient, pour éviter qu'il n'explode et ne « fasse un mauvais coup ». Joseph insiste sur le fait que ce soit le devoir de François, et qu'en tant qu'homme il en aurait fait de même.

De ces mots il ressort une conception de la nature masculine, de son rôle qui, tel que nous l'expliquions, consiste à devoir faire usage de la force physique lorsque les mots ne suffisent plus. Les femmes, elles, semblent à l'inverse être tout en retenue, voire en charge de la contention de la colère masculine : « à l'intérieur de la maison, l'autorité du père est souvent partagée par la mère, ou plutôt tempérée par elle²⁸¹ ». Le conseil de famille, véritable institution de la « chefferie » masculine, n'est qu'un avatar de plus de ce mouvement moderne d'effacement des femmes de la sphère publique que nous mentionnions ci-dessus. Il est également un outil d'appropriation des enfants par les hommes : ce sont eux qui, collégialement, statuent sur l'attribution de la tutelle des enfants à leur propre mère après la mort de leur frère.

Ce vernis moderne, à travers cette institution, est venu brouiller un peu plus la vision que l'on peut avoir des rapports entre hommes et femmes en Provence, en faisant pencher la situation vers une forme d'absolutisme masculin invisibilisant les pouvoirs féminins. C'est certainement ceci qui fait dire à Georges, le neveu de François, en 1961 :

« Il me reste juste assez de place cher Tonton François, pour te dire combien j'ai été heureux de te revoir, de retrouver ton grand cœur et de te trouver en bonne santé, d'apprécier tout ce que tu as fait depuis toujours au nom de la famille que tu representes et dont a mes yeux tu es et restes le pilier auquel je rends hommage²⁸². »

La question de savoir qui est le « chef » entre le mari et la femme n'est à la limite pas la plus importante. Il semble exister une relative égalité entre les sexes : les règles de dévolution, en définitive égalitaires y compris sous l'Ancien Régime et en Haute-Provence où la règle du droit d'aînesse est la plus prégnante²⁸³, traduisent cette conception. En revanche, au sein du ménage, les parents restent les maîtres des enfants jusqu'à leur mariage, voire bien plus tard s'ils cohabitent. L'autorité parentale semble ne souffrir d'aucune remise en question dans cette situation. « Il fallait que les vieillards perdent leur raison pour qu'ils ne soient plus considérés comme les détenteurs de la sagesse - leur expérience était le grand livre ouvert, à notre profit, sur la vie²⁸⁴ ». Dans l'*oustau*-exploitation agricole, entreprise de faire-valoir d'une terre en exploitation directe, comme dans l'*oustau*-famille, cadre par lequel les membres de la maison sont intégrés à la communauté

281 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 129.

282 Maurin, 112-113, 17/07/1961, II.XII

283 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 136.

284 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 43.

municipale, le savoir des aînés est une ressource irremplaçable. Dans le roman *Colline*, c'est ce qui pousse les habitants du hameau imaginé par Jean Giono à venir demander conseil au vieux Janet, pourtant mourant, lorsque la source qui alimente la fontaine commune se tarit²⁸⁵. On fait appel à son savoir topographique, hydrographique, à sa connaissance du terroir pour savoir quelle direction emprunter dans les affaires de la communauté. Nous citerons un autre passage du roman qui illustre admirablement l'ambiguïté résidant dans la nécessité d'allier deux qualités chez un homme pour qu'on lui reconnaisse la légitimité dans le gouvernement de la maison, la force et la sagesse. La possibilité de conflits peut survenir au moment où ces dispositions se dissocient et se partagent entre deux individus, lorsque la sagesse de l'homme vieilli, du sachant, se confronte à la force physique du gendre (et non du fils, dont la vigueur doit servir au père) dans la fleur de l'âge, l'association des deux étant nécessaires à la conduite des travaux agricoles :

« Il est toujours aux Bastides, mais on ne dit plus : la maison de Janet, on dit : la maison de Gondran. C'est son gendre. Janet a accepté ça. On dit : la maison de Gondran, les champs de Gondran, le cheval, la charrette, le foin de Gondran. Gondran a pris toute sa place. Il est large, haut, rouge ; l'araire est droit dans ses mains ; d'un coup de poing sur les oreilles il a maté le mulet qui mordait. Au fond, Janet lui en veut un peu. Il en veut surtout à sa fille, puisque c'est par elle que l'homme qui a pris sa place est venu »²⁸⁶

2.2.1.3 La cohabitation inter-générationnelle

« Draguignan, 14 Juin 1934

Mon bien Cher Auguste et toute la maison

Viens aujourd'hui jeudi en attendant mon diner causer un moment avec vous tous pour vous garder un moment de languir, ici ses toujours la même chose, ma mère est toujours bien solide. Heureusement qu'on n'est pas seul dans la salle le jour que tu est venue nous avons joué aux cartes toute l'après midi pour un peu nous garder de languir avec Marcelle – celle de Barjols et celle de Monfort qui doit partir dimanche. Aujourd'hui Oustrie est venu hâpéré mais Il nous a pas regarder. Je painse que vous autres vous devez travaillez en grand train à ramasser le foin. Et vous Chère maman que faites vous. Ch je pense bien qu'il doit pas vous manque le travail, mais ne vous faites pas de mauvais sang. Soignez vous pour le mieux et faites comme si vous étiez chez vous. Car ses la même chose. Et mon petit Felix que fait il . Dites lui quil lise son cathéchisme et sa méthode. Esperont ??? enfin je pense que demain ou samedi papa viendra me voir, car les visites font toujours bien plaisir et toi cher Auguste nous renvoillon à dimanche et dis a papa quil ne vienne pas a une heure

285 Jean Giono, *Colline*, op. cit.

286 Ibid.

ne voyant plus rien à vous raconter, recevez cher tous mes bonnes amitiés et grosses caresses.

Marie²⁸⁷ »

Nous avons cité l'intégralité de cette lettre pour donner au lecteur un aperçu des degrés de familiarité employés avec chaque membre de la famille auquel l'expéditrice s'adresse. La communauté d'habitation comprend souvent la présence d'un ou plusieurs ascendants de l'un des deux conjoints. Dans cet exemple, Auguste Lions et son épouse, Maire Chaix, vivent avec le père de cette dernière, qui se nomme également Auguste et est l'ancien exploitant de la ferme dans laquelle le couple est installé, la « campagne » des Bousquets. Au moment de la rédaction de cette lettre, la mère d'Auguste Lions habite temporairement avec eux pour s'occuper de l'intérieur ainsi que de Félix, l'enfant du couple, tandis que Marie, la femme de la maison, est hospitalisée. La mère de Marie, épouse d'Auguste, est décédée depuis dix ans. Deux décennies plus tôt, lors du recensement de 1911, ce foyer était composé de Marie, son frère, son père et sa mère, ainsi que de sa grand-mère maternelle Honorine Taxil, venue habiter chez eux lorsqu'elle est devenue veuve. Ayant plusieurs terres en fermage, la famille était d'ailleurs recensée à Valségure, un autre quartier d'Ampus²⁸⁸.

Le père de Marie avait racheté la petite ferme des Bousquets, située à quelques kilomètres du village d'Ampus, en 1929 après des années de fermage et la mort de sa femme Félicie cinq ans plus tôt ; lui, sa fille, son gendre et son petit-fils s'y installeront et y resteront jusqu'à leur mort. Entre le décès de Félicie et cette acquisition, le patriarche, le couple nouvellement marié puis leur enfant auront vécu cinq ans au village dans une maison familiale sur la place neuve²⁸⁹. Félix, le jeune fils dont il est question dans la lettre, resté fils unique, reproduira le même schéma une génération plus tard. Après la Seconde Guerre mondiale, il fera venir de Bargème son épouse Jacqueline et tous deux resteront vivre auprès de Marie et Auguste.

Chez les Maurin, qui ne sont pas paysans mais épiciers - et vivent de fait dans une maison de village, c'est la mère de Maria qui reste avec le couple jusqu'à sa mort. Originaire de Trigance, un village voisin de Comps, celle-ci est venue s'installer avec sa fille chez son beau-fils. Avant que le couple ne reprenne l'épicerie, c'est la mère de François, Marie, qui en avait la charge. Née en 1852, veuve depuis 1910, cette dernière vivait au moment du recensement de 1921 dans l'appartement attenant à la boutique avec sa seconde fille, Gabrielle, qui travaillait également à l'épicerie²⁹⁰. Cinq ans plus tard, le recensement fera apparaître deux personnes de plus au foyer : le sixième enfant de Marie, Gabriel, né en 1891, est revenu vivre avec sa mère ; le petit-fils de la

287 Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934, II.XIII

288 Archives départementales du Var, 6 M 81.

289 Ibid.

290 Archives départementales du Var, 6 M 157.

matriarce, Marcel, vit également avec elle à ce moment là, son père (Antoine, le quatrième enfant de Marie) étant décédé prématurément l'année précédente²⁹¹. En 1931 Marie décède ; Gabrielle occupe alors la maison familiale et gère l'épicerie. Elle vit seule avec son amie Marie Coche tricoteuse, de vingt ans son aînée et originaire de Flayosc, village voisin d'Ampus et Draguignan²⁹². Finalement, en 1933, c'est François et Maria qui s'installent à Comps dans la maison familiale ; on ne trouve plus trace de Gabrielle, qui décédera en 1941. Nous avons donc ici deux exemples de continuité de l'*oustau*-lignée à travers l'*oustau*-habitation, l'un dans une ferme, l'autre dans une maison de ville. Ceux-ci dévoilent les nombreuses configurations possibles vis-à-vis de la prescription coutumière. La composition complexe des ménages ne se limite d'ailleurs pas à ces zones rurales du Var. En dehors des montagnes, en pays de plaines, la cohabitation entre les générations existe aussi, même dans les plus grandes villes :

« Nice

Le 20 3 31

Mes cher tous

Je vous donne de mes nouvelle en très bonne santé, et je désire que ma présente carte vous trouve de même.

Un bonjour de ma femme et mes beaux parents ainssi que le mien. Je vous quite en vous chasant tous en bonne santé.

recevée mes meilleurs souvenir d'amitiers

Louis Olivier

coin bas : donné réponse ???²⁹³ »

Ici s'illustre une entorse à une autre règle d'institution du ménage, celle de la virilocalité. Louis Olivier, installé à Nice, vit dans sa belle famille. Cette dérogation n'est pas uniquement due à la présence « en ville » de ce jeune homme originaire de Vidauban. Dans la famille Lions - Chaix, à Ampus, c'est Auguste qui vient vivre chez Marie, et non l'inverse. A nouveau s'illustre le fait que la règle est indicative, ses prescriptions facultatives. La coutume n'est donc pas rigide et s'accommode de nombreux arrangements. Nous avons vu par ces différents exemples que dans la plaine comme en pays « Gavot », où les mœurs sont censées être plus rudes, la règle de cohabitation est souple et s'accommode de nombreuses entorses. Par ailleurs, la description d'un même noyau familial, sa morphologie, pourra apparaître bien différente à l'observateur selon la période étudiée.

Cet attachement à des affins éloignés aussi bien verticalement qu'horizontalement se traduit

291 Ibid.

292 Ibid.

293 Arnaud, II.XIV

parfois par des cohabitations atypiques au vu de la règle générale. Plutôt que de parler de véritables lignages patrilinéaires c'est peut-être l'affinité qu'il convient de mettre en avant si l'on veut trouver une véritable raison d'être aux groupements familiaux en Provence²⁹⁴. La règle de la famille-souche, soit un foyer comprenant le couple des parents et un seul couple d'enfants mariés, les autres enfants tolérés s'ils sont célibataires, semble être le contenant maximal avec lequel les Provençaux varois composent pour établir leur maison. Cet idéal-type s'accommode de beaucoup d'exceptions. On trouve parfois de nombreuses personnes supplémentaires au domicile, sans que cela ne donne lieu non plus à des *frèresches*. Comme le précise Alain Collomp, cette institution méridionale dans laquelle plusieurs couples mariés résident dans la même exploitation, ne semble pas être un phénomène significatif même en remontant jusqu'au XVII^{ème} siècle²⁹⁵. L'exploitation agricole est très largement familiale, mais nous observons fréquemment, dans les recensements, la présence d'employés agricoles dans les plus grosses fermes. La présence de domestiques est également régulière dans les ménages urbains les plus aisés. Si l'on est loin des formes extrêmes qu'a pu prendre le ménage bourgeois à Paris au XIX^{ème} siècle, où l'hôtel particulier abrite plusieurs dizaines de personnes²⁹⁶, le recours à la domesticité est ancré dans les mœurs des Provençaux depuis des siècles, comme en atteste Alain Collomp²⁹⁷, et ce même chez les agriculteurs où le faire-valoir en exploitation directe est pourtant largement dominant. Dans les plus reculées des fermes comme celle de Louiset au hameau du pommier, on trouve épisodiquement des domestiques. Le recensement de 1872 mentionne que ses parents employaient un jeune homme de seize ans, Marius Guéritan, puis soixante ans plus tard, Louiset emploie à son tour Elio Boscacci, un italien de vingt-

294 Ce constat pourrait d'ailleurs être étendu à une aire méditerranéenne plus large. Dans un article sur les familles d'un village maronite du Liban, E.L. Peters préconise l'emploi du concept d'*affinal sets* (que l'on pourrait traduire par « groupes d'affinité ») plutôt que lignées patrilinéaires : dans les généalogies que les villageois lui exposent, les membres des familles sont aussi bien liés par les femmes que par les hommes malgré l'apparente patrilinéarité idéologique de la société libanaise. L'auteur met en exergue l'adaptabilité et l'instabilité de la forme du groupe d'affinité plutôt que l'immutabilité de la règle de constitution de la famille. E. L. Peters, « Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village » dans John. G Peristiany (ed.) *Mediterranean Family Structures*, Cambridge university press, 1976, p.27-79

295 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p.116. Pour les siècles précédents, en revanche, la pratique semble exister et même être assez fréquente : Françoise Hildesheimer, « L'organisation familiale à Nice au XVII^{ème} siècle », *Revue historique de droit français et étranger* (1922-), 1976, vol. 54, n° 2, p. 177-202.

296 Comme on en trouve une description enrichissante dans l'ouvrage de Michelle Perrot et Anne Martin-Fugier, *La vie de famille au XIX^{ème} siècle*, Paris, Points, 2015, 290 p.

297 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 230-231. C'est d'ailleurs un des vecteurs de la descente des *Gavots* dans la plaine : en plus du travail saisonnier, l'émigration économique définitive trouve dans la domesticité un débouché évident.

cinq ans. Après la Seconde Guerre mondiale, ses descendants, fermiers à la bastide d'Eineisis, employent également un domestique, Jean Richelet, dit « *Canoune* ».

2.2.2 Travailler ensemble

Le premier salariat, la première réserve de main-d'œuvre en dehors des enfants, est constitué par les beaux-enfants. Lorsqu'ils s'installent dans la maison familiale, les gendres et les brus poursuivent l'activité productive de ceux qui les accueillent. Le plus souvent, cette reprise de l'activité professionnelle est facilitée par la familiarité générale avec l'agriculture. Tout le monde possède quelques parcelles à cultiver, surtout en pays de plaine ; l'activité de cultivateur, plus qu'un métier, est presque un mode de vie, chacun s'y adonne à son échelle dans le village. Parfois, dans le cas d'un artisan, cela peut-être plus délicat :

« cher Marie tu me demande de Nouvelle de Josephine elle est toujours a l'entréer d'en qu'elque temp il von a learc : Mon frère va faire le maçon Je voudre bien empeu le voir comme il travaillera il a jamais cellement touche un brique enfin Je lui souhaite un très grande fortune est un tendre menage ²⁹⁸»

Nous ne savons pas si la suite de l'aventure s'est bien passée, si le compagnon de Joséphine a su apprendre la maçonnerie auprès de son beau-père, mais nous n'en doutons pas. Cadet exclu de l'exploitation familiale du fait de son mariage, il n'a guère d'autre choix que celui de reprendre le métier de son beau-père. Dix ans plus tôt, dans la plaine, le père d'Henri Michel vit lui assez mal cette reconversion forcée. Il n'est pas cadet, au contraire, c'est le seul fils de la famille. Ses trois sœurs et lui se sont partagé le peu de terres que leur a laissé leur père, plutôt endetté, et porté sur la boisson. Cela ne leur permet donc pas de vivre de l'agriculture, et les parents d'Henri Michel rachètent ainsi le fond de commerce d'une tante de la famille maternelle, un magasin de tissus. « A regret, mon père était devenu un « marchand drapier » »²⁹⁹.

2.2.2.1 La domesticité

« Antibes le 13 Mai 1918

Bien chers patrons

De suite après ma visite je vous écrit ces quelques mots pour vous faire savoir de mes nouvelles et je suis étai pris bon pour auxiliaires. Ils en ont fait aucun de mauvais tous bon. Je rejoindrai mon dépôt après demain je voudrait bien encore vous donner la main une fois mai je reste encore un peu avec ma petite famille. Votre serviteur qui vous serre une cordiale poignée de

298 Chaix/Lions, D3/L67-70, 20/04/1924, II.XV

299 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit.

main.

Antoine Joseph³⁰⁰ »

Le contenu de cette lettre montre bien l'attachement et le degré de cordialité qu'il pouvait exister entre les employés et la famille. Nous avons vu que la mobilisation, cas le plus fréquent de séparation d'avec les « siens », était l'une des premières raisons d'écrire des paysans au début du XX^{ème} siècle. Lorsqu'Antoine Joseph est mobilisé, au mitan de l'an 1918, il pense à écrire un mot chaleureux à la famille Chaix qui l'employait. Cette *familiarité* n'est pas une exception due à la relative petitesse des exploitations agricoles du Var³⁰¹. À Maillane, au mas du Juge, la grande ferme familiale dans laquelle Frédéric Mistral a grandi, la domesticité est nombreuse. En plus de ses parents et de lui-même, l'auteur nous explique qu'habitaient sur place, de manière permanente, un premier charretier et des valets de charrue, son pâtre et « sa servante (que nous appelions la tante) »³⁰². Cette marque d'affection, matérialisée par un surnom, place la domestique dans le réseau de parenté. Cela met en évidence la proximité qui s'établit dans la cohabitation, et ce même dans une grande exploitation comme le mas du Juge. Le repas pris en commun est également un marqueur d'intégration : il semble être systématique dans les maisons employant une domesticité, intérieure comme agricole. D'après Alain Collomp « tous les membres du groupe domestique viennent prendre les repas, même la servante ou le valet, s'il en est un, « à même feu et à même pot »³⁰³». Presque un siècle plus tard, dans les plaines de l'ouest provençal, Mistral relate une scène archétypale de repas au mas du Juge :

« Quand pour dîner ou pour souper, les hommes, l'un après l'autre, entraient dans le mas, et venaient s'asseoir, chacun selon son rang, autour de la grande table, avec mon seigneur père qui tenait le haut bout, celui-ci, gravement, leur faisait des questions et des observations, sur le troupeau et sur le temps et sur le travail du jour, s'il était avantageux, si la terre était dure ou

300 Chaix/Lions, D4/L35-36,13/01/1918, II.XVI

301 Dans le Var, durant toute la première moitié du XX^{ème} siècle, l'exploitation agricole moyenne comprend entre 5 et 10 hectares de terre. La petite propriété y est la norme. En 1931, D. Tregaro donne ces chiffres : « Pour ce qui est du vignoble, les exploitations moyennes, de 2 à 10 ha., tiennent 63,5 % de la surface totale et la petite propriété, de moins de 2 ha., 25,5 %; il reste 11 % seulement du sol pour les exploitations de plus de 10 ha. » « Les Maures et l'Estérel : étude de géographie humaine » dans *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 1931, p.141

302 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p.8. L'utilisation des termes « tante », « oncle », « tata » ou « tonton », pour des adultes étrangers à la parentèle est général. Lucienne Roubin signale par exemple qu'à la Colle-sur-Loup, près de Grasse, dans les cercles les aînés sont souvent appelés « àncle ». Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p.126

303 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 57

molle ou en état. Puis, le repas fini, le premier charretier fermait la lame de son couteau et, sur le coup, tous se levaient. »

Cette proximité prend pour modèle la relation familiale. Cela se confirme dans les observations d'Alain Collomp pour le XVIII^{ème} siècle : dans les testaments qu'il a étudiés, le ou la domestique sont toujours présents, on leur lègue une rente, on leur donne une maison, comme on l'aurait fait pour un membre de la famille. Loin d'être une survivance ou un usage visiblement isolé, la dévolution d'une part du patrimoine à la domesticité, qui plus est en cas d'absence de descendance, n'est pas non plus un usage réservé aux riches familles bourgeoises de la Haute-Provence. Audrey Pégaz-Fiornet donne un exemple de transmission similaire pour le XX^{ème} siècle, dans son rapport de recherche sur l'élevage ovin du haut-Var :

« une famille de bouscatiers d'origine lombarde (installée à Aiguines) avait ainsi placé un de ses fils, en tant que berger salarié, auprès des propriétaires d'une grande ferme du Plan de Canjuers. A la mort de ses patrons, qui n'avaient pas de descendants, la ferme a été léguée au berger qui s'était marié et avait fondé une famille. Cette famille a travaillé la terre dont elle avait hérité jusqu'à son expropriation par l'armée et sa relocalisation dans la région de la Crau (Bouches-du-Rhône).³⁰⁴ »

Ces exemples attestent donc de la présence régulière d'une domesticité que l'on inclut presque dans la parenté. Le recours à une main-d'œuvre extérieure au foyer domestique peut également revêtir l'aspect exactement inverse à celui du salariat extérieur à la parenté mais présent en permanence : des affins n'habitant pas la maison qui viennent pour aider à la réalisation des travaux agricoles particuliers et ne sont donc présents au foyer que ponctuellement. Des situations intermédiaires existent entre ces deux extrêmes : le ou la domestique, employé agricole ou gouvernante, peut être un membre de la famille, neveu ou nièce, filleul. Enfin, on connaît également les migrations saisonnières séculaires entre haut pays et plaines, que les opérations nécessitant le plus de bras provoquent ; elles attirent jusqu'aux Italiens qui viennent vendanger, travailler le bois. Passons en revue ces cas de figure pour compléter ce tableau de l'*oustau*-maison-famille, difficilement dissociable de l'*oustau*-exploitation agricole, confusion que l'on trouve relayée dans les discours de nos locutrices.

304 Rapport d'enquête de terrain d'Audrey Pégaz-Fiornet, *Les pastres d'amount, bergers du toit du Var*, dans le cadre du projet de valorisation patrimoniale « Maison des bergers et de la transhumance », 2007, p.66

2.2.2.2 L'apport des migrations saisonnières

Le tableau le plus célèbre de la migration économique saisonnière nous vient évidemment de Frédéric Mistral, dans ses *Mémoires et récits* :

« Dès que les blés à demi mûrs prenaient la couleur d'abricot, un messenger partait de la commune d'Arles, et parcourant les montagnes, de village en village, il criait à son de trompe: « On fait savoir qu'en Arles les blés vont être mûrs ! » Aussitôt les Gavots, se groupant trois par trois, avec leurs femmes avec leurs filles, leurs mulets ou leurs ânes, y descendaient en bandes pour faire les moissons. Un couple de moissonneurs, avec un jeune gars ou une jeune fille pour mettre en gerbes les javelles, composaient une solque. Les hommes se louaient par chiourmes de tant de solques, selon la contenance des champs qu'ils prenaient à forfait. En tête de la chiourme marchait le capoulié, qui faisait la trouée dans les pièces de blé ; le baïle organisait la marche du travail. ³⁰⁵»

Ces ouvriers, que l'on embauchait collectivement pour une période définie, étaient souvent logés à la ferme. La moisson est la plus connue de ces migrations, car elle a laissé dans le folklore de nombreuses traces ; mais elle est loin d'être la seule. Depuis l'Antiquité, l'élevage ovin a par exemple tissé entre bas et haut pays des liens économiques et culturels. La transhumance est par exemple un phénomène connu participant à ces échanges entre plaine et montagne. Pour l'époque qui nous concerne, les cultures céréalières n'étaient déjà plus majoritaires dans la plaine et ne donnaient plus lieu à cette migration massive que décrit Frédéric Mistral. En revanche, la vendange du raisin ou la récolte des olives sont encore l'occasion d'une migration saisonnière importante. Pour le cas des vendanges, nous avons même pu trouver des exemples où une famille complète descendait d'Ampus aux Arcs, dans la plaine, loger chez un cultivateur qui les embauchait collectivement :

« Tu me dit sur ta lettre qua la fête il n'y avait guère d'entrain surtout qu'il y avait un gros mistral nous autres ici nous croyons de ce bruler de la chaleur nous avons travailler tout Dimanche dernier et aujourd'hui c'est a cause que le patron va chercher des caisse pour les raisins à Vidauban (...) Parlons un peu des vandanges ces très agréable surtout maintenant nous cueillons pres de la rivière d'Argens nous sommes allée la voir nous sommes bien nos patron so bien gentil il voudrai pas que nous partions maintenant je suis en écriture ensuite nous allons nous préparé et nous allons un peu au Arcs a la Messe après diner nous laverons un peu car nous avons le lavoir (...) Je puis te dire aussi que nous sommes pas loin avec Marie

305 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p.117

Lions mais je lai pas encore vue il y a peut être 1 kilom mais je n'ai pas le temp dy un peu descendre³⁰⁶ »

Félicie Aicard, une jeune amie de Marie Chaix, écrit à cette dernière pour lui donner des nouvelles de son séjour à l'automne 1924. Ici, à l'inverse des cas où la migration saisonnière apporte au foyer des habitants supplémentaires, c'est tout un foyer qui s'exporte dans une autre exploitation agricole. Eux aussi étant reçus au domicile, la distance entre patrons et employés en devient infime, comme en témoigne cette lettre qu'avait envoyé Félicie quelques semaines plus tôt :

*« Je profite ce matin pour te tracé ces quelques lignes nous avons arrivé hier que cetait midi notre voyage n'a pas été bien long nous sommes tres bien nous avons des gentil patron ils uns un bébé de trois ans elle nous fait passé bien le temp nous avons les trains qui passe a chaque instant j'écriré plus longtemp à la réponse
reçois chère camarade milles carresses
Félicie³⁰⁷ »*

Même pour le cas d'un salariat agricole plus que domestique, l'intégration à la famille s'effectue à travers le partage du quotidien et la présence commune au sein du foyer. C'est d'ailleurs certainement ce constat qui fait inclure à Frédéric Mistral, au moment où il décrit les membres du foyer de son enfance, les hommes « au mois », « journaliers ou journalières, qui venaient aider au travail, soit pour les vers à soie, pour les sarclages, pour les foins, pour les moissons ou les vendanges, soit pour la saison des semailles ou celle de l'olivaison³⁰⁸ ».

Ces migrations sont mixtes : le travail agricole est loin d'être réservé aux hommes, et ponctionne aux pays de montagne leur main-d'œuvre pour des mois entiers. En 1815, déjà, le comte de Villeneuve rapporte cette observation de son séjour en Haute-Provence : « le chef de famille m'apprît (...) qu'après avoir ensemencé le peu de terres qu'il possédoit, il alloit se fixer dans le département du Var pendant les 7 mois d'hiver, et qu'il comptoit y trouver de quoi vivre en travaillant à cueillir des olives.³⁰⁹ » Si, au début du XX^{ème} siècle, les moissons ne sont plus une temporalité majeure de l'année agricole dans les plaines, sur les plateaux montagneux les céréales demeurent. Pendant la guerre Félicie Chaix fait cette remarque : « cette année nous avons bien de peine pour faucher, ons ne trouve plus personne³¹⁰ » indiquant qu'eux aussi, malgré la taille plutôt

306 Chaix/Lions,D3/9-10-11-12-13, 21/09/1924 , II.XVII

307 Chaix/Lions,D3/17-18-19-20, Août-Septembre 1924, II.XVIII

308 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 8-9

309 Christophe de Villeneuve, *Voyage dans la vallée de Barcelonette*, op. cit., p.12-13

310 Chaix/Lions D1.2/L52/61-64, 16/06/1915, II.XIX

réduite de leur ferme, recouraient à la main-d'œuvre extérieure pour effectuer les travaux les plus difficiles et encore peu mécanisés.

2.2.2.3 La main-d'œuvre familiale

Nous pouvons supposer que les paysans de l'époque recourent en priorité aux affins, aux proches un tant soit peu éloignés, plutôt qu'aux *estrangés*, mais cette réserve de main-d'œuvre est forcément limitée. Au sein du village il peut être difficile de recruter, l'ensemble des habitants ayant au même moment à effectuer des opérations plus ou moins similaires. En revanche, le décalage temporel que peut induire la position du terroir, le climat, échelonne le déroulé des cultures à l'échelle de la région. C'est ce qui explique par exemple le sens de la migration des Gavots lors des moissons, d'est en ouest. Le sens des vendanges est inverse : dans le Var, selon les années, on récolte le raisin à Bandol parfois plus de deux semaines avant que l'on commence à cueillir celui de Vidauban. La possibilité d'aller effectuer les opérations agricoles chez les affins après avoir fait les siennes est donc réelle et donne lieu à une coopération intra-familiale qui, même si elle est effectivement rémunérée, s'éloigne dans ses principes de fonctionnement de la relation déséquilibrée - de subordination - qui découle du salariat. C'est sur ce modèle que se fonde certainement la relation unissant les journaliers au *mesté* et à sa famille, expliquant possiblement qu'elle soit si cordiale, *familière*. L'entraide est le modèle sur lequel se fonde l'emploi de salariés. Les lettres laissent transparaître l'omniprésence de cette coopération familiale :

« Tu nous dit sit le mûlet et guéri de son opération, je puit te dire qu'il s'en est pas aperçu s'il a été couper il est guéri complaitement, c est jour ci ton père ira le faire ferré, après il veut le mettre au travail. Je pense qu'il viendra un jour ton Parrain Baptistin pour un peu lui aider à l'atteler la petite jument elle se fait très jolie les tient elle été noire mais elle deviendra grise comme la mère ³¹¹»

Il serait toutefois naïf d'imaginer que, dans le cadre d'une telle relation d'entraide, le désintéressement soit total. Tout d'abord, en vertu des règles du don classiquement énoncées par Marcel Mauss, il est évident que l'aide apportée entraînera réciprocité ; et si elle n'est pas compensée dans le temps par la fourniture d'une aide équivalente, finalement, la rémunération octroyée pour la mobilisation de la force de travail d'un cousin, neveu, frère, jouera ce rôle. Si l'échange ponctuel de services rendus devient relation d'emploi et se perpétue, elle s'officialise, donne lieu à une contractualisation. C'est ce que l'on retrouve dans la correspondance de la famille Chaix où l'on voit que le fils de Baptistin, le parrain d'Émile qui venait aider à atteler la jument dans la lettre précédente, est « loué » pour faire le berger :

311 Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915, II.XX

« Tu nous demande si Léon nous l'avons loué comme berger, nous l'avons loué pour berger pour toute l'année s'il fait le travail. Nous nous sommes facher avec sa mère par ce que il ne voulez pas qu'il vienne mais il est venus malgré elle. Seulement nous ne sommes pas facher avec ton Parrain³¹² »

De même, l'embauche de domestiques cible souvent les jeunes hommes et jeunes femmes de la famille. Le placement des enfants est une pratique répandue dans les campagnes à cette époque. Concernant la Haute-Provence, on sait que la règle du droit d'aînesse et son corollaire qu'est l'« exclusion » de l'héritage des puînés, pousse à l'émigration. Celle-ci passe souvent par le placement hors du village durant la jeunesse, chez un frère ou un cousin qui a déjà dû s'exiler. Et dans ces circuits de l'exil, les grandes villes de Provence que sont Aix-en-Provence, Marseille, Toulon et Nice sont les destinations privilégiées de cette migration. « Un premier émigre, puis lui et sa descendance servent de relais pour établir des nouveaux venus du haut pays³¹³ ». C'est comme ceci que Jacqueline a failli émigrer après la mort de ses deux frères : sa marraine, établie à Ollioules près de Toulon, avait proposé à ses parents de « la prendre » pour lui donner une éducation et les soulager. Dans ce dernier exemple, il ne s'agit pas à proprement parler de domesticité, mais la logique du placement est la même. Il nous a été rapporté plusieurs cas de jeunes filles qui, entre seize et dix-huit ans, étaient placées un moment comme domestiques chez des membres de la famille pour « se dégourdir ». Tout en percevant un certain salaire, elles y apprenaient la conduite d'un ménage :

« Rebouillon, 19 Aout 1924

Très cher Auguste

Cest Lundi que je profite d'un peu vous donner de mes nouvelles, au moment ou je fait le diner. Croyez moi, cher Auguste que je suis pas san travail je nest pas un moment à moi, avec tout ses enfants et la cuisine, quand a ma Marraine elle est parti se matin au train de 7h. Et je ne ses pas quand elle retournera elle ma dit quelle me l'écriré. Je nest pas seulement un moment pour faire la lettre il ne faut dérangé peut être dix fois.

Vous pouvez pas vous faire une idé combien je me langui ici, quand ton na pas labitude, et me voir si eloigne de ceux quont aime et pas savoir quand je repartirai.

Faite moi la reponse aussitôt que vous pourrez et racontez moi bien de chose.

Au moment ou je vous escrit il est venu Remi, est me demande a qui jecri et je lui dit que ses pas de ses affaires et non plus je lui fait pas voir la lettre. Ne vous faite pas du mauvais sang. Quand meme, que moi je men fait mais a temps passera. Je vous en dit pas davantage pour

312 Chaix/Lions, D1.1/56-57-58, 04/10/1916, II.XXI

313 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 226

*cette fois car je nest pas le temp
En attendant de vos bonne nouvelles au plutot ecrivez moi tout les jour si vous pouvez
Recevez de celle qui ne passe plus un instant sans pensé a vous ses plus affectueuses carresse
Je vous quitte le coeur un peu gros est les larmes au yeux
au revoir
Marie³¹⁴ »*

Placée chez sa marraine pour effectuer les tâches domestiques et s'occuper des enfants, Marie Chaix, alors âgée de dix-huit ans, est éloignée de son village, de ses parents, amies et de son prétendant.

Par tous ces exemples, nous commençons à apercevoir que, loin de la structure rigide que laisserait imaginer un regard hâtif sur les modèles dressés par l'anthropologie de la parenté, la structure familiale est mouvante, soumise à plusieurs temporalités : saisonnières, annuelles, générationnelles. L'habitat lui-même n'est pas aussi strictement figé que nous pourrions le penser. Les habitants des villages varois se déplacent fréquemment et sur de longues distances ; l'émigration comme l'immigration sont des réalités anciennes. Le quotidien même des Varois est fait de déplacements incessants : dans une étude comparative entre le canton de Cotignac (un village de la plaine, situé dans l'arrondissement de Brignoles, à l'ouest du département) et celui de Comps, Annie Hélène Dufour et Thomas K. Schippers remarquent qu'on peut dresser deux modèles de déplacements quotidiens. Dans les villes de la plaine, centrées sur le village où se concentrent tous les services, la circulation sur le territoire de la ville est perpétuelle, le parcours de l'espace communal quotidien ; en revanche, « le dépassement des limites communales ne fait pas nécessité et relève au contraire d'un acte sortant du quotidien ». Dans les villages du canton de Comps, à l'inverse, « l'enquête de terrain n'a pas seulement confirmé la circulation infra-cantonale, mais a également révélé une circulation des habitants vers des régions voisines et notamment vers le « bas-pays » varois ou encore vers la petite ville de Castellane, située au nord du canton dans le département des Alpes de Haute-Provence³¹⁵ ». Cela se reflète du point de vue professionnel et matrimonial : dans la plaine, on travaille et se marie plus souvent au village, tandis qu'en montagne, l'étendue du marché du travail comme celle du marché matrimonial sont plus grandes, recoupant à minima les limites cantonales³¹⁶. C'est d'ailleurs dans notre corpus issu des villes d'Ampus et de

314 Chaix/Lions, D2/9-10, 19/08/1924, II.XXII

315 Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, *Nous ici et les autres : formes d'identité locale et microrégionale en Provence varoise*, Paris, Ministère de la culture, 1987.

316 Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers avancement, pour l'endogamie villageoise dans le canton de Comps, un chiffrement à hauteur de 19 % des unions sur la période courant de 1890 à 1969. Ils situent près d'un mariage sur

Comps qu'il est fait mention de voyages constants entre plusieurs fermes travaillées ou entre les villages pour voir ses proches. Dans le cas des Maurin, les visites aux membres de la famille mènent parfois très loin, les frères et sœurs de François étant dispersés dans toute la région, de Nice à l'est à Marseille à l'ouest, de Toulon au sud à Vaucluse (04) au nord.

2.2.3 Rendre visite, travailler ailleurs

Draguignan, 25 Juin 1934

Bien cher Auguste

Comme nous somme d'accord que tu vient Mercredi apporte moi ma chemise de nuit rose et 2 chemises de jour celle faite empire et demi empire. Parce que le docteur Oustru ma dit que je pouvais allé cher mes cousin. Et je viendrez me faire pensé. Quen a ma pensement il est toujours pareil. je pense que vous autres vous devez travaillez a grand train aux foin. Aujourd'hui il est venue ma marraine me voir avec Irène est alors elle ma dit quelle avait de la place. Aporte moi du fromage. Et une bouteille de vin. Et si vous avez encore les 2 lapins père apporte le plus petit. Je ne vois plus rien a te racontez pour celle que de vous souhaitez à tous une excellente santé. Et recevez cher Parent mes bonnes amitiés et plus affectueuse Caresse apporte de l'argent pour payé ma cantine et fait venir Felix s'il est décidé

Marie Lions

Cher Auguste

Ce matin je tai fait la lettre. Et je te dit que Mr Oustru ma permi de sortir. Apres midi comme mon Cousin la su il est venu me chercher a 4h 1/2 je suis étez a sa maison. Apporte des œufs si vous en avez car vraiment il prene trop de peine a mercredi adieu³¹⁷

Ces deux extraits renseignent sur la capacité des ménages à s'élargir ponctuellement quand il s'agit de recevoir un membre de la famille. D'après Jacqueline Lions, ce séjour de sa belle-mère Marie à Draguignan a duré presque quatre mois, en raison d'une importante fracture de la jambe qui nécessitait sa présence à proximité de l'hôpital. Après un court séjour dans l'établissement hospitalier, comme on le voit dans la lettre, Marie sera logée chez ses cousins et sa marraine. À cette occasion, et malgré son infirmité, elle aidera tant que possible aux travaux de la maison et contribuera également à l'alimentation du foyer par l'apport de denrées produites dans sa propre ferme.

deux dans une zone péri-cantonale. « Jeux de différences. », art. cit.

317 Chaix/Lions, D1.1/L38-39, 25/06/1934, II.XXIII

2.2.3.1 Migrations infra-communales pour les travaux périodiques

Durant sa jeunesse, François Maurin a beaucoup voyagé dans toute la région pour travailler avec son père négociant en salaisons. Les agriculteurs aussi se meuvent en permanence, selon plusieurs logiques. En pays de plaine, les cultivateurs ont à s'occuper de plusieurs parcelles qui peuvent être éloignées de plusieurs kilomètres malgré le fait qu'elles soient toutes sur le territoire d'une même commune. La prolifération des « cabanons », ces petits locaux en pierres sèches situés dans les parcelles agricoles, répond à ce besoin : on y entrepose de l'outillage, du foin pour les bêtes, on s'y restaure le midi, on y dort même parfois. Dans son roman *Colline*, Jean Giono décrit en ces mots la pénibilité de telles pérégrinations quotidiennes : « Gondran regarde l'aube neuve et prépare le carnier. Il va fouir son olivaie, là-bas, à la « Font de Garin » au fond des terres. C'est loin. C'est tout là-bas, derrière les trois collines couchées en travers du val et qui ne se dérangent pas, et qu'il faut contourner en leur passant sur le ventre ³¹⁸ ». Sa description poétique trouve un écho dans les écrits plus analytiques du folkloriste Fernand Benoît : « La concentration de l'habitat humain et l'éloignement de la culture entraînaient une perte de temps considérable pour le paysan obligé de franchir deux fois par jour, son *araire* ou sa houe sur l'épaule, la distance qui le séparait de son champ ³¹⁹ ».

À Vidauban, pour notre exemple de la bastide des Pommiers, la migration n'est pas quotidienne mais hebdomadaire, voire saisonnière. Le trajet entre la bastide et le village demande une demie-journée de marche. Une maison est possédée par la famille au village, où les enfants résident durant l'hiver sous la surveillance d'un cousin ou d'un voisin, pendant que les parents continuent de cultiver les terres retirées dans la colline. Nous n'avons pas de lettres pour attester de ce mouvement mais les témoignages des descendants de Louiset nous l'ont confirmé. Dans la famille Chaix, il existe une migration similaire bien que moins tranchée, plutôt hebdomadaire que saisonnière. Ayant plusieurs terres en fermage, le ménage se déplace au gré des opérations à effectuer sur chacune des parcelles :

« Nous avons partir mercredi matin et jusque samedi soir nous somme pas venu. Et cette semaine nous la passons ici parce que mon Père voulait laborer la vigne la semaine dernière. Il avait commencé de labourer le Bosquet, mais il se décourageait tellement sa se fesait mal. ³²⁰ »

Le futur époux de Marie Chaix, Auguste Lions, est pendant des années un ouvrier agricole polyvalent. À travers ses courriers se dessine une mobilité quotidienne non seulement dans la

318 Jean Giono, *Colline*, op. cit.

319 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 45.

320 Chaix/Lions, D4/L4-5, 30/01/1923, II.XXIV

commune, mais également étendue aux villages alentours. En avril, il aide parfois son cousin Louis à labourer ses terres, à Trans. En mai, il tond régulièrement des moutons pour plusieurs propriétaires d'Ampus, dans les quartiers de la Grange, du moulin Vieux. En juin, juillet et août, il se fait embaucher pour les foins dans diverses localités. De septembre à octobre, il part (au moins en 1923) travailler dans un domaine viticole près de Brignoles. Il mentionne régulièrement son emploi pour le ferrage des bêtes durant ces deux mois. En novembre, nous avons peu de mentions des travaux agricoles mais nous savons qu'une fois marié à Marie, en 1924, ils font les vendanges des raisins de table le 16 à Saint-Jeannet. En décembre, la seule mention d'une activité liée à la terre est celle du poudrage des vignes, sans lieu précis. Janvier et février le voient ramasser des olives, osciller entre Draguignan, Trans et Ampus. Février marque le moment où l'on tue le cochon : Auguste remonte ainsi généralement à Comps, au hameau de Praguillen où demeure sa mère. Cette dernière activité, mêlant une fois de plus travail agricole et moment de sociabilité familiale, nous permet d'introduire notre second point, les mouvements à visée sociabilisatrice.

2.2.3.2 *Se rendre visite*

De même que les déplacements ou la migration sont réguliers pour le travail, d'autres mouvements sont fréquents : ceux n'ayant pour unique but que de rendre visite à ses proches. Dans ces époques où l'automobile n'existait pas ou presque, les déplacements étaient plus longs mais les visites rendues n'en étaient pas pour autant moins nombreuses. C'est ainsi qu'Auguste Chaix nous indique qu'il parcourt parfois plusieurs fois par soir les trois kilomètres et demi qui séparent les Bousquets du village d'Ampus, presque chaque soir d'été, pour avoir une chance de s'entretenir avec Marie sans que ses parents ne soient au courant. Auguste avait tout de même un vélo pour aller travailler, cela lui permettait de se déplacer plus simplement. De même, du hameau de Praguillen à la ferme des Bousquets à Ampus, on compte vingt kilomètres à vol d'oiseau ; à pied, le trajet prend environ quatre heures de marche mais cela n'empêche pas Marie Lions de descendre régulièrement à Ampus, ni Auguste de monter à Praguillen. Leur mère fait également le trajet à de nombreuses reprises. Des dates de rassemblement sont l'occasion de mouvements généraux : Noël, abatage du cochon, Pâques, fêtes patronales, etc. La lettre suivante met en lumière la sociabilité foisonnante à l'occasion des fêtes de fin d'année :

*« Je viens ce soir causer un instant avec vous autres. Et vous souhaiter des bonnes fêtes de l'an, que l'année 1926 soit pour vous autres remplie de bonheur et prospérité dans tous vos désirs. Mon frère Léon me prie de vous dire qu'ils descendront avec Paul, passez les fêtes parmi vous autres, car il y a longtemps qu'ils parlent allez vous voir
Bien cher sœur, frère, et Lionel. (...) Notre avons parmi nous ce soir Albert qui est venu nous*

voir mais que pour un jour celement. Ma chère Marie j'espère que vous aurez passer de bonnes fêtes de la Noël. Quand a nous autres aussi nous sommes allaient à Comps, a la mèsse. Il était venu Joséphine et Fernand a Comps. Et voila que l'après midi nous sommes allaient avec Melanie Paul et moi, avec eux passer les fêtes a Parisse. Ils vont tous bien et vous envoient leurs bonnes amitiés. Ainssi que grand-mère et grand-père de Comps. ³²¹»

Deux frères d'Auguste Lions descendent de Praguillen passer la nouvelle année avec le couple et Lionel, sur lequel nous n'avons aucune autre information. Pour la messe de Noël, Marie Lions et sa famille se sont rendues au village de Comps. Sept kilomètres séparent le hameau de Praguillen et le village, équivalent à environ une heure et demie de marche. Elle y a retrouvé des amis et ils ont passé le jour de la Noël tous les cinq, les grands parents Lions s'étant joint à eux.

Qu'on nous permette ici d'émettre une supposition : la fameuse « sociabilité méridionale » à laquelle l'œuvre de Maurice Agulhon a donné ses lettres de noblesse – cette propension des Provençaux à se réunir en associations, cercles, chambrées, confréries, à multiplier les occasions de rassemblement exo-familiaux, à privilégier la fréquentation de l'espace public à celle de leur domicile – ne se manifesterait-elle pas également dans ces comportements, poussant chaque individu à rechercher la présence de ses semblables au quotidien, même si pour cela il doit parcourir des kilomètres à pied ?

2.2.4 Ceux hors de la maison

Pour compléter ce portrait de la famille provençale que nous avons esquissé à partir du discours que les femmes de cette société, majoritairement, produisent à travers les correspondances, il nous reste à évoquer quelques aspects. Tout d'abord, si nous avons mentionné la cohabitation inter-générationnelle, nous nous sommes focalisés sur les implications qu'elle avait sur la relation parents-enfants, omettant celle entre grands-parents et petits-enfants qu'elle induit forcément. L'évocation de la figure des grands-parents nous permettra d'aborder celle des parrains et marraines : souvent, les deux statuts se confondent en une seule et même personne. Enfin, nous aborderons la question des rapports avec la belle famille, qui sied admirablement à la suite des deux précédentes situations mentionnées, puisque par beaucoup d'aspects le lien d'alliance tend à être calqué sur le lien régissant les rapports au sein de la parenté consanguine, au point que nous pourrions presque le comparer à la relation issue de l'adoption.

321 Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925, II.XXV

2.2.4.1 Grands parents, parrainage, belle-famille : une parenté spirituelle ?

Plusieurs générations cohabitent donc souvent sous un même toit. Cette extension verticale de la famille se fait au gré du rythme des existences. Sur un plan horizontal, la prégnance du lien familial est également très forte, étendue même au-delà des premiers degrés de consanguinité. Au carrefour de ces deux formes d'attachement familial se situe la figure des grands-parents. L'ambiguïté de leur statut réside dans le fait qu'en Provence, nous dit-on, les grands-parents se confondent souvent avec les parrains et marraines³²². Nous n'avons pas nous-même observé ce cas dans les lettres récoltées, mais ce fait est attesté dans toute la littérature sur le sujet. Par ailleurs, les grands-parents donnent souvent leur prénom à leurs petits-enfants³²³. Dans notre corpus, nous avons par exemple le cas de Félix Lions portant le prénom de ses deux grands mères, qui se nommaient toutes les deux Félicie. Il existe de fait une relation particulière entre les grands-parents et leurs petits-enfants : les premiers ont souvent la charge de la garde des seconds durant la petite enfance, surtout s'ils sont présents au domicile. Ils prennent une part importante dans l'éducation des enfants et s'ils sont éloignés, échangent des courriers avec eux pour assurer ce rôle à *minima*.

2.2.4.1.1 Le rôle des grands-parents

« *Le Muy*

Mon chers petit Félix

Nous a vons resu ta gentil photo et tes bons souhait a vec plaisirs en échanges dès notre que lannée 39 sois pour vous tous prospèritais et bonne surtout chers Félix je jouin une petite étrainne a ma carte ta mémé a toi Félicie

M. Cher Auguste et Marie nous avons les sous des blache de 2 san on ne vos voi pas a foire de Draguignan ta chair di venir pour le 10 fevrier con puiçe se voir resevés nous notre bonne année et bon souhait de vos parents F et A³²⁴ »

Nous avons mentionné dans notre premier chapitre que l'on confiait souvent aux enfants le soin de rédiger les courriers stéréotypés présentant les vœux de nouvelle année. Parmi ceux-ci, les

322 Claude Seignolle signale cette règle de répartition du parrainage, notamment pour Saint-Rémy-de-Provence : s'il s'agit d'un garçon, le père du côté paternel est parrain du premier enfant, le père du côté maternel du deuxième, puis un frère, ou un cousin. Si c'est une fille, on inverse les ordres entre les grands-parents, le grand-père maternel devient parrain de l'aînée. La règle s'applique de la même manière pour les grands-mères (parallèlement au sexe de l'enfant) ; de la sorte, la mère du côté maternel sera marraine de l'aîné, la mère du côté paternel d'une aînée, et ainsi de suite. Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 41.

323 Alain Collomp, « Le nom gardé », art. cit.

324 Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939, II.XXVI

cartes envoyées au couple de grands-parents qui ne résident pas dans la maison sont certainement les plus nombreuses. Cette réponse de Félicie, la mère d'Auguste Lions, à Félix son petit-fils, manifeste à travers le langage employé l'affection qu'il existe entre grands-parents et petits-enfants.

Claude Lévi-Strauss avait laissé entrevoir l'idée de roulement qui existe entre les générations : les plus jeunes précipitant les plus vieilles dans leurs états successifs de parents, grands-parents, jusqu'au décès³²⁵; Yvonne Verdier en a décrit le plus finement possible les mécanismes. La relation entre grands-parents et petits-enfants est particulière du fait qu'il existe une équivalence symbolique entre les deux statuts. La transmission des prénoms des premiers aux seconds serait dans cette optique une façon « d'offrir les petits-enfants aux grands-parents, de les leur consacrer, mais en même temps façon de les identifier les uns aux autres³²⁶» de sorte que « les générations ne se succèdent pas, ne se posent pas les unes par-dessus les autres, mais elles s'alternent, décrivant un mouvement périodique, une valse à trois temps dont le dernier temps fait revenir au premier³²⁷ ». À Minot, en Bourgogne – terrain d'Yvonne Verdier - les grands-parents mènent les enfants au pré-les-vaches, où ils leur transmettent les savoirs naturalistes populaires, les savoirs topographiques locaux, auxquels se superposent les savoirs sociologiques (quel champ appartient à quelle famille, par exemple). Il n'y a pas de vaches, ou très peu, dans le Var, mis à part des bêtes de trait. Nous n'y trouvons pas d'élevage laitier : ce rapprochement entre les anciens et les plus jeunes, cette transmission des savoirs, peut se faire en partie autour de la garde des moutons.

Rose Salle, née au début du XX^{ème} siècle à Carcès, dans l'ouest de la plaine des Maures, affirmait à l'ethnologue Jean-Luc Domenge³²⁸ que c'était sa grand-mère paternelle qui montrait le plus d'insistance à ce que tous respectassent les canons de la religiosité populaire, notamment les prières du soir. Après les mères, c'était effectivement les grand-mères qui devenaient gardiennes de la spiritualité. Dans les églises, comme à Saint-André, l'autel de la vierge met en scène une image de la société locale : on y trouve un tableau de Sainte-Anne ayant donné la vie à Marie, un autre de la nativité, puis un médaillon surmontant le premier tableau où Marie, devenue femme d'âge mûr, porte son fils descendant de la croix. C'est en somme les trois générations qui peuplent généralement les maison du lieu qui sont représentées dans ce qui, nous le verrons ci-dessous,

325 Claude Lévi-Strauss, *Le Père Noël supplicié*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, 56 p.

326 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 322

327 Ibidem.

328 Jean-Luc Domenge a déposé aux archives départementales du Var des enregistrements de dizaines heures d'entretiens avec Rose Salle, véritable mémoire locale. Ceux-ci sont accessibles sur internet : <https://memoire-orale.var.fr/campagnes/detail_campagne.php?campagne=15>.

représente une véritable maison des femmes³²⁹.

Des grands-parents, on tient souvent la langue : le patois, une fois que l'école républicaine française a été généralisée, est entre autres transmis par leur intermédiaire. Gardés par les aïeux, les enfants en retirent une maîtrise de la langue locale. La métaphore du livre employée par Henri Michel³³⁰ est parlante, bien que la transmission du savoir des grands-parents ne soit pas écrite. Elle n'est d'ailleurs pas systématiquement orale non plus : c'est souvent l'observation, la vision répétée de leurs gestes affûtés par les années d'habitude, qui est le médium privilégié de ce passage de flambeau. En effet, bien qu'âgés, les anciens continuaient d'être productifs : s'ils cessaient de faire les travaux les plus durs, ils continuaient d'effectuer les tâches les plus répétitives. En hiver, ils écosaient les amandes tout le jour, avant d'être rejoints par le reste de la famille qui s'adonnaient également à la tâche pendant les veillées³³¹. Les grands-mères sont souvent celles qui transmettent les premiers savoirs techniques concernant le tricot, durant la journée à la maison ou dans le cas où elles gardent les bêtes au pré, ou le soir durant la veillée. Elles savent également démêler les mailles du réseau de parenté : sur des petits cahiers, la mémoire faiblissant, elles notent les mariages, les naissances, les décès. Elles sont donc aussi dépositaires d'une mémoire généalogique qu'elles transmettent à leurs petits-enfants.

Ce sont rarement les grands-mères qui continuent de faire la cuisine. Leur rôle se cantonne au besoin au tison, à l'entretien du feu du foyer, auprès duquel elles restent tout au long de la journée. Yvonne Verdier a décelé un lien entre la perte de cette fonction nourricière, tout comme la perte de leur pouvoir de génération, et l'image fréquente des vieilles femmes devenues sorcières, parfois même ogresses : « en un retournement à l'image de leur « retour d'âge », de productrices d'enfants, elles deviennent consommatrices ; privées de « cuisiner » en leur sein les enfants, elles les cuisinent au four ou à la casserole, et les consomment sur leur table ». L'identification qu'il existe entre grands-parents et petits-enfants dans la structure ternaire des générations prend dans cette représentation un caractère paroxystique. Dans un retournement symbolique, la grand-mère qui n'est plus nourricière ni procréatrice en devient anthropophage. Elle empêche les enfants d'accéder au statut d'adultes, car le glissement d'un état à un autre de cette génération entraîne automatiquement le passage des autres dans un nouveau statut - or ce schéma implique que la vieille femme soit précipitée vers la mort par ses petits-enfants devenus adultes. « Les saisons de la vie tournent et les places aussi, jusqu'à inverser les positions initiales comme s'inverse le vœu de donner

329 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 329.

330 Voir supra, p. 94.

331 Thomas K. Schippers, *Temps vécus, temps perçus*, op. cit., p. 59.

la vie en vœu de mort³³²». Peut-être est-ce là l'explication de la confession qu'à faite une dame du village, réputée voyante, à Jacqueline après la mort de son époux : « Félix c'est sa grand-mère qui est venu le chercher ». Dans la mort, ces deux générations se trouvent finalement réunies. Dans la liturgie chrétienne, saint Paul dresse déjà une équivalence entre le rite du baptême et celui des funérailles³³³. Cette conception de l'existence comme un cycle, d'une équivalence négative entre enfance et vieillesse, naissance et mort, est certainement très ancienne. Agnès Fine en venait déjà à cette conclusion : si l'on nomme parrains et marraines les grands-parents, c'est peut-être avant tout pour conjurer cette conception de grands-parents « hanteurs », revenants³³⁴. Le rôle protecteur, intercesseur des parrains et marraines se comprend donc parfaitement dans cette perspective.

2.2.4.1.2 Le parrain, la marraine

Le rôle de la marraine et du parrain est en effet principalement un rôle de protection, d'intercession. En Provence, ce rôle protecteur est affirmé dès la première rencontre avec l'enfant. Le rite suivant a été attesté par une multitude d'auteurs ; voici la version qu'en a donné Van Gennep dans un chapitre consacré aux relevailles. Après le baptême se déroule une réunion en l'absence des hommes au domicile de la mère. La marraine donne les présents : un pain, un œuf, un grain de sel, un paquet d'allumettes : « *Si egues buon coumo lou pan ; plen coum'un uou: sagi coumo la saou : et lou baston de vieillesse de teis parens*³³⁵ ». Claude Seignolle, lui, ne parle pas de la marraine, mais de la première voisine³³⁶ ; quant à Pierre Rollet, il confirme le rôle de la marraine dans cette offrande³³⁷. Frédéric Mistral, pour sa part, utilise les termes « d'amies et parentes ³³⁸».

Traditionnellement, le jour de la Saint Joseph, on « donne les pieds » aux jeunes garçons en le chaussant pour la première fois. La marraine joue une fois de plus, à l'entrée dans le monde, un rôle de guide : « triomphalement, ma mère m'apporta à l'église de Maillane : et sur l'autel du saint, en me tenant par les lisières, pendant que ma marraine me chantait : *Avène, avène, avène* (Viens, viens, viens), on me fit faire mes premiers pas. ³³⁹». C'est aussi ce rôle de guide qui s'exprime dans l'admiration de la jeune Marie Chaix lorsqu'elle parle des occupations que lui donne son parrain :

332 Lucie Desideri, « Alphabets initiatiques », art. cit.

333 Arnold Van Gennep, *Le folklore français, T. 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval, carême et de Pâques*, Robert Laffont, 1999., p. 123.

334 Agnès Fine, *Parrains, marraines*, op. cit.

335 Arnold Van Gennep, *Le folklore français, T. 1*, op. cit., p. 115

336 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 36

337 Pierre Rollet, *La vie quotidienne en Provence au temps de Mistral*, Paris, Hachette, impr. 1979, 1979, 254 p., p.211

338 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 11

339 Ibid., p. 12

*« Ici ce nest pas comme Ampus, tous les soirs nous avons la musique, le phono, et quelques fois le bal, Si vous voyez mon Parrain les belles promesse quil me fais Il veut Dimanche allé promené au bord de mer a St raphael est la semaine prochaine que si javait patience nous irions a puget sur agent
Mais moi je leur ait dit que je le remercie dallé promené ³⁴⁰»*

Dans le cas où le parrain et la marraine ne sont pas les grands-parents, on confère parfois ce rôle aux frères et sœurs aînés de l'enfant, confirmant ainsi la fonction médiatrice entre les générations qui est attribuée au statut. La lettre suivante illustre les représentations que l'on peut se faire du parrainage, ainsi que l'ambiguïté générationnelle qui est en jeu:

« Je te remercie de tes bons souhaits, et suis heureuse que tu pense quelques fois à moi c'est gentil de te part et j'en suis touchée, car tu sais que je t'aime beaucoup comme si tu était ma petite, je te recommande surtout d'être toujours gentille et obéissante à ton père, prend les conseils d'une grande sœur, car sais tu tu reconnaitra plus tard, que les conseils des parents ont doit toujours les suivre car ils y voit plus loin que nous : tu est encore jeune, donc sois gentille et honnette que personne et rien à dire c'est bien beau, moi vois tu avec tout je ne regrette pas de les avoir écouté ; donc ne te presse pas tu pourrait faire mieux que cela ; ne me garde pas rancune des conseils que je te donne ³⁴¹»

Julia, la marraine de Marie Chaix, habite le golfe de Saint-Tropez. Elle considère Marie comme sa « petite », mais lui donne néanmoins les conseils « d'une grande sœur » ; elle lui recommande de suivre les conseils de ses aînés, ses parents, car « ils y voit plus loin que nous ». La marraine joue ici un rôle de confesseur, d'intercesseur entre les générations. « Le personnage de la tante-marraine joue ainsi très souvent un rôle tutélaire auprès des jeunes filles adolescentes³⁴² ». Enfin, il est évident que ce n'est pas toujours dans la famille que l'on choisit le parrain, la marraine. La règle veut que l'on prenne les grands-parents, puis ses frères et sœurs, enfin les aînés de la fratrie ; mais dans le cas où les enfants sont nombreux, le stock d'affins peut n'être pas suffisant et l'on choisira ainsi des amis ou des personnes importantes, manière d'intégrer dans la parenté des personnes que l'on estime. Il existe une autre forme d'intégration qui s'apparente à celle-ci, celle de la femme dans sa belle-famille. Plus qu'élective, il s'agit ici d'une relation d'alliance, mais nous allons voir que l'affinité joue un rôle non négligeable dans l'intégration de la nouvelle venue, dont le nouveau statut prend pour modèle la relation de consanguinité.

340 Chaix/Lions, D4/L1-2-3, 23/08/1924, II.XXVII

341 Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923, II.XXVIII

342 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 197

2.2.5 Intégrer la maison : les femmes et leur belle-famille

Nous avons évoqué plus tôt l'abandon total de sa lignée par la femme qui se marie³⁴³. En retour, cela suppose évidemment une intégration poussée à celle de son époux. Si les femmes sont maîtresses en leur royaume, la maison, il est inimaginable qu'elles n'y jouissent que d'un statut subalterne d'étrangère. Nous avons mentionné l'abandon du nom, voire l'adoption du surnom en remplacement de son propre prénom. La société, en somme, réassigne totalement l'appartenance des femmes une fois qu'elles se marient. Nous avons essayé jusqu'ici de montrer à quel point la membrane entre ce qui est compris sous l'appellation de « famille » et ce qui ne l'est pas était poreuse une fois franchies les portes du logis. Ainsi, dans la belle-famille qui reçoit une femme, les marques d'attachement avec la nouvelle venue sont nombreuses : elle semble considérée comme une parente consanguine. Cela se traduit notamment par l'emploi des termes qualifiant l'affinité plutôt que l'alliance pour s'adresser à elle :

« Pax christi 3 Janvier 9h30

Mes bien chers François Mia

Que c'est gentil ! Hier 2 Janvier vs m'écrivez, vous étiez avec moi déjà ce soir j'ai votre lettre et me voilà un moment avec vous. Vos chères nouvelles m'ont bien fait plaisir merci. Je remercie le bon Dieu que vos santés soient assez bonnes que votre travail marche et que vous soyez contents. Oh vous pouvez le croire que je prie pour vous, je ne pourrais vous dire combien de fois par jour je demande à notre cher Père de vous bénir. À l'instant même, avant de me mettre à écrire, je viens de penser à notre petite chapelle et j'ai dit à Jésus ce que je lui dis ts les soirs: je vous confie notre frère. Notre sœur. Notre Maison³⁴⁴»

Marie-Thérèse, la plus jeune sœur de François Maurin, est religieuse au couvent des Carmélites de Marseille. Elle est, selon toute logique, en charge du salut des membres de la famille, auxquels elle adjoint sa belle-sœur Maria, qu'elle inclut à la fois dans la parenté et la maison.

Paresse, le 3 janvier 1923

Bien cher frère et chère sœur

Merci beaucoup de vos bons vœux qui nous ont fait grand plaisir. Nous vous adressons à notre tour avec nos bons souhaits pour le nouvel an nos vœux sincères de bonheur et de santé que nous formons pour vous tous.

Que faites vous. je vous souhaite de grand cœur une excellente santé et vous adresse avec nos bonnes amitiés nos tendres et affectueuses caresses.

Nos parents vous envoient le bonjour. Ne nous oubliez pas auprès de votre papa et gardez pour

343 Voir Supra, Chapitre 2.2.5

344 Maurin 213-214-215, 03/01/1951, II.XXIX

vous deux nos bonnes caresses

F. J. Fabre³⁴⁵

Ici c'est une sœur d'Auguste Lions qui écrit. On voit qu'elle aussi emploie indifféremment les termes d'adresse normalement réservés aux affins, qu'elle écrive à des parents consanguins ou à des alliés. Elle parle de « votre papa » pour mentionner Auguste Chaix, le père de Marie mais surtout le beau-père d'Auguste Lions. Dans la lettre suivante, cinq ans plus tard, une autre sœur d'Auguste, Marie, l'amie d'enfance de Marie Chaix, adresse ses vœux pour la nouvelle année au couple. Elle parle cette fois-ci de l'« oncle Chaix » pour qualifier le père de Marie.

Bien chers vous tous

Je viens a l'occaton du nouvel an, vous souhaiter une bonne année. Au nom de toute la famille. Prosperité et bonheur dans tous vos désirs. Et que l'année 1928 vous garde une bonne santé a vous tous et que notre petit Felix grandisse bien et soit toujours bien sage. Je me languis tellement de le voir que peut-être pour le jour de l'an je descendré un peu vous voir a Ampus ou au Bousquet enfin ou vous serez. Recevez les meilleures amitiés de nous tous et gardez de votre sœur et Marraine les grosses caresses ainsi qu'a l'oncle Chaix

Je vous quitte dans l'attente je pense de vous voir bientôt

Caresses

Lions Marie

Il est mort hier a 2 heures de l'après-midi Mme Perrimond la belle-mère de Louis³⁴⁶

Nous remarquerons qu'elle parle également de leur enfant en employant « notre » plutôt que « votre » : elle est la marraine de celui-ci, et nous l'avons indiqué ci-dessus, le lien entre filleul et parrain/marraine s'apparentant à de la « parenté spirituelle ³⁴⁷», nous pouvons considérer le lien établi entre les deux parties comme similaire à celui régissant la relation adoptive. À cela s'ajoute un autre phénomène : nous remarquerons également en Provence une certaine tendance à l'indistinction entre les adelphees et les cousins germains. Partant, pour les parents qui souvent s'occupent de tous les enfants à la fois, existe à un certain degré une tendance similaire à la « socialisation » des enfants. À plus grande échelle - celle du quartier, du hameau, du village - nous pouvons observer une tendance générale à l'élargissement de l'emploi des termes de parenté, tant l'interconnaissance est de mise. C'est peut-être ce mécanisme qui était à l'œuvre dans des cas où des adultes résidant dans la maison étaient nommés tantes ou oncles ; ou encore dans les cercles, ces maisons des hommes, où tous les aînés étaient appelés *uncles*. C'est enfin la raison pour laquelle le

345 Chaix/Lions D2/L39-41 03/01/23, II.XXX

346 Chaix/Lions, D1.1/L42, II.XXXI

347 Suivant l'expression employée par Agnès Fine dans son ouvrage *Parrains, marraines, la parenté spirituelle*, op. cit.

village peut parler de « sa » jeunesse pour désigner l'ensemble des jeunes non-mariés.

Cependant, à l'échelle familiale plus réduite, l'extension de l'intégration n'englobe pas l'ensemble de la lignée : ces désignations semblent surtout concerner la belle-famille « proche », celle avec laquelle l'affin exilé cohabite. Dans la lettre envoyée par Marie Lions à son frère Auguste, c'est un frère qui est parti dans une autre maison qui est mis en scène ; le *cap d'oustau* - le chef de famille, de la maison, étant considéré comme le père des habitants de celle-ci, Marie Lions est autorisée à parler de « l'oncle Chaix » pour désigner le beau-père de son frère. Si nous poussons la logique classificatrice jusqu'au bout, celle-ci n'implique-t-elle pas que les deux époux soient, à un certain degré tout au moins, considérés comme frères et sœurs ?

Ces trois correspondances montrent que c'est autant, semble-t-il, un mécanisme d'agrégation à la sororité ou à la fraternité - au complexe adelphique - qu'à la chaîne de filiation, qui est en jeu dans la venue d'un nouvel entrant au foyer, car l'utilisation des termes désignant des consanguins pour nommer des alliés subsiste dans le cas où le ménage n'est pas trans-générationnel. Le nouvel entrant dans la maison est ainsi amené à remplir les mêmes devoirs que ses beaux-frères et belles-sœurs vis-à-vis du reste de la parentèle. Claude Seignolle mentionne par exemple ce fait à Brignoles :

« Quand l'un des deux époux est en grand deuil (perte de père, mère, frère, sœur, cousin, cousine) « on se lève le deuil » le jour du mariage. Le lendemain la mariée, ou le marié, prend le deuil de la famille dans laquelle, il ou elle vient d'entrer³⁴⁸ »

On remarque par ailleurs que la sexuation de l'entrant ne joue pas de rôle dans cette pratique. De même, si la sœur d'Auguste Lions parle de « votre père » pour mentionner son beau-père, pourquoi dire que le changement de lignée ne concerne que les femmes ? Dans une correspondance pour son fils Émile, Félicie évoque « Paul de Thérèse [qui] a eu la Rougeole³⁴⁹ » ; elle désigne ainsi l'enfant par son affiliation à sa mère plus qu'à son père. Cela voudrait-il dire que le lignage aussi pourrait souffrir d'entorses, que l'ancêtre définissant la lignée peut aussi bien être une femme qu'un homme ? Dans cette optique, ne serait-ce pas plutôt le changement de domicile qui déterminerait l'appartenance à la lignée ?

Un autre fait folklorique également rapporté par Claude Seignolle semble infirmer cette supposition et confirmer que le changement de lignage concerne davantage la femme que l'homme, tout comme la règle concernant l'habitation est généralement virilocale plus qu'uxorilocale. À Fours, dans les Basses-Alpes, existe une pierre des épousées, comme on en trouve à de nombreux

348 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 172

349 Chaix/Lions, D1/L21-22-23, 14/04/1914, II.XXXII

endroits en France. Le jour des noces, le plus proche parent de la mariée l’emmène vers cette pierre et l’assoit dessus. Il n’est pas indiqué par l’auteur quel est « le plus proche parent », mais nous supposons que c’est son frère, si elle en a un. Les membres des deux familles défilent pour embrasser la jeune fille et chacun lui place un anneau au doigt.

« À peine le dernier anneau est-il placé qu’il se livre un simulacre de combat entre les habitants du hameau de l’épousée et ceux du hameau de l’époux : cette lutte honorable est un témoignage de l’estime publique et il faut pour le mériter une conduite exempte de reproche. La paix étant rétablie, les deux partis se réunissent et on s’achemine vers la maison de l’époux.³⁵⁰ »

Ces faits rappellent à l’ethnologue un ensemble de rites analogues mentionnés à différentes époques tout autour de la Méditerranée. C’est surtout la séquence de l’affrontement entre les deux parentèles que nous retiendrons ici comme significative pour la problématique qui nous intéresse, la question du déplacement et du changement de lignée. Ce passage renvoie aux simulations de rapt que l’on retrouve attestées dans nombre d’endroits tout autour du bassin méditerranéen³⁵¹. Notons pour le moment le fait que ce n’est pas ici les jeunes filles de la classe d’âge de la mariée, ni toutes les femmes de sa parentèle ou de son village, mais l’intégralité des habitants du hameau sans distinction de sexe qui affronte l’intégralité des habitants du lieu où vit le marié. Nous regrettons ici qu’il n’y ait pas d’avantage de précisions sur le rite, que l’auteur ne nous parle ici que « d’habitants du hameau » sans plus de détails ; mais, comme nous l’avons mentionné ci-dessus, le peuplement d’un hameau est souvent le fait d’une parentèle élargie, au point que certains d’entre eux prennent le patronyme de leurs habitants. Comme nous le disait par exemple Jacqueline Lions à propos du hameau de Saint-Laurent à Bargème, « on y trouve que des Giraud ».

Si l’on suit l’interprétation de Van Gennep³⁵², la composition des belligérants prenant part à la rixe montre qu’il s’agit ici d’un rite de séparation d’avec les siens précédant l’agrégation au nouveau groupe d’affins, et non un rite de séparation sexuelle ou d’avec la classe d’âge. Ceci illustre bien le changement de statut de la femme, qui passe ainsi d’un lignage à un autre ; la règle de virilocalité ou d’uxorilocalité n’est pas en jeu ici, c’est bien au niveau du féminin que le changement opère et ce même si l’homme vient à changer de domicile pour venir habiter celui de sa femme, ou plutôt celui des parents de sa femme. Comme l’affirme Alain Collomp, la transaction

350 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 174

351 Voir infra, chapitre 3.2.2.3

352 Arnold Van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement, de la naissance, de l’enfance, de la puberté, de l’initiation, de l’ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Emile Nourry, 1909, ii+288 p., p. 131

entre communautés porte à la fois sur la « circulation réciproque des dots, des sangs, et des femmes³⁵³» mais la circulation des femmes n'est qu'idéalement littérale, physique : parler d'échange des femmes serait peut-être plus pertinent. Même si elle reste dans sa maison, la femme change de lignage et intègre celui de son mari.

La rixe rituelle que nous avons décrite ci-dessus intervient d'ailleurs tardivement dans le processus de changement de statut de la femme. L'intégration de celle-ci à son nouveau lignage débute dès l'annonce du mariage, voire avant, mais nous n'en avons pas la preuve formelle. Dans la correspondance de François Maurin, les lettres écrites par les affins en réaction à la réception du faire-part annonçant l'union ont été conservées. Son cousin, qui n'a encore jamais vu Maria, l'épouse de François, en parle déjà comme d'une « cousine » :

« Bien cher François

Ta bonne lettre nous a causé bien du plaisir et nous sommes contents de te savoir heureux auprès de notre chère cousine. Nous aurions bien voulu faire sa connaissance ces fêtes passées mais les parents à Trigance et de Comps devaient languir de la voir aussi et de connaître de vive voix les impressions de son ménage et de la résidence à Nice et le temps leur aura paru bien court ³⁵⁴».

Cela ne fait pas exception : nous avons vu que les sœurs de François considéraient Maria comme l'une des leurs, que la sœur d'Auguste Lions utilisait le champ lexical de l'adelphisme pour évoquer Marie Chaix. Si la belle famille n'est pas entièrement intégrée à la lignée, la nouvelle femme, belle-sœur, tante ou cousine par alliance, est en revanche intégrée dans le réseau d'affinité à tous les niveaux de parenté. À l'annonce du mariage, les neveux de François lui écrivent ainsi leur impatience de rencontrer leur nouvelle tante :

« Cher tonton François

C 'est avec plaisir que nous avons reçus les quelques lignes que tu nous avais écrites pour nous annoncer ton prochain mariage ; nous sommes très contents et nous te souhaitons tous beaucoup de joies et de bonheur nous espérons que tu viendras nous rendre visite comme lon fait tonton Gabriel et Tante Marie pour nous faire connaître notre future tante.

J'ajoute quelques lignes à la lettre de Georges. Nous avons reçu cette nouvelle avec plaisir. Je t'envoie mes meilleurs vœux de bonheur ainsi qu'à notre nouvelle tante j'espère bien avoir le plaisir de votre visite. Je t'envoie aussi mes meilleures caresses et surtout ne m'oublie pas auprès de notre nouvelle tante. ³⁵⁵»

353 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 126

354 Maurin, 87, II.XXXIII

355 Maurin, 52-53, II.XXXIV

Dans le cas de Maria, comme dans celui de Marie Chaix, l'intégration d'autant plus simple et évidente que l'interconnaissance précède l'alliance, la fréquentation de la femme avec sa belle-famille étant souvent bien antérieure au mariage. Nous observons dans notre corpus comment Marie Lions et Marie Chaix sont en contact permanent, s'écrivent, font partie du même groupe d'amies, avant même que Marie Chaix ne commence à fréquenter Auguste, le frère de Marie Lions. Une fois le mariage prononcé, la fréquentation se poursuit, s'accroît même, surtout si les sœurs de l'époux sont toujours résidentes du même village. Durant la Seconde Guerre mondiale, chez les Maurin, la cohabitation est d'ailleurs de mise :

« Annette viens gratter a la porte. Elle fait soufre (?) avec son doit. Elle te trouve drôle, en lui disant de Tonton elle se tourne de tout coté en disant oh oh. Jeanne t'envoie ses caresses. Ma mère va bien. Ne te fais pas soucis de nous je fais pour le mieux ³⁵⁶»

François est absent au moment où Maria écrit ; cette dernière gère l'épicerie de sa belle-famille selon ses moyens, les restrictions dues au conflit limitant grandement son activité. Sa mère vit avec elle et François depuis quelques années. Dans leurs courriers, toutes les sœurs de François l'appellent « maman Pascal ». Pendant la durée de la guerre, Jeanne, la sœur de François, passe de longs moments avec elles dans la maison familiale.

Ce prologue était nécessaire à ce stade de notre étude pour présenter en profondeur la culture provençale à travers l'une de ses institutions les plus centrales, la famille. Le lecteur aura relevé que les paroles féminines ont été nos guides tout au long de cette section. Si les femmes donnent biologiquement naissance aux membres de la famille, sociologiquement elles dessinent les contours des groupements familiaux par leurs paroles et leurs écrits. Nous avons vu au début de ce chapitre que la parole féminine avait historiquement subi un certain retranchement dans la sphère privée. Pourtant, le cadre familial n'est pas l'unique lieu d'expression des femmes, loin de là. Si les femmes « font et défont les maisons », nous allons maintenant nous demander ce qu'elles font - et défont - au sein de groupes d'appartenance plus étendus, comme les cercles amicaux ou encore le hameau, le village.

2.3 La sociabilisation extra-familiale

« Eco e fremo

« Echo et femme

Lou secret li peno »

Gardent le secret avec peine »³⁵⁷

356 Maurin, 64-65-66, II.XXXV

357 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, op. cit., p.26

Cette fonction de liant que comporte la parole féminine se retrouve également dans la communauté plus large qu'est le village, ou même, à plus large échelle, le « pays », l'espace social où l'interconnaissance est de mise. L'économie des informations sur les habitants du village est primordiale : on se renseigne sur les mœurs des uns et des autres, on cherche à savoir qui s'écartere de la coutume et qui la respecte. L'utilité d'un tel maillage de l'information interpersonnelle est évidente dans le cadre villageois. Le marché matrimonial étant souvent restreint au « pays », au canton. Dans ces limites, la rumeur est un équivalent du renseignement économique moderne, puisque le mariage, dans le cadre paysan, est aussi bien objet de reproduction biologique que de reproduction de la force de travail, tant est grande l'indistinction entre membres de la famille et membres de l'entreprise agricole. Au sein du village, les paroles féminines ponctuent les événements, les commentent. Par là même, elles classent les individus qui en sont les acteurs, les familles auxquelles ils appartiennent, selon des critères qu'elles ont collectivement établis et qui, s'ils ne sont pas dicibles, sont connus de toutes et tous.

2.3.1 Le village

Jacqueline nous racontait que dans sa jeunesse à Bargème, tous les habitants du hameau de Saint-Laurent se réunissaient vers treize heures pour prendre leur pause déjeuner ensemble. Chacun « disait la sienne », on galéjait évidemment, on parlait du travail, de la météo. Au sein du hameau, de taille extrêmement réduite, tout le monde se connaissait. Cette interconnaissance se doublait de l'entrecroisement des réseaux de parenté : si tout le monde n'était pas tout à fait cousin, chacun savait situer les autres dans sa parentèle³⁵⁸. Les surnoms, dont chaque membre de la communauté ou presque était porteur, étaient donnés collectivement, et connus de tous. Plus de quatre-vingt ans plus tard, Jacqueline se souvient encore de ce vieil homme acariâtre qui n'était pas du coin, « le *roumiaile*, celui qui ruminait son manger » et travaillait avec des gens du hameau. Au sein du village, ce sont les mêmes pratiques auxquelles on assiste, soutenues par les mêmes présupposés. Là aussi les réunions avaient pour but l'échange d'informations sur le terroir, sur la pratique agricole, mais aussi sur les personnes qui l'habitaient et le travaillaient. Dans les deux configurations, hameau et village, ces moments étaient prolongés par les nombreuses festivités telles que les banquets ou les bals, qui réunissaient la communauté ; mais aussi à chaque occasion de rassemblement, quotidiennement au cercle, hebdomadairement au marché, annuellement dans les foires. En somme chaque moment qui n'est pas travaillé est prétexte à ce type d'échange. Pour les

358 « dans le canton de Comps, les habitants savent situer chacun dans sa parenté de manière précise et on y affirme volontiers que «dans le canton, on se connaît tous, on est tous un peu parents » » Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, « Jeux de différences », art. cit.

jeunes filles, ces rassemblements publics constituent des occasions privilégiées pour paraître, pour sortir de chez elles. C'est par exemple à l'occasion de la foire annuelle de Vidauban que les parents d'Henri Michel se sont rencontrés : sa mère, *Gavote*, venait aider une tante qui y vendait des tissus. À force de fréquentation, elle a fini par se marier avec Stanislas, un jeune fils d'agriculteur Vidaubannais. Dans ses souvenirs d'enfance, Lucien Duc décrit une scène illustrant la manière dont chaque instant du quotidien est plus ou moins détourné de sa fonction primaire pour devenir outil de sociabilisation, lubrifiant de la « sociabilité méridionale ». Durant sa jeunesse, avec ses amis, il se presse à la sortie des vêpres pour venir voir défiler les jeunes filles de la ville : « c'est, en effet, pour les Dracénois, un véritable spectacle que celui-là, et tous les désœuvrés y courent, les premiers arrivés envahissant la terrasse du Café du Var pour être aux premières loges. Les Dracénoises en ont pris bravement leur parti et posent en conséquence : elles vont à l'église comme les soldats vont à la parade³⁵⁹ ». Bien que ce récit ait pu être exagéré, les jeunes filles, recluses entre leur maison, l'école et l'église, profitaient des moments de sortie pour s'amuser, parader devant les garçons, découvrir le monde environnant. Nous allons maintenant voir comment la lettre a pu être vecteur des abondants commentaires que les femmes échangeaient au sujet de chaque sortie.

2.3.1.1 La foire, le marché

Les foires et les marchés constituent l'un de ces moments privilégiés de rassemblement. Celles-ci parsèment épisodiquement et géographiquement la Provence. Thomas K. Schippers distingue les « pays de foires » des « pays de marchés » : selon lui, le haut pays varois, aux villages moins importants, privilégie la foire ponctuelle, souvent en automne³⁶⁰. Au contraire, le bas pays est celui des marchés hebdomadaires. Audrey Pégaz-Fiornet précise que les foires varoises sont surtout présentes « dans les zones de contacts entre la montagne et la basse plaine³⁶¹ ». La foire comme le marché attirent les populations des villages alentours, mais la première possède un pouvoir d'attraction de populations bien plus éloignées. Le marché de Vidauban regroupait ainsi les habitants de Taradeau, du Thoronet, de la Mourre. Le marché de Draguignan attire chaque semaine les habitants d'Ampus. Pendant sa mobilisation, en 1916, Émile écrit à ses parents : « C'est avec plaisir que j'ai reçu votre lettre d'apprendre que vous êtes tous en bonne santé vous même dite que vous dessandé a Draguignan faire le Marché³⁶² » ; signe que tout va bien à la ferme, que la vie y suit son

359 Lucien Duc, *En Provence : études de mœurs & souvenirs de jeunesse*, 1893.

360 Pour le haut-Var, Thomas K. Schippers en dénombre une soixantaine entre le quinze septembre et le quinze décembre. *Temps vécus, temps perçus : au fil des saisons en Provence intérieure*, Paris, Éd. du CNRS, 1986, 264 p., p.66.

361 Audrey Pégaz-Fiornet, *Les pastres d'amont*, op. cit., p.66.

362 Chaix/Lions, D1/136, 30/01/1916, II.XXXVI

cours. Trente ans plus tard, les paysans de la ferme des Bousquets se rendent toujours au marché de Draguignan le mercredi pour y vendre les produits de leur travail. Jacqueline nous dit de sa belle-mère Marie Lions qu'elle « ne prenait aucun repos. La maman de Félix préparait le marché, et tous les mercredi et samedi elle allait à Draguignan. Elle y menait ses lapins, ses poules, ses œufs, ses pommes de terre : tout ce qu'elle avait à vendre. Félix il n'aimait pas le marché lui. Alors dès qu'il a été assez grand, il l'emmenait en brouette avec toute sa marchandise jusqu'à l'arrêt de car, et il attendait même pas avec elle, il rentrait de suite. » Si les hommes fréquentent autant le marché que les femmes, il est pourtant représenté comme un des bastions de la sociabilité féminine. Dans ses *souvenirs*, le Dracénois Lucien Duc décrit ainsi la société féminine de la ville :

« Il faut voir comme les voix s'éclipsent quand, les poings sur les hanches, elle interpelle, la menace à la bouche, quelque commère du quartier. C'est elle qui possède le plus complet répertoire de ces mots colorés qui émaillent le patois dracénois. C'est elle qui colporte de la place à la rue les nouvelles toutes fraîches qu'elle puise au foyer des nouvelles, la place du Marché³⁶³. »

Le marché et la foire, outre leur fonction économique « perpétuaient des manifestations de sociabilité malgré les vides creusés par les départs³⁶⁴ ». Comme nous le disions ci-dessus, la frontière entre la sphère économique et le reste du monde social est poreuse, la société d'alors étant loin d'être aussi spécialisée, divisée en champs autonomes, qu'elle ne l'est aujourd'hui. L'indistinction entre ces aspects de la vie sociale fait qu'ils s'entremêlent, rendant par exemple difficile la distinction entre activité productive et activité de loisir. Aussi les foires, de par leur caractère moins fréquent que les marchés et leur capacité d'attraction accrue, sont l'occasion de se retrouver autant que de faire des provisions.

*« Je n'ai pas encore reçu de nouvelles de chez moi mais sans doute demain le facteur doit venir, car je languis des nouvelles. J'ai çu par une personne que mon frère Auguste est monté dimanche dernier à Breguillon pour tuer notre cochon. Ce que j'ai regretter de ne pas pouvoir y être ce jour là ? Enfin je pense avoir de vos nouvelles sous peu qui me parlerons de tous cela. Et aussi longuement pour me garder de languir
Le dimanche nous allons quelques fois à Draguignan pour un peu se distraire, faire aussi quelques commissions nécessaires. Je pense que a la foire du 3 Février, je serais encore ici. Et alors j'aimerais que vous y veniez car moi j'y serai, et nous parlerions longuement ensemblent.*

363 Lucien Duc, *En Provence*, op. cit..

364 Audrey Pégaz-Fioret, *Les pastres d'amount*, op. cit., p. 66.

Les amies que font elles. Et votre cousine Félicie embrassez la bien fort pour moi, et dites lui que je la remercie beaucoup de la carte de bonne fêtes³⁶⁵. »

Nous observons dans cette lettre de Marie Lions à Marie Chaix une illustration parfaite du phénomène d'indistinction entre les différents aspects de la vie quotidienne que nous décrivions. Tout d'abord, la lettre s'ouvre sur l'annonce de la mise à mort du cochon, moment de la vie agricole dont on connaît les implications en matière de rassemblement festif. Mais surtout, la deuxième partie mentionne la foire de Draguignan, où Marie Lions espère pouvoir retrouver son amie. Contrairement au marché, où les personnes le fréquentant sont toutes issues des localités environnantes, la foire attire des marchands et des acheteurs de toute la région. Avant l'émergence de la parfumerie industrielle, la foire de Grasse consacre annuellement la ville « capitale des moutons³⁶⁶ » : située à l'extrémité orientale du grand plateau de Canjuers, la situation géographique de la ville - au carrefour des plaines de l'est de l'Estérel, des vallées des Alpes-Maritimes, du Haut-Var et des Alpes de Haute-Provence - en faisait le lieu idéal pour un tel commerce. Les foires de Castellane ou d'Aups jouent encore ce rôle au début du XX^{ème} siècle et tous les éleveurs du Haut-Var s'y rendent. L'élevage ovin est en déclin dès la fin du XIX^{ème} siècle : on compte 294 000 moutons dans le département en 1846, ils ne sont plus que 140 000 en 1866³⁶⁷, mais il reste l'élevage le plus important de la région. Les foires d'automne, où l'on achète l'outillage et l'équipement nécessaire au métier, sont également l'occasion de vendre le surplus de brebis après les transhumances. « On discute avec ceux venus de la montagne de l'état de l'agnelage, la pousse de l'herbe, la fonte des neiges et le prix des agneaux. Et l'on peut aussi parfois y trouver un berger en mal d'engagement pour la période de l'estive prochaine³⁶⁸ ». Les foires sont des lieux de réunion différents des marchés car leur fonction est expressément économique et la spéculation y a cours. De fait, les hommes y sont bien plus présents qu'au marché et tiennent même les étals :

« Dimanche qui vient de passé il est venu encore Joseph Domenge en permission de 48 heures. Moi je ne let pas vue met ton père la vue à Draguignan accosse de la foire renvoyez, enssuite ton pere Dimanche il est allez la voir à Nove il lui a achetez 10 brebis. Ton père le jour de la foire se sons trouver avec Jacques. Il eu 3 jours de permissions. Il est allez à Carcès voir son Frère et son troupeau³⁶⁹. »

365 Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/24, II.XXXVII

366 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, le Grand livre du mois, 2000, 383 p., p.54.

367 Yves Rinaudo, *Les Vendanges de la République: Une modernité provençale, les paysans du Var à la fin du XIX^{ème} siècle*, Presses universitaires de Lyon, 1982, 328 p., p. 11.

368 Audrey Pégaz-Fioret, *Les pastres d'amount*, op. cit., p. 68.

369 Chaix/Lions, D1/L5-6-7, 22/12/1914, II.XXXVIII

Cela s'explique certainement par le fait qu'au début du XX^{ème} siècle, l'exploitation familiale est déjà en transition vers une exploitation agricole pleinement capitaliste : comme dans le cas des viticulteurs pour lesquels la mécanisation et la coopérative accroissent considérablement l'imperméabilité dans la répartition sexuelle des tâches, dans les fermes du haut-Var où sont mêlés agriculture céréalière, vivrière, et élevages divers – moutons, cochons, lapins, volailles – une large part des travaux effectués par les deux époux peuvent être distingués entre les ouvrages féminins et ceux qui relèvent de l'action masculine. Dans cette logique, si la femme s'occupe de la vente au marché, l'homme s'occupe de la vente à la foire. Marie Lions qui, comme sa mère Félicie, est allée chaque mercredi et chaque samedi vendre au marché de Draguignan ses œufs, ses lapins et ses légumes des années durant, mentionne souvent dans ses courriers quand son « pere est allée a la foire d'aups » où « il a menée quelques brebis pour faire un peu de l'argent³⁷⁰ ». Mais les hommes ne sont évidemment pas seuls à la foire qui représente pour les filles une occasion de sortir, d'aller à la ville.

Les plus grandes foires permettent d'ailleurs de goûter à l'anonymat de la vie citadine, loin de l'interconnaissance généralisée dans laquelle les jeunes filles vivent au village. Stendhal en faisait déjà la remarque après sa visite de la foire de Beaucaire en 1838 : « Me permettra-t-on de répéter ce qui m'a été dit par une jolie femme de vingt-cinq ans, à la vérité plus raisonnable qu'une autre ? » (...) « On est assuré de ne revoir jamais l'homme pour qui on aurait eu un moment de faiblesse, tandis qu'il y a à penser dans une petite ville qu'on l'aura éternellement sous les yeux, et il peut devenir ennemi³⁷¹ ». Presque cent ans plus tard, en 1930, à Nîmes, le jeune conscrit Louis Olivier écrit à sa famille de Vidauban « mon travail va très bien. hier je suis allez à la foire. J'ai eut pour la deuxième fois ma grande aucion dachêtez une jeune fille de trottoir³⁷² ». Sans transgresser forcément les règles des bonnes mœurs, les jeunes filles profitent des foires pour se retrouver et flâner sans être sous la surveillance permanente des membres de leur famille. Parfois même, elles saisissent cette occasion pour retrouver leur « cavalier », leur « prétendant », sans risquer l'opprobre généralisée qu'une fréquentation physique trop précoce ne manquerait pas de susciter, même si elle ne se basait que sur le soupçon. Van Gennep écrit : « parmi les lieux de rencontre, les foires (...) sont partout en France l'un des plus appréciés de la jeunesse, sans doute parce que les parents y sont occupés par leurs affaires³⁷³ ». Pour les jeunes dont la relation n'est pas encore officielle, les foires sont, comme les fêtes votives des localités voisines, des occasions de se rencontrer :

370 Chaix/Lions, D1/L143-144, 09/09/1910, II.XXXIX

371 Stendhal, *Mémoires d'un touriste* 2, 1929, p. 256

372 Arnaud, 24 03 30, II.XL

373 Arnold Van Gennep, *Le folklore français. T.1*, op. cit., p. 232

« Maintenant, ce qui ma un peu peiner ou vous me dittes que Dimanche peut-être vous n'yrer pas a St Denis

Enfin faite votre possible car c'est la dernnière faite pour cette année

Quand a moi je compte monté samedi, et Dimanche matin je serrai a Ampus, ou jirrai vous voir, et si vous vous décider d'aller a St Denis faites-le savoir a Gaston qui me le dirras, ou au lieu d'aller ampus le matin, j'irrai après diner a tourtour, ou nous passerions une agréable après diner. Et j'ai bien oublier Dimanche de vous demander si votre père ne vas pas a la foire d'aups lundi 15 courant. Si toute fois il y va tachez moyen vous aussi d'aller avec lui, moi je compte y aller, enfin nous parllérons mieux de cella Dimanche prochain.³⁷⁴ »

Cette lettre est écrite par Auguste Lions à Marie Chaix en 1923. Elle met en image cette fonction de sociabilisation de la foire pour les deux jeunes gens qui se fréquentent depuis plusieurs mois en secret et échafaudent des plans pour passer du temps ensemble. Ils se voient donc le dimanche, jour qui est réservé à la sociabilisation, aux promenades, à la danse, au loisir. Par la lettre, Auguste relaie les paroles que les deux jeunes se sont échangées ce jour-là. Il y parle de la foire d'Aups, que nous avons déjà vu mentionnée par Marie, mais aussi de la fête votive de Tourtour, la saint-Denis. Marie Lambert, une ancienne ouvrière agricole de la génération de Félix, qui a longtemps travaillé pour le compte de Marie et Auguste, nous en parlait avec beaucoup d'émotions : la saint-Denis de Tourtour c'était, comme le dit Auguste, la dernière fête de l'année. Tout le monde s'y rendait, à pied ; les jeunes y partaient ensemble et, sous la surveillance des garçons, parcouraient les presque sept kilomètres qui séparent Ampus de Tourtour en chantant, en riant.

Dans le canton, la Saint-Denis clôt la saison des fêtes votives dont la temporalité est nettement tournée vers les six mois courant d'avril à octobre³⁷⁵. Elle attirait dans le village des familles entières venues de toutes les localités environnantes. Il pourrait paraître étrange au lecteur que la fête votive soit sujet de tant d'enthousiasme de la part des jeunes gens. Il convient d'entrée de faire un sort au préjugé que l'on pourrait avoir sur ce qui est appelé fête votive en Provence. La fête patronale, si elle comprend une dimension éminemment religieuse, puise autant aux rites catholiques que folkloriques ; son déroulement, sur trois jours, comprend des messes et des processions, mais aussi ce que l'on nommerait aujourd'hui une fête « foraine », des concours et jeux

374 Chaix/Lions, D1/L17-18-19-20, 10/10/1923, II.XLI

375 Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence*, op. cit., P. 67. On trouvera dans cet ouvrage un schéma détaillé listant les fêtes votives en Provence qui illustre bien cette temporalité, générale à toute la région. Entre mai et septembre, c'est 60 % de toutes les festivités confondues qui se déroulent (p.35).

de toute sorte, un bal, des banquets³⁷⁶. Les festivités sont incessantes : durant la belle saison, chaque semaine ou presque, un village organise « sa » fête patronale – la profusion des festivités vient entre-autres du fait que presque la moitié des localités, en plus d’honorer le saint paroissial, organise une fête pour le saint patron de la ville³⁷⁷. Nous reviendrons ultérieurement sur les aspects à proprement parler religieux de ces festivités³⁷⁸. Pour le moment, nous nous concentrerons principalement sur l’aspect profane de la fête, c’est-à-dire les jeux, mais surtout le bal.

2.3.1.2 Le Bal

Le bal marque le zénith de la fête. C’est le moment que tous et toutes attendent avec le plus d’impatience durant les trois jours que dure la fête ; c’est lui qui a été la préoccupation des compagnies de jeunesse³⁷⁹ qui l’ont soigneusement préparé. La danse est le loisir principal des non-mariés. En plus des moments de fêtes extraordinaires où le bal attire les jeunes gens des villages alentours, on danse le dimanche, entre jeunes de la localité. La pratique est présente même dans les hameaux reculés de Comps : « Issi a Comps pas grand-chose on danse un peu le Dimanche³⁸⁰ » écrit Marie Lions depuis le hameau de Praguillen. Les filles et les garçons se rendent au village pour assister au bal : « aujourd’hui comme dimanche je suis sortie allée voir dansée mais que veut tu cela ne serai pas mal seulement il ne faudrait pas être seule aussi je n’y est pas resté longtemps³⁸¹ ». La même autrice, Louise, une amie de Marie Chaix, exprimait un an plus tôt dans une autre lettre son

376 Voir Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence*, op. cit., p. 58-60 pour une description archétypale de la fête patronale, ou encore Lucienne Roubin, *Chambrettes de provençaux*, op. cit., p. 170-195 pour une approche ethnologique plus descriptive. Pour un ouvrage récent sur le sujet de la fête en Provence, on peut se référer par exemple aux travaux de Laurent-Sébastien Fournier, notamment l’ouvrage qu’il a dirigé avec Régis Bertrand, *Les fêtes en Provence autrefois et aujourd’hui*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2020, 248 p.

377 Ibid., p. 28 : 40 % des localités étudiées par Michel Vovelle célèbrent au moins deux fêtes.

378 Voir Infra., 2.3 pour l’aspect religieux, 3.1.1.3 et 3.1.2.3 pour le folklore des processions, qu’accompagnent les bravades.

379 Les compagnies de jeunesse sont des institutions électives, municipales et profanes, au sein desquelles les jeunes gens réunis organisent notamment les charivari et les bals. On les trouve dans l’ensemble des villages provençaux sous l’Ancien Régime et au XIX^{ème} siècle ; ces compagnies subsistent encore résiduellement de nos jours sous la forme des « comités des fêtes », notamment dans l’arrière-pays niçois où elles sont très vigoureuses. Ce sont des sociétés hiérarchiques, conçues en imitation des compagnies de *bravadeurs* : un *abbat* – abbé – de la jeunesse, élu annuellement, la préside ; selon les localités il est nommé « chef » de la jeunesse. On peut se référer au chapitre deux de l’ouvrage *Pénitents et francs-maçons* de Maurice Agulhon, « Les institutions municipalisées : guet, « bravade », jeunesse », p. 43-67, pour une introduction au sujet.

380 Chaix/Lions, D3/L118-119, II.XLII

381 Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/24, II.XLIII

regret de ne pas pouvoir être présente au village pour profiter des dimanche chômés, où les jeunes flânent, se rencontrent et dansent : « cela ne vos pas être au boulevard d’Ampus avec toi. Je pense que tu dois te payer de danser le Dimanche maintenant qu’il y à la viole. Raconte moi un peut les nouvelles³⁸²»

Par les « nouvelles », Louise veut parler de la foule de commentaires auxquels donne lieu le bal et qui se reflètent dans les correspondances. Savoir qui a dansé avec qui, à combien de reprises, permet de pronostiquer sur les attirances réciproques des uns et des autres, et par là même d’opérer à son tour des choix « stratégiques » quant à ses propres ambitions matrimoniales³⁸³. Les jeunes filles ne sont d’ailleurs pas les seules à scruter assidûment les éventuels rapprochements : les parents, ainsi que tous les adultes du village présents lors du bal, jaugent le comportement des uns et des autres. Cela commence dès l’invitation à danser :

« Lors des fêtes (...) les parents prenaient place autour des tables de café disposées sur les côtés de la piste de danse, les filles à leurs côtés. Les garçons venaient les inviter à danser, elles se levaient et demandaient l'autorisation à leurs mères si le demandeur n'était pas connu d'elles, cas extrêmement rare. Les parents, tout en consommant une bière ou une limonade, notaient dans leurs mémoires la fréquence des invitations, l'empressement des garçons, le degré de contentement des filles après chaque danse. »³⁸⁴

C’est le moindre mouvement qui est épié. Au moment de l’invitation, chacun a en tête la somme des actions passées de l’individu, mais aussi la réputation de sa famille. « Un cavalier serrant d’un peu trop près sa cavalière, ou l’emmenant dans une zone d’ombre hors de l’espace autorisé³⁸⁵» sera réprimandé publiquement par la mère ou les frères. Cela fait certainement partie des pires craintes que les jeunes filles puissent avoir. Faire peser le doute sur leur bonne conduite, c’est leur annihiler des chances d’alliance avec les « bonnes familles ». Pour les jeunes hommes et femmes, c’est donc sous le regard de l’ensemble de la société villageoise que les rapprochements s’opèrent. Comme le conseille Julia à sa filleule Marie Chaix, « sois gentille et honnette que personne et rien à dire c’est bien beau³⁸⁶». Rien à dire, car la hantise de la rumeur plane, et les bals sont une occasion de faire parler : « et puis, le lendemain, il y avait les cacans - le collègue des

382 Chaix/Lions, D3/L122-123, 04/01/23, II.XLIV

383 L’emploi du terme de « stratégies » pour désigner les choix opérés dans le cadre matrimonial fait référence au concept forgé par Pierre Bourdieu dans *Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, 266; 5 p.

384 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 45

385 Ibidem.

386 Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923, II.XLV

vieilles qui font et défont les réputations - au lavoir où les bonnes femmes se réunissaient, s'il y en avait une qui avait dansé trois fois avec le même³⁸⁷.»

En 1945, les mœurs sont déjà bien plus laxistes, et les fréquentations pré-maritales davantage tolérées. Toutefois, pris sur le fait en train de danser avec une autre fille que sa petite amie, Félix Lions fera les frais de cette surveillance généralisée : la rumeur aura vite fait de colporter la nouvelle de son inconduite jusqu'aux oreilles de sa bien-aimée, alors même qu'elle ne réside pas dans le village. Cela donne lieu à une longue lettre furieuse de presque huit feuillets, dans laquelle Félix se fait morigéner :

« Elle m'a dit aussi que la fille qui avait la jupe a carreaux celle qui était à la veille de Noël avec sa mère à Draguignan qui était venues avec un cheval à la danse du tapis t'avait choisi toi c'est vrais sa Felix je m'en suis aperçue aussi qu'elle avait le béguin de toi et que tu l'avait faite danser assez souvent cela ne m'as pas trop plût tu sais aussi lorsque j'y pense cela me donne le cafard. Mais j'espère que tu te moque pas mal d'elle et que si tu l'aimait tu me le dirais nous parlerons un peut de sa lorsque nous serons tout les deux car je voudrais savoir aussi si je peux conter sur toi pour toujours car cela me ferait plaisir de le savoir Donc en esperant te voir dimanche 24 Février ou avant à Draguignan reçois mes plus doux baisers (ta Reine chérie) ³⁸⁸»

Une génération plus tôt, en 1923, Auguste, le père de Félix, avait eu à subir les mêmes conséquences après avoir un peu trop dansé avec une autre fille que Marie selon le barème populaire. Comme dans le cas précédent, il n'a pas été pris en flagrant délit par sa bien-aimée, avertie par la rumeur colportée. Nous disposons cette fois-ci du courrier dans lequel il s'excuse de son geste.

« Vous mescuserer beaucoup car j'ai vue que c'était moi qui avait tort d'avoir danser un peu plus que ce qu'il fallait vous pouvez bien croire que je lai fait sen y faire attention et ne croyait pas de vous faire peine, ou je men serrait bien garder. Maintenant chère marie soyez sure que ca ne marrivera jamais plus, ou je serrait toujours fidèle envers vous et ne vous oublierait jamais car pour moi il y aura que la mort qui pourra séparer nos cœurs l'un de l'autre. enfin ne pensons plus a cette triste soirée pensons plus teaut a ce beau jour qui nous unira et nous nous rendras heureux tous les deux, et surtout nécoutons pas ces mauvaises langues, qui par jalousie nous traïssent³⁸⁹. »

387 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 214

388 Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945, II.XLVI

389 Chaix/Lions D2/L41-44, 16/02/1923, II.XLVII

Auguste ne « croyait pas faire de peine » à Marie en s'attardant à danser avec une autre ; on nous permettra, a posteriori, de douter de la sincérité de cet aveu. Les derniers mots de la lettre expriment bien le nœud du problème, en explicitant le double standard qui régit la société provençale : si « la défense de la règle morale est l'apanage des femmes », les hommes, eux, peuvent y déroger, mais « à la condition, tacitement respectée, que leurs femmes ne le sachent pas³⁹⁰ ». Ce n'est pas tant pour avoir fait une mauvaise action que pour s'être fait prendre qu'Auguste présente ses excuses. C'est en effet toujours en termes de « tromperie », de « duperie », qu'est qualifié l'acte de séduction du jeune homme sur la femme nubile.

Sous l'Ancien Régime, en 1761, une affaire de mœurs bouleverse la bonne société tropézienne : Michel Périer, jeune médecin diplômé de l'université de médecine de Montpellier, vient s'installer à Saint-Tropez pour exercer quelques temps avant de pouvoir être inscrit au collège de médecins de la ville de Marseille. Accueilli chez M. César Geoffroy, il en séduit la fille et celle-ci tombe enceinte. Le scandale éclate et Michel Périer est emprisonné puis condamné à mort, après que M. Geoffroy ait porté plainte pour « rapt de séduction ». Fabien Salducci, historien du droit et auteur de l'article de la *Revue du Freinet* relatant ce fait divers, cite Claude-Joseph de Ferrière, un juriste du XVIII^{ème} siècle, pour expliciter la définition légale de ce crime :

« la subornation qui se fait d'une jeune personne par des sollicitations secrètes, s'emparant de son cœur, et en abusant du peu d'expérience de son âge et de la faiblesse de son esprit, sous promesse de l'épouser ». Il est également précisé que « les ordonnances ne mettent point de différence entre le rapt de violence et le rapt de séduction : elles imposent une peine capitale pour l'une ou pour l'autre.³⁹¹»

Si, nous n'en doutons pas, ni Auguste ni Félix n'ont eu l'intention de faire preuve d'autant de duplicité que Michel Périer, nous retrouvons ce comportement prédateur dans la scène que nous relate Lucien Duc³⁹²:

« Malgré l'œil attentif d'une mère vigilante je me faufilai néanmoins derrière l'astre qui avait arrêté mes regards. Mais la foule pressait, pressait toujours, et dans une secousse, nous laissâmes la mère bien loin derrière nous. Pour moi, suivant le sillage de la robe, je me rapprochais de plus en plus de l'astre fugitif, décidé à ne pas me laisser damer le pion. À un moment, je fus tellement près qu'à la moindre secousse je me cognais le nez dans ses cheveux soyeux que contenait une résille de perles et qui exhalaient une odeur délicieuse.

390 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 43

391 Salducci Fabien, « De l'amour à la mort : l'affaire Périer à Saint-Tropez (1761-1766) », *Freinet-Pays des Maures*, n° 12, 2016, p. 20-23.

392 Lucien Duc, *En Provence*, op. cit.

J'étais donc pour ainsi dire cramponné à la fameuse robe jaune et ma tête s'élevait timidement à côté des yeux noirs qui s'obstinaient à ne pas me regarder. Mais le moment critique arriva enfin ! Le cercle s'était tellement rétréci que les danseurs pouvaient à peine respirer. Alors les surveillants promènèrent leurs torches devant la foule des curieux, et ce fut pendant cinq minutes une confusion telle que tous les corps, recourbés en avant, ressemblaient à des épis de blé couchés par l'orage ; on eût dit une mer houleuse d'où s'échappaient des cris et des rires étouffés.

Dès que la marée montante m'eut atteint, je pressai timidement la taille élégante de l'aimable donzelle qui s'était à demi renversée sur moi. Le flux nous serra tellement que ma tête touchait presque la sienne et que je sentais la chaleur de ses joues. La vague vint plus forte, menaçant d'étouffer ceux qui ne sauraient pas tenir pied. À ce moment enfin, la jeune fille leva les yeux sur moi : mon regard rencontra le sien, puis la vague passa et j'appuyai mes lèvres sur la peau blanche et rose de son cou. À ce timide baiser, je sentis tressaillir ma belle inconnue, elle sourit, et comme les ondulations continuaient toujours, elle se laissa glisser silencieusement dans mes bras et ne se releva que lorsque la mer agitée eut apaisé ses vagues »

Nous avons laissé l'intégralité du passage pour que le lecteur puisse avoir un aperçu de la *mêtis*, de l'intelligence rusée, que l'auteur dit avoir dû mettre en place pour arriver à ses fins. Déjouant la surveillance de la mère, naturalisant le milieu « écologique » dans lequel il a mis la main sur sa proie - la foule des jeunes danseurs - il insiste sur le caractère sensible de la séduction, filant ainsi la métaphore avec la capture cynégétique. C'est de cette duplicité masculine que les paroles féminines, à travers la rumeur, le ragot, la réputation, tentent de préserver la communauté des femmes du village.

2.3.2 Le groupe de pairs

« *Parla coume la bello Jano* »

« *Babiller comme une commère* ³⁹³ »

Au sein du groupe de pairs la parole est autant qu'un marqueur « identitaire » (ceux dont on parle sont ceux qui appartiennent au groupe), une activité spécialisée, qui accompagne les occupations collectives tout au long de l'existence féminine. Que ce soit la lessive, l'égrainage des cocons, la couture ou les vendanges, toutes les activités dites féminines s'accompagnent de cette parole incessante, d'un flot de « commérages ». Le mot de commère est d'ailleurs explicitement employé par les rédactrices et rédacteurs des correspondances de notre corpus :

*Seulement que moi Vendredi soir je suis aller faire des commission à Ampus M le receveur
me ??? ??? nous les aurriont reçu que samedi J'ai vue ta commère Maria quelle ma demander*

393 Frédéric Mistral, *Trésor du Félibrige*, op. cit.

de toi, elle t'envoie bien des compliments. Recoil pour toi ainsi que ton camarade Fenouil nos meilleures amitiés de tout la maison

Félicie³⁹⁴

Chers amis

Je vous remercie de m'avoir donner des nouvelles de la commère Fortune, j'ai appris avec peine qu'elle soit malade. Si vous avez l'occasion donnez lui le bonjour pour moi ? Quand vous écrirez encore dites moi ce qu'elle fait si vous le savez³⁹⁵.

Ces deux mentions du commérage retiennent le sens premier du mot commère³⁹⁶ : le lien exclusif, entre deux individus, la relation d'amitié particulière unissant un garçon et une fille. Au-delà de ses significations sociologiques, la polysémie du terme « commère » et ses dérivés – désignant aussi bien le féminin de compère que le bavardage, péjorativement connoté – se retrouve en Provençal. Ainsi le *coumeirage* désigne le commérage mais aussi l'assemblée de commères. Nous retrouvons là le sens collectif, mais plutôt péjoratif, qu'emploie notamment Lucien Duc dans le passage de ses souvenirs que nous avons cité ci-dessus (« Bientôt , cependant, des commères hardies se hasardent à s' installer avec leurs coutures sur le trottoir quelque peu ombragé par les tentes »). De la même façon *coumeireja*, signifie « traiter de commère » ou « faire la commère » ; mais le mot veut également dire « jouer au ménage », « s'occuper de fadaïses ». Enfin, la *coumeireto*, littéralement la « petite commère », prend le sens d'intrigante, de confidente, du « secret de galanterie », mais aussi de tricoteuse, *tricoutiero*. Ce dernier usage renvoie spécifiquement à une activité exclusivement féminine. Le sens de « bavardage », que l'on retrouve dans le terme de « commère » n'a absolument pas d'équivalent dans sa version masculine

394 Chaix/Lions D1.2/L52/61-64, 16/06/1915, II.XLVIII

395 Chaix/Lions, D1.1/L19, II.XLIX

396 Le mot « commère » est employé ici dans le sens d'amie, afin de jouer volontairement sur la polysémie du terme, notamment pour rappeler la signification qu'il a pris aujourd'hui : les commères, ce sont celles qui ragotent, qui colportent la rumeur. Dans les campagnes françaises - et c'est le sens employé par les rédacteurs de notre corpus - le compère et la commère sont deux camarades spéciaux que l'on choisit le jour de la communion ou encore à la Saint Jean autour du feu après serment (Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit. p. 1667 pour la Corse par exemple). Ils peuvent également désigner le parrain et la marraine d'un même enfant. « Dans l'ancienne Provence, les jeunes gens qui désiraient s'épouser recherchaient une occasion d'être parrain et marraine, donc *coumpaire* et *coumaire*, ce qui les faisait déjà un peu parents. L'usage demeure au Verdon, c'est *la paire*.(...) Le parrain et la marraine devenus par le baptême *coumpaire* et *coumaire* se tiennent désormais pour un peu parents. » (Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 43). Le lien n'est pas toujours aussi exclusif et mutuel : nous avons vu ci-dessus (*Supra*, chapitre 2.1.2), dans les paroles que Mistral prête à la vieille Renaude, l'emploi du mot commère pour désigner toutes les filles du village de la même génération qu'elle.

« compère ». N'y-a-t'il pas dans cet usage une reconnaissance de la spécificité de la parole féminine ? Les filles écrivent, comme elles parlent, davantage que les hommes. Outre ces paroles à propos de la communauté, les femmes discutent encore d'une foule d'autres sujets.

2.3.2.1 À l'adolescence, l'écriture « déclarative »

Au sein du groupe de pairs, les échanges de lettres entre jeunes filles sont incessants : aujourd'hui comme il y a cent ans, les adolescentes s'écrivent beaucoup, bien que les media ne soient plus les mêmes. À propos de l'écriture contemporaine des adolescentes, Dominique Blanc puis à sa suite Agnès Fine remarquent que l'écriture dans les cahiers et agendas respectifs, les blogs, couplés à une correspondance intensive, sont les formes privilégiées d'expression sentimentale des jeunes filles. Ces pratiques ont pour but d'affirmer la prégnance du lien entre adolescentes : « ces diverses écritures sont l'expression d'un « moi des demoiselles », tout entier occupé à attendre, rêver et ressentir les émois de la rencontre fatidique avec « l'homme de leur vie » », homme dont la rencontre met fin à ces « formes d'écritures inaugurales des lettres d'amour³⁹⁷ ». Il n'est pas étonnant que dans le corpus de la famille Chaix/Lions nous ayons ainsi retrouvé de nombreuses lettres échangées entre Marie et ses amies, ses commères. Celle-ci est envoyée en juin 1924, Marie est alors âgée de 18 ans :

« 8 juin 1924

Chère amie

Me voici à te donné de mes bonne nouvelles quand j'espère que ma carte t'en trouve de même.

Aujourd'hui comme dimanche je suis sortie allée voir dansée mais que veut tu cela ne serai pas mal seulement il ne faudrait pas être seule aussi je n'y est pas resté longtemps ensuite je suis allée me reposée un mômement dans un jardin public

tout cela ne vaut pas les promenades d'Ampus que nous faisons toutes ensemble. je crois que toi tu auras employé la journée mieux que cela, plus geai et plus agréable enfin je le souhaite de tout cœur que tu te soit amusée. Quand à moi, je languie d'être à Ampus si toutefois il y à quelques nouvelles à communiqué écrit le moi ce sera avec plaisir que je les lirai. Pas d'avantage pour cette foie je fait le soupée en même temps

Reçoi d'une amie intime ses bonnes caresses

Louise³⁹⁸ »

Les rappels de l'affection que l'on porte à l'interlocuteur, au destinataire de la missive, sont constants ; dans les lettres destinées à l'homme que l'on aime, que nous étudierons plus tard,

397 Agnès Fine, « Écritures féminines et rites de passage », *Communications*, 2000, vol. 70, n° 1, p. 121-142.

398 Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/1924, II.L

l'écriture des sentiments est primordiale, jusqu'à parfois prendre le dessus sur le corps du message, et constituer l'objet de la lettre. Dans ces exemples, ils ne représentent qu'une partie infime des missives et encadrent le message que la lettre délivre.

Louise mentionne dans sa lettre les promenades qu'elles faisaient avec le reste des amies, promenades dont Claude Seignolle a recueilli des témoignages³⁹⁹. Il existe dans les villages provençaux un lieu traditionnel de déambulation et de fréquentation où les groupes de jeunes se rencontrent en passant, se sourient. À Vidauban, c'est l'allée qui mène au château d'Astros, plantée de platanes et ombragée, qui tient lieu de ce qui ailleurs, comme à Ampus, est appelé « le boulevard ». Claude Seignolle cite l'un de ses informateurs : « un jour je me trouvais à la fête d'un village voisin. Nous devisions entre jeunes gens tout en promenant sur la route à l'ombre des platanes...⁴⁰⁰ ». Jour chômé, jour des réjouissances, le dimanche est, durant l'adolescence, le jour où l'on flâne dans l'enceinte du village. L'après-midi, le soir parfois, on y donne des bals, on y danse, ce qui permet de se rapprocher au vu et au su de tout le village qui surveille et commente, comme nous l'avons vu. Par la correspondance, Louise et Marie s'informent ainsi des fréquentations ; Louise demande à Marie les derniers « ragots » du village. L'une et l'autre échangent des informations sur la manière dont s'est déroulé le bal cette fois-là : palliant l'absence physique, Louise est de la sorte réintégrée au groupe des jeunes filles du village. La transmission de l'information sur l'évènement qui, sérié, s'ajoutera à ceux survenus tous les autres dimanche pour venir nourrir le patrimoine commun - ce qui forme la coutume – est un présent, un don immatériel marquant l'appartenance de Louise au groupe. Ainsi à l'avenir, si l'on évoque l'évènement durant les conversations, elle sera « au courant », elle saura de quoi « on parle » : l'objet de la discussion, les acteurs de l'anecdote. La lettre suivante, reçue trois mois plus tard par Marie, illustre bien la composition du groupe de sociabilité des jeunes au sein du village ainsi que leurs activités:

« les Arcs le 21 Septembre

Chère Marie

Je profite se dimanche matin pour te donner encor un peu de mes nouvelles. Hier j'ai reçue des nouvelles d'Ampus tu sait je commençait en languir depuis que je suis ici j'avais rien reçue de personne ma mère ma écrit elle me dit qu'il et arrivé mon frère ce qui me fait peine d'être si éloigné de lui elle me dit qu'il se porte bien cela me fait bien plaisir

tu me dit sur ta lettre qua la fête il n'y avait guère d'entrain surtout qu'il y avait un gros mistral nous autres ici nous croyons de ce bruler de la chaleur nous avons travailler tout Dimanche dernier et aujourd'hui c'est a cause que le patron va chercher des caisse pour les raisins à

399 Claude Seignolle, *Le Folklore de la Provence*, op. cit., p.152

400 Ibid., p. 155

Viduban et Dimanche prochain nous croyons pas détre Ampus enfin écrit moi encor un peu car tes nouvelles me font tant de plaisir quand nous partirons nous passons par Draguignan avec le train je t'écrirai quelques jours à l'avance pour que tu descende pour faire nos emplaite conte toujours sur ce que je tai promis car je me facherai si je t'achetait pas cela ce sera peut être Mardi ou mercredi prochain par ces jour cis.

Parlons un peu des vandanges ces très agréable surtout maintenant nous cueillons pres de la rivière d'Argens nous sommes allée la voir nous sommes bien nos patron so bien gentil il voudrai pas que nous partions maintenant je suis en écriture ensuite nous allons nous préparé et nous allons un peu au Arcs a la Messe après diner nous laverons un peu car nous avons le lavoir devant la porte et voila notre Dimanche passé quil et bien triste quand même... !

Gaston me raconte un peu la course des chevaux il me dit que cest Emilien du Logis qu'il a gagné.

Je puis te dire aussi que nous sommes pas loin avec Marie Lions mais je lai pas encore vue il y a peut être 1 kilom mais je n'ai pas le temp dy un peu descendre

Je termine car je nai plus de place et il faut que j'écrive encore et je n'ai pas encor déjeuner. j'ai un bon rhume enfin jai encore bon appéttit. Écrit moi bien longuement

Recois ma chère camarade milles carresse

Carresses de Léonie hier soir elle a recu des nouvelles d'Antonin

Excuse moi mon gribouillage car je suis presser le temps me manque toujours

Tu dira a Louise Cauvin que jai reçue sa carte elle ma fait bien plaisir donne lui le bonjour de ma par ainsi qu'a julia michel ⁴⁰¹»

Cet exemple montre la multiplicité des individus concernés par les mots échangés. Par ce biais, c'est le groupe de pairs qui se dessine : en parlant de chacun, on intègre, on confirme la présence au sein du cercle de sociabilité, d'amis, on exprime ses affinités, ses préférences.

2.3.3 Les amours de jeunesse et le groupe de jeunes

Les rapports entre la parole et les fréquentations pré-maritales sont nombreux. On dit d'ailleurs en Provençal, pour signifier que deux jeunes se fréquentent, qu'ils se « parlent ». Frédéric Mistral, dans le *Trésor du félibrige*, mentionne ainsi : *i'a très an que ié parlo* (il lui fait la cour depuis trois ans), *se parlon* (ils s'aiment), *quand nous parlavian* (quand nous parlions d'amour). *Lou parlamen* désigne l'entretien amoureux : « *vole ges de parlamen dins moun oustau* » - je ne veux pas d'intrigue amoureuse dans ma maison. La *fiho qu'a fa parla d'elo*, c'est la fille dont la réputation n'est pas intacte : si on parle d'elle, c'est pour son inconséquence, son éloignement de la conduite à tenir. À Nice, au XVII^{ème} siècle, la « *parola di presente, d'avenire* », c'est la promesse de

401 Chaix/Lions, D3/L9-10-11-12-13, 21/09/1924, II.LI

mariage⁴⁰². Dans ses *Mémoires et récits*, Frédéric Mistral utilise une formule dont l'image répond à notre analyse : « On me baptisa Frédéric, en mémoire, paraît-il, d'un pauvre petit gars qui, au temps où mon père et ma mère se *parlaient*, avait fait gentiment leurs commissions d'amour ».

L'intermédiaire est souvent une figure imposée du dialogue qui s'engage entre les deux jeunes gens qui commencent à « se parler ». Dans l'optique où la conversation n'est pas forcément licite - qu'elle ne concerne en premier lieu que les deux principaux intéressés, puis les initiés, ceux qui appartiennent à la jeunesse, et parmi eux principalement ceux qui font partie du groupe de pairs voir d'affins - la complicité des dépositaires du secret est utile pour conserver le mystère autour de faits qui ne peuvent souffrir trop tôt de trop de publicité :

« tu me di de rien dire a ta Maraine ne spa peur moi Je lui parle Jamai de toi car elle pourè comprendre quelque chose : est ni a pesone soi tranquille si tu veu lui parlez en cachette tu peu est si tu veu lui écrire moi J'y donnerè les lettre san que personne les voiyé san que mes autre frère les voiyé soi tranquille que ta maraine ne le saura pa par moi ⁴⁰³ »

La sœur d'Auguste, Marie Lions, Gaston (un jeune ampusien ami de Marie et d'Auguste), puis Ninenne Masso, qui vit avec la marraine de Marie Chaix, ont successivement à jouer ce rôle. Ils transmettent des messages sans que le facteur ait à intervenir, et qu'ainsi sa visite ne trahisse l'idylle. Ils facilitent également les rencontres entre les deux amoureux : « si vous vous décider d'aller a St Denis faites-le savoir a Gaston qui me le dirras ⁴⁰⁴ ». Claude Seignolle nous indique que la pratique semble assez répandue bien que certaines localités la réprouvent. Son informateur de Brignoles cite deux proverbes qui semblent montrer que la pratique du recours à l'intermédiaire était abhorrée dans cette région Var : « *Qu dèu gauvi, dèu chausi* - qui doit user doit choisir- et *Qu vou va, que noun vou mando* - qui veut va, qui ne veut pas délègue ⁴⁰⁵ ». Pour la région de Barcelonnette, à l'inverse, l'institution semble ancrée dans les mœurs : l'auteur signale la présence de *brando cadaula* – branle loquet – jeunes gens qui sont mandatés pour venir demander la fille de la maison à la place du galant⁴⁰⁶. Ce dernier exemple prend place à une étape déjà avancée de la relation entre les deux *calignaires*, ceux qui se fréquentent. Auparavant, le secret est de mise. Cette remarque suivante de Van Gennep sur les sociétés enfantines peut aussi bien s'appliquer à cette société de jeunesse que composent les filles et garçons acteurs des faits rapportés dans ces correspondances :

402 Françoise Hildesheimer, « L'organisation familiale à Nice au XVII^{ème} siècle », art. cit.

403 Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1924, II.LII

404 Chaix/Lions, D2/L17-18-19-20, 10/10/1923, II.LIII

405 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 155.

406 Ibid., p.156.

« L'éducation de l'enfant, son instruction verbale et agie, se fait surtout par les autres enfants, et sans qu'il s'en doute, par une contrainte morale et imitative. Il doit faire comme les autres : s'abstenir de « ce qui ne se fait pas », se soumettre à un code d'honneur qui oppose la société enfantine à celle des adultes, de la famille d'abord, puis des professeurs de toute sorte. ⁴⁰⁷»

Le secret est primordial, en premier lieu vis-à-vis des adultes : leurs limites morales ne sont pas celles des adolescents qui cherchent dans une certaine mesure, à s'affranchir des barrières imposées par la société des parents, des aînés. Entre elles, les adolescentes se racontent les journées qu'elles passent avec leurs prétendants, leurs cavaliers, ou quand elles sont éloignées de l'être aimé, elles s'assurent que son comportement soit « le bon », elles se rappellent à son souvenir : « Un amical bonjour à Antonio et a Félicie ainsi qu'à mon cavalier⁴⁰⁸ ». Le cercle au sein duquel cette parole « galante » circule est restreint. Ses membres sont liés par le serment tacite de ne pas ébruiter ce qui s'y dit car le reste du village ne doit pas être mis au fait trop tôt, au risque d'éveiller le souffle de la rumeur, des ragots, que ne manqueraient pas de colporter les autres jeunes à propos du reste de la société adolescente du village, et qui risqueraient en définitive d'alerter les adultes :

« Hier au soir je suis allée les voir et cette méchante de Mado si elle peut me faire de la peine aujourd'hui elle n'attend pas demain et c'est que la jalousie qui lui fait faire sa car elle voudrais que tu te fâche avec moi moi que tu ne m'aimes plus voilà ce qu'elle voudrais mais sa sa ne lui portera pas bonheur peut être de faire fâcher les jeunes comme sa car si Marinette est fâchée avec Roger c'est tout de sa faute elle m'as dit que tu avais reçus ma lettre que samedi je lui est dit je le sais il me l'as dit ! que Eliane a vu lorsque tu la lisais et qu'elle t'as demander si c'était moi qui t'écrivais et que tu n'as pas voulu lui dire et que c'était moi que tu lui disais non c'est pas Reine et comme elle as voulu avoir qu'elle at voulu aisayer de te la tirer des mains et que tu as eûs tellement peur ((dit tellement peur elle m'as dit cette méchante)) c'est vrai sa qu'il en était rester un morceau dans sa main et que justement c'était la fin de la lettre ou il y avait ma signature et qu'elle ta dit vous voyez sa que c'est Reine qui vous à ecris vous vouliez pas me le dire et bien je le sais qu'es-ce qu'elle avait besoin dit dire sa cette imbécile d'Eliane en qu'elle honneur elles ont parler de sa c'est qu'elles devaient parler de nous et qui sais se qu'elles pouvaient bien dire de nous j'aurais bien un peu voulu les entendres c'est qu'elles ne valent pas plus une que l'autre à se conte là alors n'est-cepas mais tu sais se qu'elles peuvent dire de nous je m'en moque car elles n'ont rien a dire ⁴⁰⁹»

407 Arnold Van Gennep, *Le folklore français, T.1*, op. cit., p.160.

408 Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925, II.LIV

409 Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945, II.LV

2.3.3.1 *La société adolescente*

Les adultes doivent être les derniers informés et la règle tacite veut que ce genre de différends se règlent d'abord entre adolescents, comme le montre l'introduction du passage de cette lettre (« Hier au soir je suis allée les voir »). Même au sein du groupe d'adolescents, tout le monde n'est pas autorisé à connaître les détails sur l'idylle naissante : un frère ou un cousin, par exemple, ne doit surtout pas être mis au fait prématurément : « au moment où je vous écrit il est venu Remi, est me demande a qui jecri et je lui dit que ses pas de ses affaires et non plus je lui fait pas voir la lettre. Ne vous faite pas du mauvais sang ⁴¹⁰». Avant d'afficher publiquement une attraction réciproque, un long moment peut se passer, durant lequel on se cherche, se jauge, se renseigne l'un sur l'autre, on se fréquente parfois aussi. Laisser entrevoir ces prémices de la relation risque de faire courir le bruit que la jeune fille *an fa pasco avans raméu* – a fait Pâques avant les Rameaux, ou encore *an fa la fèsto avans lou sant* – a fait la fête avant le saint⁴¹¹ : son honneur en serait irrémédiablement entaché, amenuisant considérablement ses chances d'union future. Reine, l'auteure de la lettre précédente, visiblement en conflit ouvert avec « Mado » (Madeleine), craint que sa rivale ne colporte volontairement des mensonges au sujet de sa conduite :

« elle serai capable de me mépriser de dire qu'avec toi je ne suis pas sérieuse et de sa j'en doute tu sais car elle est trop jalouse pour ne pas dire de mal de moi pourtant de moi elle n'a rien à dire car pour cela j'ai la conscience propre et je l'aurais toute ma vie n'es-ce pas⁴¹². »

Ce n'est qu'une fois passée cette période préliminaire que la relation devient progressivement publique. Le dimanche, sur le boulevard, on affiche subtilement l'attraction réciproque. Claude Seignolle cite Bérenger-Féraud : « le dimanche, pour courtiser, on s'approche des jeunes filles, leur vole un foulard, et lui donne le sien à la place. Si elle accepte, c'est qu'elle consent.⁴¹³ » À Arles, Fernand Benoît mentionne le jet de petits cailloux dans le tablier des filles : si elles les conservent, c'est signe d'acceptation publique⁴¹⁴. Par la suite, « pendant quelques temps on se verra en cachette, puis au bout d'un mois ou deux lorsque la jeune fille aura fait part de ses projets à sa mère, laquelle après en informera son mari, le jeune homme sera invité à faire « son entrée »⁴¹⁵». L'informateur de Claude Seignolle résume un peu hâtivement ce qui est encore l'objet

410 Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/1924, II.LVI

411 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 162-163

412 Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945, II.LVII

413 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 153

414 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 138

415 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 155

d'un long protocole extrêmement codifié : informer la mère de l'objet de la passion ne se fait pas si facilement, et le père encore moins. Dans le cas de Marie et Auguste le processus a duré plus d'un an. Nous avons mentionné ci-dessus, chez les Gavots, les *brando cadaula* qui venaient intercéder auprès des parents pour solliciter l'autorisation de mariage. La figure de la marraine, dont nous avons également déjà parlé, peut être amenée à jouer ce rôle. Nous avons cité cette lettre écrite par Julia, la marraine de Marie Chaix, dans laquelle elle lui prodiguait quelques conseils quant à son choix matrimonial :

« ne te presse pas tu pourrait faire mieux que cela ; ne me garde pas rancune des conseils que je te donne. Tiens moi un peu au courant de tes petites affaires et écris moi un peu plus souvent n'écoute pas ces petites pimbeches qui toutes veulent avoir un petit bons amis et qui un jour elles le regretterons.⁴¹⁶ »

Ici s'exprime clairement le rôle d'intercesseur entre les générations du parrainage car Auguste Lions - comme Vincent, le vannier dont est éprise Mireille dans l'œuvre de Frédéric Mistral - n'est pas de la même condition que sa prétendante. Ses parents sont eux aussi opposés au mariage. Dans le roman *Mireille*, l'intermédiaire n'est autre que le père de Vincent qui se rend au Mas des Micocouliers pour négocier le mariage. La situation est toutefois différente de celle du village : après que Julia, puis Marie, aient discuté avec Auguste Chaix, celui-ci a vivement exprimé son refus. Quelques mois plus tard, dans une lettre, le prétendant de Marie lui fait signifier que tout n'est pas perdu : « enfin ne vous faites pas de mauvais sans, quand même que votre parrain et marraine vous gronde un peu, ne faut pas sarrêter la, surtout que ten eux comme votre père, ne connaites pas le désir de votre cœur⁴¹⁷». Les négociations vont effectivement se poursuivre un long moment, nous le verrons plus tard, pour finalement aboutir au mariage des deux jeunes. La lettre suivante est écrite un peu plus de deux mois après celle dans laquelle Julia sermonnait Marie, elle suit presque immédiatement la dernière citée d'Auguste :

« St Tropez 20 , 3 , 23

Ma chère petite Marie. (...)

Je vois que Ampus fait des progrès en gosse deux à la fois lui souhaite beaucoup de bonheur.

Et toi que fais-tu avec A tu ne m'en parles pas

Et surtout sois toujours sage et gentille envers ton père. As tu pas encore fini tes broderies

Donne mon bonjour à Félicie

416 Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923, II.LVIII

417 Chaix/Lions, D. Marie Auguste, 06/03/1923, II.LXIX

*Je te quitte chère Marie et Reçois de celle qui t'aime ses plus affectueuses caresses,
Julia⁴¹⁸ »*

Le ton employé par Julia est tout autre : loin du sermon, elle est plutôt dans le registre de la complicité. En plus de demander des nouvelles du village et de commenter les unions ou les naissances, elle s'informe de la progression de sa relation avec Auguste. Nous pouvons supposer qu'elle marque d'ailleurs son désir de se réinscrire dans le cercle des initiées, des confidentes, en ne mentionnant pas le nom complet du prétendant mais simplement son initiale. La pratique est systématique avec les autres amies de Marie : on n'écrit jamais le nom de l'aimé. Il est toujours mentionné d'après ses initiales, ou par un surnom - « mon cavalier », « mon prétendant ». Nous pensons que cette pratique a pour but d'éviter tout ébruitement fortuit de détails sur la relation, notamment le nom de l'heureux élu : nous l'avons vu, la correspondance est toujours susceptible d'être publique. On demande sans cesse à qui les jeunes filles écrivent, elles cachent les lettres qu'elles reçoivent pour ne pas alerter l'entourage sur leurs agissements. Les formules de salutations sont typiquement celles que s'écrivent les amies entre elles ; « celle qui vous aime », « celle qui pense à vous... ». La marraine trouve dans ce rôle une fonction assez similaire à celle de la couturière décrite par Yvonne Verdier, elle guide la jeune fille dans cet « entre-deux de la pubère ⁴¹⁹ ».

2.3.4 Faire part

Une fois que les parents se sont résolus à l'idée de l'union, la relation devient enfin publique ; les deux amoureux peuvent alors se fréquenter sans crainte de subir l'opprobre de l'opinion. Là aussi, la publicisation officielle de la relation emprunte au champ lexical de la parole pour se dire. Lorsque la mère de l'un des deux fiancés va à la mairie et au presbytère pour communiquer les renseignements nécessaires à la préparation du mariage, on dit qu'elle va *douna li noum* - donner les noms. On retrouve l'idée du secret qui est ébruité, exprimée avec un vocabulaire qui touche à celui de la délation. Par suite, la publication des bans se dit *li crido*, le cri⁴²⁰. Entre-temps, paroles et écrits se seront relayés dans la propagation de la nouvelle au sein du réseau de parenté et de sociabilité, à travers la tournée d'annonciation et l'envoi de faire-parts. Encore une fois, ce sont les femmes qui sont chargées de cette tâche. Jusqu'au début du XX^{ème} siècle, c'est à la mère, qui prend largement part aux préparatifs, qu'échoit cette tâche.

418 Chaix/Lions, D1.1/L46-47, 20/03/1923, II.LX

419 Anne Monjaret, « De l'épingle à l'aiguille. L'éducation des jeunes filles au fil des contes », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2005, n° 173, p. 119-147.

420 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 163

2.3.4.1 **La tournée d'annonciation**

Claude Seignolle nous indique qu'à Brignoles, « autrefois, dès que la date du mariage était fixée, la mère et sa fille, la mère et son fils allaient faire *leis assaché* (les faire-part) - littéralement les « à savoir ». (...) Chacun de son côté allait visiter ses amis, ses parents, même les plus lointains pour leur apprendre la bonne nouvelle, et faire les invitations.⁴²¹ » Van Gennep donne une définition des enjeux derrière l'apparente banalité de la « tournée » :

« Il s'agit de n'oublier aucun parent, aucun ami, aucun voisin, dont peuvent dépendre le bien-être et l'avenir du futur couple et, d'ailleurs, aussi des deux familles intéressées. (...) les invitations aux noces mettent en œuvre la diplomatie paysanne la plus aiguisée, qu'elles doivent se faire selon un certain ordre, qui dépend du degré de parenté, de la position sociale, de la situation de fortune, des « espérances » d'héritage⁴²²».

Avant d'être une pratique scripturale, le faire-part était donc une pratique orale, effectuée lors d'une « tournée » que faisaient les *novi* – les nouveaux mariés - et leur mère dans leur parenté. En certains lieux, nous dit encore Claude Seignolle, les deux mères louaient à leur frais une charrette tirée par un âne et allaient elles-mêmes annoncer la nouvelle à l'entourage des deux familles.

2.3.4.2 **Le faire-part**

Ce dernier donne également des précisions sur le processus par lesquels la pratique s'est scripturalisée : avant le XX^{ème} siècle, seules les familles bourgeoises avaient recours au faire-part imprimé, la pratique s'est ensuite diffusée dans l'ensemble du corps social. Étonnamment, Arnold Van Gennep balaie semble-t-il un peu rapidement les possibilités d'analyse qui existent de ce matériau⁴²³. Agnès Fine⁴²⁴ signale, en s'appuyant sur les travaux issus du mémoire de DEA d'un élève de Daniel Fabre⁴²⁵, le parallèle que l'on peut faire entre les différents apprentissages féminins et les choix opérés dans la confection des faire-part de mariage : « c'est en effet dans leur capacité à

421 Ibidem.

422 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.1, op. cit., p. 299

423 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.1 op. cit., p. 300 : « Dans les milieux bourgeois, la tournée personnelle a été peu à peu remplacée par des lettres directes et des faire-part imprimés qui marquaient encore pendant la première moitié du XIX^{ème} siècle un peu de goût et de fantaisie, mais qui maintenant sont industrialisés et dénués d'originalité ». Nous devons toutefois faire remarquer que Van Gennep parle ici des milieux bourgeois ; il ne fait aucunement mention de la pratique du faire-part dans les milieux populaires, ni urbains ni ruraux, ce qui explique certainement ce « point aveugle » de son regard habituellement si perçant.

424 Agnès Fine, « Écritures féminines et rites de passage », *Communications*, 2000, vol. 70, n° 1, p. 121-142.

« se présenter » dans leur faire-part de mariage, à jouer avec la texture du papier, la forme des caractères, les couleurs, les photos ou les illustrations, que l'on peut juger de l'efficacité d'un apprentissage de l'esthétique investi depuis l'enfance à l'école et hors de l'école. Les cahiers bien tenus rappellent les attentes en termes de maintien du corps, la propreté de l'écriture les injonctions hygiéniques. Dans le faire-part se trouve l'aboutissement de l'apprentissage d'une écriture de la cosmétique. » Les faire-parts peuvent également rappeler les marquettes par le choix des matériaux ou bien l'attention donnée à la forme de la lettre.

Nous avons donc ici, à travers cet exemple de scripturalisation d'une pratique orale, un argument supplémentaire venant confirmer notre hypothèse de départ selon laquelle les écritures domestiques échoient aux femmes en premier lieu parce qu'elles font écho aux formes de communications orales spécifiquement féminines déjà usitées avant l'entrée du monde paysan dans l'univers lettré ?

2.3.4.3 La première communion

Avant les noces, il est d'ailleurs un premier évènement dans la vie des jeunes filles qui mobilise leur expertise dans l'art scriptural : la première communion. Ce rite de confirmation de l'entrée dans le monde des chrétiens, dont le seuil avait été franchi lors du baptême⁴²⁶, joue un rôle particulièrement important pour les garçons et les filles au début du XX^{ème} siècle : il marque la fin de l'enfance, l'entrée dans l'adolescence, symbolisé entre-autres par le changement de costume, l'adoption des premiers habits d'adultes. À Varages, dans le nord-ouest du département, avant la guerre de 1914, les filles étaient d'ailleurs coiffées d'une couronne de rose⁴²⁷. Cela symbolise leur entrée collective dans l'adolescence, le début de l'apprentissage d'un nouveau langage, celui des fleurs, apprentissage qui se poursuivra tout au long de leur vie « féconde ». La couronne de fleur, rappel de celle portée par les reines de Mai, symbolise l'entrée dans le monde pubère, mais surtout l'acquisition de leur identité féminine : « la convenance veut que les filles à marier cachent leurs cheveux, symboles de la sexualité, sous leur coiffe⁴²⁸ ». La première communion a chez les femmes la « même fonction centrifuge que la conscription chez les hommes⁴²⁹ ». Ce rite de passage marque leur entrée dans la classe des filles à marier, état d'entre-deux entre l'enfance et le mariage.

Le passage est également logiquement marqué par un changement dans les pratiques

425 Stéphane Do Van, *Faire paraître. Ethnologie de la publication domestique du faire-part de mariage à Bordeaux*, dir. D. Fabre, Toulouse, EHESS, 1998

426 Arnold Van Gennep, *Le folklore français 1*, op. cit., p. 174.

427 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 109.

428 Anne Monjaret, « De l'épingle à l'aiguille. » art. cit.

429 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 69.

d'écritures. Pour la première fois, elles s'essayent à l'art du faire-part, à travers la rédaction de lettres annonçant la tenue de la communion à l'entourage. Différentes des lettres-types qu'on leur confiait jusque-là, à l'occasion des vœux, ou de celles qu'on leur dictait pour qu'elles s'exercent à l'écriture, les lettres de faire-part contiennent les premières affirmations de l'individualité de leurs auteures. Elles y expriment en leurs termes propres l'affection qui les lie aux destinataires :

« Je t'écris ces quelques lignes pour te rappeler la promesse que tu m'as fait de venir pour ma première communion qui se fait le 22 juin.

Je pense avec une grande joie que tu va être des nôtres.

J'ai écrit à Tonton Gabriel a cette occasion pour voir s'il pourrait se déplacer, aussi j'attends avec impatience ce beau jour où nous allons être tous en famille. Je me languis beaucoup de te voir. Georges et René t'envoient leurs bons baisers ainsi que papa et maman.

J'ai écrit a Tonton Hermand pour voir s'il veut laissez venir tante Valerie avec toi. Je vais aussi écrire à Comps et à Castellane car je profite de cette journée de repos pour faire mes petites lettres.

Je termine ma lettre en te renouvelant ce beau jour qui n'arrive qu'une seule fois dans la vie et en t'embrassant de tout mon coeur

Ta petite Josette qui t'aime

Josette Maurin ⁴³⁰»

Contrairement aux garçons qui, jusqu'au moment du mariage, seront assistés par leur mère, les jeunes filles se chargent elles-mêmes de la rédaction de ce type de lettres. Dans un premier exercice de mise en pratique, elles mobilisent tout un savoir sociologique qu'elles ont patiemment acquis, en écoutant les « grands » - et surtout les « grandes » - parler. Leur maîtrise des codes de la coutume, et surtout de la sociologie profane, se mesure à l'aune des invitations envoyées et ainsi, pour la première fois, à leur tour elles « parlent ». C'est ainsi que, même s'il est mobilisé, Émile Chaix se retrouve invité à la communion de sa sœur : « masseur me fait part de sa première communion il me fait plaisir malheureusement je ne peux pas y aller cest tres maleureux pour nou nou passon lest faites de Pâques au tranchée ⁴³¹». Il aurait été impensable de ne pas l'inviter.

Aux faire-part de mariage et à ceux de la communion s'ajoutent enfin deux autres variations de cette forme de correspondance : les faire-part de baptême et de décès. Van Gennep ne fait pas grand cas des premiers, mais a quelques mots sur les seconds :

« Comme tout décès intéresse à la fois la collectivité restreinte, dite famille et parenté, et la collectivité territoriale, dite commune ou paroisse, enfin la société générale si le défunt

430 Maurin, 47-48, II.LXI

431 Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914, II.LXII

*occupait une position d'une importance reconnue, (...) il est normal qu'ici aussi aient été élaborés des procédés de publicité qui sont la contrepartie de ceux qui sont en usage pour les mariages*⁴³² »

Comme dans le cas de l'annonce de fiançailles ou de mariage, l'imitation de la mode bourgeoise a fait passer à l'écrit ce qui a longtemps été une pratique orale et le faire-part s'est imposé au XX^{ème} siècle⁴³³. Auparavant, dans les campagnes surtout nous dit Van Gennep, l'annonce du décès et l'invitation aux obsèques étaient le fait des voisins. À l'occasion du décès, dans la maison, de nombreux interdits se manifestent ; la « communauté du voisinage » reprend ses droits anciens le temps du deuil immédiat⁴³⁴. En Provence on dit qu'ils font *leis assaché*, littéralement les « à savoir »⁴³⁵ : c'est une autre forme de tournée d'annonciation, qui rapproche encore le décès de l'union en termes rituels. Fernand Benoît ne donne pas de précisions sur le sexe des voisins chargés de cette tournée. Il mentionne seulement qu'en Arles, il existait des femmes « *assachés* professionnelles », que les familles riches embauchaient pour faire la tournée d'annonciation. Claude Seignolle est plus prolixe sur le sujet : il mentionne également les « *assachés* professionnelles », donnant l'exemple d'une « vieille boiteuse » qui a rempli ce rôle à Brignoles jusqu'en 1920, ou encore d'une « sonneuse des trépassés » jusqu'en 1930 à la Roquebrussane, canton de Brignoles⁴³⁶. « Sonneuse », car elle colportait la nouvelle à l'aide d'une sonnaille qu'elle ornait de rubans dont la couleur symbolisait le statut du mort, et plus particulièrement de la morte : un ruban rouge orne la cloche si la défunte était membre de la confrérie de sainte Philomène, un ruban bleu-ciel si c'était une « Enfant de Marie ». On sait que l'usage des cloches de l'église fait lui-même office de langage symbolique : selon les régions, le nombre de coups sonnés, les cloches utilisées, varient en fonction du sexe et du statut du défunt. « Cette ingénieuse publicité sonore n'est pas destinée aux étrangers de passage. Elle l'est essentiellement aux habitants de la paroisse et peut-être à ceux des paroisses limitrophes en matière de langage secret compris des seuls initiés que rapproche un deuil commun ⁴³⁷».

Nous n'avons malheureusement que très peu d'exemples de faire-part de ce type. De plus, ceux que nous avons récoltés ne permettent pas d'analyse formelle de leur forme : ils sont le fait d'hommes non mariés annonçant la nouvelle à leurs amis et ne peuvent donc pas être pris en

432 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 589

433 Ibid., p. 590

434 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 143

435 Ibidem. ; Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 409

436 Ibid., p. 414

437 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, I, op. cit., p. 597

compte dans notre analyse des formes de « paroles » féminines. En revanche, par négativité, ils confirment la dévolution aux femmes du rôle de « faire savoir », de « faire part », d'*assaché*. Le fond de la famille Maurin comporte des correspondances de François avec ses amis précédant leurs mariages respectifs. Le décès de sa mère en 1926, notamment, donne lieu à une foule de courriers au sein du réseau d'amis. Penchons-nous tout de même sur quelques-uns d'entre eux afin de se donner une base comparative :

« *Cher ami*

J'ai été très surpris et très peiné au reçu de votre lettre m'annonçant la mort de votre mere. Croyez que nous prenons une large part au malheur qui vous frappe. Et quoique elle fut un peu agée, on regrette toujours ceux que l'on estime.

(...) Enfin en attendant votre visite, recevez avec nos condoléances mes meilleurs souvenirs affectueux.

Vos amis dévoués⁴³⁸ »

L'écriture, dans un registre démonstratif, cherche à exprimer le partage de la douleur due à la perte de la mère de François. La surprise également : comme le dit Fernand Benoît, à l'occasion du décès, il ne faut pas donner l'impression que l'on s'attendait à l'issue fatale. Les proches parents revêtent donc des vêtements aux couleurs vives, pour marquer la surprise, l'étonnement devant la nouvelle⁴³⁹.

Mon cher Francois

Nous avons été très peiné d'apprendre la mort de ta mère vraiment le coup est dur. Pour cette nouvelle épreuve mais a tous les malheurs il y a ce que l'on appelle destinée ou fatalité qui le veut ainsi prend courage. Mon cher Francois. Puisse nos sincères condoléances adoucir les peines de ton coeur et te donner du reconfort dans l'ame. Malgré ca c'est un bel age et tout nous y arriverons pas ? Pierre Anna Gaby et Mireille se joignent tristement à moi pour te dire courage. Si j'avais su les obseques je serai monté à Comps car tu sais combien ta mère avait de l'amitié pour moi? Tout mes regrets. ⁴⁴⁰»

Le partage a bien pour but d'alléger la douleur des plus proches parents du défunt. Comme lors d'un évènement positif tel qu'une naissance ou un baptême on prend part à la joie, l'assurance du partage de la douleur a pour but de prendre symboliquement une *part* de l'affliction pour montrer que l'on *fait partie* du groupe restreint des apparentés ou des amis. N'y-a-t'il pas ici une autre signification du terme de « faire-part », dans le sens de l'invitation envoyée à autrui pour qu'il

438 Maurin, 76-77, II.LXIII

439 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 143

440 Maurin, 78-79, II.LXIV

fasse partie de la célébration ou de la commémoration ? C'est d'ailleurs cette fonction précise que François n'a pas su totalement maîtriser, comme le lui fait remarquer son interlocuteur à la fin de la lettre. S'il a *fait part* du décès, il n'a pas réellement invité à *faire partie* de la collectivité, du cortège accompagnant la défunte. Or la coprésence dans le deuil est une partie intégrante du rituel grâce auquel le mort est censé effectuer le passage vers son nouveau statut, on l'accompagne dans ce changement d'état. Outre les funérailles, la cérémonie publique, la veillée qui est faite au mort en particulier, joue un rôle dans l'étape préliminaire du départ de l'âme : « la nuit qui succède au décès est éminemment dangereuse à la fois pour le défunt, dont il faut assurer le sort outre-tombe, et pour les survivants qui risquent la contagion surnaturelle et naturelle⁴⁴¹ ». Elle est si importante que dans beaucoup de régions françaises on paye des veilleuses professionnelles pour assurer que le service de veille du défunt ne soit à aucun moment interrompu. La veillée permet d'entamer le travail amenant à surmonter le deuil, elle constitue l'étape préliminaire du rite de passage. Le mort alité étant encore habité par son âme, il est toujours considéré comme une « marge » entre deux états. Les femmes l'accompagnent dans ce changement de statut, comme elles l'accompagneront dans le cortège funéraire, puis à l'église.

Si la veillée est marquée par l'agrégation des individus autour du défunt, elle a aussi pour rôle de montrer à la famille la solidarité dont on lui est redevable du fait de son appartenance à la communauté. À ce titre, les convives « prennent » réellement une part du chagrin de la famille et les vertus réconfortantes du rassemblement sont un moyen pour les proches du défunt de commencer à surmonter la peine dont ils sont affligés : la coprésence distribue un peu de la douleur dans le corps social. Il serait erroné de penser la veillée comme étant exclusivement marquée par la tristesse. En effet, « la veillée mortuaire rappelle en outre, par la force même du milieu et des habitudes, les veillées d'hiver. » Par le rassemblement, c'est « la vie du groupe territorial et familial⁴⁴² » qui est représenté. La réunion se prolongeant, les modes d'expressions privilégiés de la paysannerie reprennent le dessus : plaisanteries, cris de joie et danses, jeux, sont attestés dans toute la France par Van Gennep. Celui-ci explique la différence d'attitude devant la mort par une différence d'expression de la sociabilité, et attribue au « romantisme bourgeois » l'image de tristesse que l'on associe aux veillées mortuaires⁴⁴³. Daniel Fabre et Jacques Lacroix ont une autre interprétation de la différence entre le cliché qu'il existe de la veillée et les veillées telles qu'elles se pratiquaient en milieu paysan :

441 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 607

442 Ibid., p. 604

443 Ibid., p. 605

« *Cet exorcisme par la joie entre comme composante de l'attitude populaire face à la mort. Ne dit-on pas aussi que l'enterrement d'une jeune fille doit être gai ? En diverses circonstances de la vie, fiançailles, conceptions, l'enterrement joyeux n'est-il pas un rite commun de séparation ? Cependant l'influence ecclésiastique vraisemblablement dès le XVIII^{ème} siècle a fait de ce repas une communion recueillie dans la mémoire du défunt.* ⁴⁴⁴»

Les différentes formes d'écritures que nous avons pu observer jusqu'ici ont toutes un point commun, celui de se faire relais de la parole. Elles marquent la spécificité de l'écriture féminine qui est autant écriture de soi qu'écriture sur les autres, écriture des autres. Les filles et les femmes que nous avons vu écrire forment ainsi les groupes d'appartenance, familles et ménages, villages et hameaux, amis, en sociabilisant les passages par lesquels les individus s'insèrent en leur sein et passent de statut en statut. Comme les femmes étudiées par Yvonne Verdier faisaient individuellement les biographies en sociabilisant les passages biologiques, nous pensons que les pratiques des femmes que nous étudions semblent faire collectivement le même type de travail à travers la parole. *Fau naisse, si marida e mouri pèr faire charra lei gènt* – il faut naître, se marier et mourir pour faire parler les gens, comme le dit le dicton relevé par Claude Seignolle⁴⁴⁵. Le renversement de la proposition est aussi signifiant selon nous : peut-être faut-il que les gens parlent pour faire naître, se marier et mourir. À travers leurs écritures, comme à travers leurs paroles, ces femmes font la société, les communautés, et les individus qui la composent.

« *Je vous direz que j'ai recue une lettre de ma mère, et me dit qu'il ont eu la visite de celle de la chappelle, et puis vou dire qu'elle leurs ont blager des choses qu'il leurs as guerre faite plaisir, si dimanche matin vous les voyer, vous leurs direz qu'elle navais pas besoin d'aller a praguillen pour leur habiller celle.* ⁴⁴⁶»

Cette dernière lettre permet de faire le lien avec la suite de notre étude. Il y est question de « celle de la chappelle » (qui sont visiblement plusieurs, à en juger l'emploi systématique du pluriel par la suite) qui sont venus « blager » à la mère d'Auguste Chaix. La paléographie n'est pas évidente mais le sens du message est clair : les femmes commèrent et l'église est leur parlement. Le dimanche matin, réunies pour assister à l'office, elles représentent la société locale, ses hiérarchies, ses groupes d'affinité. C'est d'ailleurs certainement à l'église que fait allusion Auguste quand il recommande à Marie d'aller trouver ces filles « dimanche matin » pour les réprimander. C'est

444 Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*, Hachette, 1973, 488 p., p. 152

445 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 408

446 Chaix Lions, D3/L14-15-16, 02/08/1923, II.LXV

toutefois moins pour l'aspect sociologique – les femmes en représentation le dimanche - ni pour l'aspect anecdotique – les femmes commèrent en assemblée à l'église - que nous allons maintenant aborder le rapport des femmes à l'église, mais pour commencer à élucider quelques uns des ressorts symboliques derrière cette appropriation exclusivement féminine, en Provence, de la sociabilisation spirituelle.

2.4 Sociabiliser les âmes

« Très contente que vs passiez le mois de Marie ensemble. Chaque fois que je pense à vous il m'est doux de vs sentir tout près de la maison du bon Dieu. Je sais que vous allez souvent lui faire d'affectueuses visites ma chère Mia et toi cher François qui ne peut pas rentrer souvent, car tu passes en bicyclette sans doute, ne manque pas au moins de le saluer autant ton cœur grand quand tu passes devant sa porte, de te recommander à lui (tu vois comme nous avons toujours le danger près de nous et besoin de son secours) et de le remercier aussi. ⁴⁴⁷ »

Cette première correspondance nous permet d'aborder le sujet de la spiritualité populaire. Marie-Thérèse, la plus jeune sœur de François Maurin, de cinq ans sa cadette, entrée dans les ordres au couvent des Carmélites de Marseille, écrit à son frère. Souffreteuse depuis sa naissance elle est, comme nous l'avons évoqué ci-avant, en charge du service spirituel de la famille. Dans cette lettre, elle excuse le manque de dévotion de son frère par une contingence fort opportune : il passe devant l'église « a bicyclette » et ne peut donc s'y arrêter pour entrer. Nous pouvons supposer que Marie-Thérèse elle-même ne croit pas à cette explication. Nous avons déjà mentionné le fait qu'en Provence existait une stricte division sexuée des tâches ; parmi celles qui incombent au féminin se trouve le travail spirituel.

2.4.1 La dévotion féminine

Jacqueline Lions nous expliquait que de son vivant son père était fier d'aller à l'église pour les fêtes. Le dimanche, il faisait son possible pour assister à l'office mais rares étaient les semaines où on le voyait à la messe. C'est un voisin du hameau, veuf et très pieux, qui, tous les dimanche, menait Jacqueline et ses frères à l'église. Dans les mémoires d'Henri Michel, nous trouvons plusieurs anecdotes qui viennent apporter un début d'explications à ces comportements. Il explique par exemple que sa « sœur appartenait au groupe des filles sages, à qui toute licence demeurait interdite. Elle ne sortait de la maison que pour se rendre à l'église⁴⁴⁸. » Dans les discours, hors de la

447 Maurin, 15-16, II.LXVI

448 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 248

maison, il ne semble pas y avoir de place pour les femmes ailleurs qu'à l'église. Pour une jeune fille, l'idéal est de ne pas se montrer, paraître le moins possible dans l'espace public, pour ne pas être associée à celles qui « traînent ». Il est évident que les filles respectables sont celles qui restent sagement chez elles : « tu me di que can tu viendra a Rebouillon tu viendra me voir sa me fait plisir vien me voir tu ses que Je suis toujours a la Maison ⁴⁴⁹ ». On dit d'ailleurs que *la frèmo e lou galin se pérdown per ana trop alin* - la femme et la poule se perdent pour aller trop loin⁴⁵⁰.

2.4.1.1 L'église, la maison des femmes

Nous avons exprimé l'hypothèse qu'en Provence, les maisons étaient des royaumes sur lesquels régnaient des reines plutôt que des rois. Suivant Lucienne Roubin, nous avançons que la maison des hommes qu'est la chambrée était certainement un refuge pour ces derniers qui y venaient afin d'échapper à l'autorité de leur femme au domicile conjugal. Il est un autre espace que les Provençaux considèrent comme spécifiquement féminin, les églises :

« lors des enterrements, femmes et hommes suivaient le corbillard en deux files distinctes et successives ; seules les femmes entraient dans l'église ; les hommes attendaient sur la place la fin de l'office, un peu parce qu'ils se disaient des esprits forts, plus encore parce qu'ils n'étaient pas à leur aise dans l'église ; ils ne s'y sentaient pas chez eux. La défense de la règle morale était l'apanage des femmes. ⁴⁵¹ »

Les hommes ne s'y « sentent pas chez eux », comme au domicile où ils évitent de rester plus que nécessaire. Ils se disent « esprits forts » : dans ces terres du « midi rouge », le socialisme règne dans les esprits, imbus des idéaux de progrès et de rationalisme. Les hommes ne goûtent plus guère à l'hostie et communient plus souvent au cabaret ou à la chambrée, que dans la maison de Dieu. Déjà avant que la III^{ème} République ne triomphe⁴⁵² et n'impose définitivement ce mode de gouvernement dans le pays, l'enthousiasme pour les idées nouvelles est réel dans tout le département. Les intitulés des cercles sont sans ambages : ici le cercle de la liberté, là du progrès, de l'avenir, etc. À la Garde Freinet, où l'industrie a transformé la société villageoise depuis plus d'un demi-siècle, nous trouvons même un cercle des travailleurs. Les idéaux révolutionnaires ont

449 Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1922, II.LXVII

450 Lucienne Roubin, *Chambrette des provençaux*, op. cit., p. 164

451 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 43

452 Les travaux de Michel Vovelle sur la déchristianisation de la société provençale montrent que dès avant la Révolution française de 1789, le XVIII^{ème} siècle était déjà largement laïc : Michel Vovelle, « Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^{ème} siècle : les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments » Paris, Plon, 1973, 697 p. ; son étude de la fête en Provence contient une analyse similaire confirmant la laïcisation de celle-ci en même temps que celle de la société : *Les métamorphoses de la fête en Provence*, op. cit.

trionphé depuis longtemps, et pour les hommes le progressisme doit s'opposer à la réaction que l'Église incarne alors en partie à leurs yeux. Si le cercle moderne, héritier de la chambrée, est la maison des hommes, l'église reste en revanche la maison des femmes. Comme à leur domicile où elles s'occupent de l'intérieur, ce sont les femmes qui en décorent les autels. Elles font vivre l'église en peuplent les offices, le soir après l'angélus comme le dimanche pour la messe :

« Je suis contente que vs pariez l'autel de la ste Vierge, depuis que l'Église existe c'est notre famille qui le fait. Vous avez été bien généreuse d'aller à N. Dame le 8 Décembre. Notre bonne Mère aura été bien contente et vs aura bénie confiez Lui toutes vos peines, tous vos soucis, vos santés, votre travail, tout c'est notre Maman et Elle est si puissante. Je suis contente que mon François soit tjrs bon et serviable pr ts. On vous le rendra quand vous en aurez besoin. Notre Père du Ciel surtout se souviendra⁴⁵³. »

Traditionnellement, dans l'église paroissiale ou dans les chapelles, des bancs sont attribués aux familles. Chacune d'elle sait où s'asseoir quand elle vient assister à la messe. Ce n'est toutefois pas le seul lieu d'appropriation sociologique de l'espace sacré : comme l'indique Marie-Thérèse Maurin à sa belle-sœur Maria, l'autel dédié à la sainte Vierge est, depuis que l'église existe⁴⁵⁴, « fait » par leur famille. Faire l'autel, c'est le parer pour les cérémonies annuelles dédiées au saint qu'il honore, notamment en le fleurissant. C'est à cette pratique que fait référence Louis Mourou, en 1906, dans le *Bulletin de l'Académie du Var* :

« N'oublions pas aussi nos deux prieures, toujours gracieuses, à l'air candide sous leur robe de neige et au frais minois que cache un long voile blanc de tulle une. Elles sont chargées de parer l'autel du Saint, lui font escorte dans les processions. Pour les récompenser de tant de dévouement, St-Eloi les exauce toujours, parait-il, dans leurs demandes. En voilà, certes, qui ne coifferont pas Ste-Catherine. ⁴⁵⁵»

Cette répartition sexuée des tâches est donc ancrée dans les esprits : les femmes sont en charge du salut des âmes au sein de la société provençale. Quand la tante de François Maurin joint à sa lettre quelques présents, c'est des légumes qu'elle envoie pour François, un livre de prières pour Maria⁴⁵⁶. Les femmes de la famille Maurin sont très pieuses. Elles ponctuent leurs lettres de références à la religion, à Dieu : « elles seront touchés de cette séparation ; il faut tous nous soumettre à la volonté de Dieu⁴⁵⁷ » écrit ainsi Jeanne, la sœur aînée de François, après la mort de

453 Maurin, 186-187-188, II.LXVIII

454 L'église sainte-Philomène de Comps a été bâtie à la fin du XIX^{ème} siècle.

455 Louis Mourou, « Mœurs et coutumes provençales : la saint-Eloi à Signes », *Bulletin de l'Académie du Var*, 1906.

456 Maurin, 18-19, II.LXIX

457 Maurin, 23-24, II.LXX

l'oncle de Maria pendant la Seconde Guerre mondiale. Bien que les habitants de Comps soient dits plus pieux qu'ailleurs, les compsoises n'ont pas le monopole de la piété. Les jeunes filles d'Ampus vont à la messe le dimanche même lorsqu'elles sont en déplacement avec leur famille. Ainsi, Louise Cauvin, pendant qu'elle fait les vendanges aux Arcs avec ses parents, précise dans sa lettre à Marie « le Dimanche Je vais a la maïsse ⁴⁵⁸». Marie Chaix, durant son séjour à l'hôpital en 1934, prend soin de faire dire à son fils Félix « quil lise son cathéchisme et sa méthode⁴⁵⁹». Dans les archives du musée des A.T.P. de Draguignan, nous avons trouvé de nombreux missels et livres de prières ayant appartenu à des familles originaires aussi bien du haut que du bas-pays.

La dévotion féminine s'exprime au quotidien : Rose Salle, l'interlocutrice de Jean-Luc Domenge, raconte comment sa mère lui faisait dire la prière le soir avant de dormir. Jacqueline Lions nous a aussi confié que Félix n'avait eu ni catéchisme, ni même école durant la longue absence de sa mère en 1934, son père n'ayant pas jugé utile de lui faire « subir » cette éducation malgré le fait, on l'a vu, qu'elle le demande expressément. Par leurs mots, au compte desquels se rangent ceux des prières, les femmes agrègent les âmes de leurs familles à la communauté des chrétiens. « Dans mes prières je pense à vous chère Maria et à ma pauvre Gabrielle à qui mon souvenir durera j'espère la fin de mes jours⁴⁶⁰ » garantit Marie-Thérèse à sa belle-sœur. C'est le métier de Marie-Thérèse que de s'assurer du salut des âmes, elle y consacre ses journées :

« J'offrirai tte cette journée pour toi au bon Dieu. Mais je suis dans mes 58. Je crois tjrs que mon Papa du Ciel va venir me chercher, tant je suis pauvre de santé.. Je me crois tjrs au bout et puis c'est jamais le bout . Enfin ! Je sais que tôt out tard il viendra et cette pensée me donne du courage. Tu me dis que vs avez la santé Le travail et pas trop d'ennuis. Il me semble qu'on ne peut guère demander mieux sur cette pauvre terre, d'autant plus que vs avez aussi l'entente parfaite. Que Dieu en soit béni. ⁴⁶¹»

Ce travail accompli au quotidien par la religieuse, Maria le fait également, à son échelle, selon ses possibilités : elle travaille à l'épicerie avec François et cela lui occupe une grande partie de la journée. Marie-Thérèse et Maria, leurs noms même, rappelant la figure mariale mythique, sont les reflets des fonctions auxquelles leur sexe les voue dès la naissance, peu importe qu'elles se marient ou non : le dévouement, la pureté et le salut des âmes. Hors-le-monde, Marie-Thérèse réalise en quelque sorte ce que la société provençale considère être l'idéal féminin. Malgré sa condition, elle se dit satisfaite de remplir son devoir : « Voyez comme je suis heureuse ! Oh !

458 Chaix/Lions, D3/L110-112, 28/04/1923, II.LXXI

459 Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934, II.LXXII

460 Maurin, 31-32-33, II.LXXIII

461 Maurin, 29-30, II.LXXIV

Comme je dévoue mon bonheur à tout ceux que j'aime. Je prie tous les jours pour vous soyez en bien sur et je vs garde toujours dans mon cœur⁴⁶²».

2.4.2 La femme et le deuil : le lien avec le monde des morts

« Du haut du Ciel elle doit penser à nous tous, sur cette triste terre ou nous gémissons tous.⁴⁶³»

Nous l'aurons compris, il semble que le travail spirituel soit une compétence relevant du féminin. L'église, représentant le lieu où s'exerce cette compétence, devient de fait la « maison des femmes ». C'est un des lieux où elles siègent en assemblée, un des lieux où elles sont les représentantes de la famille aux yeux de la société villageoise : le salut des âmes de la famille passe par les femmes et leurs pratiques. Nous avons déjà vu qu'elles « font » la famille et la société, qu'elles intègrent la première à la deuxième. Leur action productrice a des conséquences sur trois niveaux : biologiquement, en enfantant les femmes fondent les familles ; sociologiquement, en se mariant elles lient entre elles des familles ; enfin par leurs mots, ceux des ragots, de la rumeur, mais aussi ceux des prières, elles rattachent le groupe d'affins et d'alliés à la communauté villageoise. Elles accompagnent leurs façons de faire la communauté de leurs façons de la dire, de se la dire. Dans l'église, les prières individuelles sont récitées collégalement, réaffirmant quotidiennement l'appartenance de la famille à la communauté des croyants.

L'inscription dans le collectif villageois, comme dans la communauté chrétienne, se fait également à un autre niveau, celui de la *sociabilisation des âmes*. Van Gennep remarquait que de manière constante, « tout ce qui touche à la mort » relève du domaine du travail féminin du fait d'une transposition de « caractère sexuel psychique : les femmes donnent la vie ; elles s'arrogent normalement un droit à disposer des morts⁴⁶⁴». Le travail d'Yvonne Verdier a détaillé la manière dont les femmes « faisaient » les morts après avoir fait les vivants⁴⁶⁵. À sa suite, Daniel Fabre a rappelé que leur action rituelle faisait surtout les *bons* morts, ceux qui reposaient paisiblement⁴⁶⁶, et ainsi ne revenaient pas. En Provence, comme en Bourgogne, les femmes réalisent une multitude de rituels permettant aux âmes des défunts de s'extraire paisiblement du monde des vivants pour accéder à leur nouveau statut. En effet, « la séparation du corps et de l'âme ne se fait pas sans hésitations » : en Provence, on distingue d'ailleurs l'*eime*, l'esprit intelligent, de l'*armo*, sorte de

462 Maurin, 41-42, II.LXXV

463 Maurin, 23-24, II.LXXVI

464 Arnold Van Gennep, *Le folklore français, T. I*, op. cit., p. 609.

465 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit.

466 Daniel Fabre, « Le retour des morts », *Études rurales*, 1987, n° 105-106, p. 9-34.

souffle vital⁴⁶⁷. Yvonne Verdier a bien identifié, dans les arrangements que fait la femme-qui-aide au sein du foyer, dans le lavage qu'elle apporte au corps du défunt, le soin rituel qui est pris pour ne pas risquer que l'âme ne reste coincée, condamnée à errer parmi les vivants. D'autres rituels sont assurés par les femmes, et prennent place à différents moments de la séquence entourant les funérailles. À la différence de ceux portant sur le lavage et l'habillage du mort, qui sont souvent réservés au voisinage, ils sont eux réalisés par les femmes de l'*oustau*.

Nous avons vu qu'immédiatement après le décès, les mots des femmes propagent la nouvelle au sein du village. Leur action rituelle prend place dès le dernier souffle du défunt. Durant la veillée, dans toutes les provinces françaises jusqu'au XIX^{ème} siècle, elles récitait des prières au caractère magique prophylactique⁴⁶⁸. L'une des figures les plus évidente auxquelles on pense en associant les femmes et le deuil est la *pasionaria*, la pleureuse. Elle extériorise la douleur et le désarroi de la famille par ses larmes et ses cris, plus collégiaux et publics qu'expression d'un ressenti individuel. Leur présence est attestée dans toute la région méditerranéenne, ainsi que dans la majorité des provinces françaises⁴⁶⁹. Autrefois, à Arles par exemple, on louait des pleureuses pour accompagner le défunt dans le cortège funéraire⁴⁷⁰. Nous trouvons ainsi des réglementations concernant les pleureuses dans le système législatif sparte - dit « de Lycurgue » - ou encore dans les lois de Solon⁴⁷¹. À la mort d'un ivrogne, on dit *li a que lei souco que lou plouraran, au mes de mars* - il n'y a que les vignes qui le pleureront au mois de mars⁴⁷² : lorsque l'on taille la vigne tardivement, on dit que la vigne pleure du fait que la sève, déjà montée, s'échappe par gouttelettes des sarments. La pleureuse accompagne le défunt dès le décès, puis pendant la veillée, au départ du cortège, et enfin dans l'église⁴⁷³. Par les larmes, les cris, que les hommes doivent eux retenir, les femmes expriment la douleur de la séparation.

L'expression de la douleur n'est pas la seule fonction à laquelle sont assignées les femmes durant les premières séquences rituelles liées à la fabrique des morts. Cette douleur qu'elles expriment, qu'elles exsudent, est celle que les hommes ne peuvent pas exprimer. Elles compatissent, c'est-à-dire qu'elles pâtissent de la douleur collective. La part de douleur qu'elles absorbent doit nécessairement ressortir, sous la forme de larmes, de cris, digérés, exprimés aux yeux

467 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. I, op. cit., p. 676.

468 Ibid., p. 608.

469 Ibid., p. 583-587.

470 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 143.

471 Ibidem

472 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 408.

473 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 582/

de tous, mais aussi au nom de tous. C'est logiquement elles qui, encore dans les courriers, expriment aussi bien la douleur que la compassion. En 1942, après la mort de sa marraine Gabrielle, Gaby écrit à François et Maria :

« Comme elle a été malade ma chère Marraine a t elle eu conscience qu'elle nous quittait à Y. Thérèse ne l'a plus revue elle aussi. Vous l'avez tous bien soigner mais pour Tante Jeanne et François et Maria qui sont dans la maison, le vide sera encore plus grand.⁴⁷⁴ »

Cette attention à l'autre résulte d'une véritable injonction à l'empathie. Là où l'on apprend aux garçons à ne pas pleurer, ne pas exprimer leurs douleurs et leurs craintes, on inculque aux filles, dès l'enfance, l'expression de leur individualité à travers l'extériorisation de leur sensibilité. Ce travail est inscrit dans leur biologie : leur corps même est vu comme plus densément nervuré, leur peau plus sensible au toucher. Par leur fréquentation de l'église, elles ont appris à dire leurs attermoissements, leurs ressentis, leurs envies. Nous pourrions comprendre l'utilité d'une telle capacité à l'empathie dans l'optique où les femmes se destinent à devenir mères, à se donner complètement, dans un acte de négation de leur individualité. Se connaître soi-même, examiner sa conscience, permet par la suite de transférer cette connaissance sur autrui, de se mettre à la place d'autrui. En changeant de famille, en devenant « prêtresse » d'un autre culte⁴⁷⁵, elles mettent déjà à profit cet apprentissage dont elles transmettront les clés à la fille qui leur succédera. Dans leur famille d'origine, puis dans une autre après le mariage, les femmes se retrouvent donc à officier une grande partie du traitement rituel que le folklore provençal réserve aux défunts.

« Esperons que la bonne mère veillera encore sur nous ainsi que notre pauvre Gabrielle. Si elle voyez ces jeunes elle en souffrirez. Au Ciel elle doit penser à nous tous. Merci chère Maria de me remplacer auprès de sa chère tombe et d'avoir pu avoir quelques fleurs de votre jardin. Ma pensée est toujours avec elle. Je bénis le Ciel d'être avec nos chers enfants après cette rude séparation. La mort de cousin Gunon m'a bien peinée il était si bon. Gabrielle en aura un gros chagrin. La vie est ainsi. Je vais écrire ces jours-ci mes regrets et mes condoléances.⁴⁷⁶ »

Le cimetière est un autre lieu où les liens familiaux sont représentés et, comme pour l'église, son entretien relève du travail féminin. Dès l'âge de dix ans, Jacqueline Lions allait à la messe le

474 Maurin, 13, II.LXXVII

475 Nous utilisons ici ces mots avec parcimonie, pour filer la métaphore ; si culte il y a, ce n'est pas celui des morts.

« Dans le folklore français, il n'y a pas de *culte* proprement dit des morts comme il y a un culte de Dieu, de la Vierge et des saints. C'est une erreur que de nommer « culte » des pratiques de propitiation ou de coercition destinées à empêcher l'âme des morts de revenir tourmenter les vivants. (...) La crainte des morts ne s'identifie pas à un culte. » Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. I, op. cit., p. 558.

476 Maurin, 67-68-69-70, II.LXXVIII

dimanche pour ensuite se rendre sur la tombe de ses frère attenante à l'église. Comme elles fleurissent les autels des chapelles, c'est avec les fleurs que les femmes interviennent dans le dialogue continu entre vivants et morts. Par leur action, elles tissent le lien entre les générations précédentes et actuelles, comme elles tisseront le lien avec celles à venir par leur biologie.

« *Je vais demander au Prêtre qu'il me dise une messe pour Marraine puisque je ne peux pas me déplacer elle aura au moins mes prières ; j'aurai voulu vous demander un souvenir, son chapelet m'aurait fait plaisir mais peut-être le lui avez vous mis dans ses mains ou quelque chose qu'elle aimait* ⁴⁷⁷».

Cette continuité nécessaire, ce devoir de mémoire, de sociabilisation des âmes, les femmes tiennent à le réaliser, même à distance. On peut pour cela déléguer la parole publique au prêtre par l'intermédiaire de la messe que l'on achète et qui viendra relayer la prière intime, individuelle. Ici la nièce de François Maurin, Gaby, la récitera seule, ne pouvant se déplacer pour assister à la cérémonie. Car le risque que l'on encourt, si l'on n'effectue pas les rituels nécessaires au passage des morts dans le monde auquel ils doivent appartenir, c'est qu'ils ne partent pas vraiment, errent, voire reviennent, et hantent les vivants. Dans ses *Mémoires et récits*, Frédéric Mistral relate un conte qui se transmettait dans les veillées de Maillane au milieu du XIX^{ème} siècle : après la mort d'un dénommé Claudillon, sa maison, pense-t-on, est hantée. On y entend des bruits anormaux la nuit venue. Immédiatement, on pense à un retour de l'âme dudit Claudillon, « qui n'avait pas eu d'office car il n'avait pas d'enfant ⁴⁷⁸». On fait donc dire une messe pour calmer son âme. Cela n'a pas résolu le problème et Frédéric Mistral nous confie que tout ceci s'est finalement avéré être l'œuvre de rats. Nous comprenons, par les réflexes déductifs des acteurs de l'histoire, que le mauvais déroulement du rituel peut entraîner des conséquences gravissimes pour l'âme du défunt. Entre le dernier soupir et l'enterrement, une première séquence rituelle intervient pour s'assurer du destin de l'âme qui n'est pas fixé. « Ce n'était pas pour l'étalage de la douleur qu'on accomplissait la cérémonie funèbre, c'était pour le repos et le bonheur du mort ⁴⁷⁹».

« *Laissez moi encore vous remercier mille fois vous aussi pour toutes vos gentilleses et attentions pour moi et aussi pour tout ce que vous m'avez donné. Vous ne pouvez croire aussi combien j'ai été heureuse de vous embrasser tous après un si grand malheur. Pauvre chère Gabrielle. Moi qui ne l'ai pas vu morte, il ne me semble pas possible qu'elle nous ai quitté pour toujours. Je l'aimais tant, je ne l'oublierais pas dans mes prières.* ⁴⁸⁰»

477 Maurin, 11-12, II.LXXIX

478 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., chapitre VIII

479 Nuna Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op. cit., p. 42

480 Maurin, 7-8-9-10, II.LXXX

Il est possible que la participation aux rituels funéraires permette à l'esprit d'accepter l'idée du décès ; que la vision du corps inanimé rende indéniable son évidence. Un autre niveau de lecture pourrait cependant être perçu : sans avoir montré physiquement sa déférence au défunt à travers sa présence durant les funérailles, on court le risque qu'il ne parte pas correctement et ne puisse rejoindre le nouveau groupe social qui est le sien, celui des défunts de la communauté, familiale, villageoise, voire nationale comme après la Première Guerre mondiale.

« La variété des détails ne doit pas faire perdre de vue que le fait essentiel est qu'un individu qui faisait partie du monde des vivants le quitte pour aller s'agréger à un autre monde, celui des morts, diversement représentés selon les peuples et les civilisations et selon les religions dogmatiques ou populaires. On retrouve donc nécessairement ici le mécanisme des Rites de passage ⁴⁸¹ ».

Jacqueline exprimait en ces termes l'importance ontologique de l'enterrement, dont les rituels marquent l'humanité du défunt, son appartenance à la communauté : « quand tu crois plus à rien on t'enterre comme un chien, comme un cheval, comme une brebis ». Le renvoi à l'animalité repousse celui qui n'a pas bénéficié des rituels – et qui ne les a pas respectés de son vivant - hors de la communauté des croyants, et par là même hors de la communauté des âmes, les animaux n'étant pas destinés à la vie commune avec les chrétiens dans l'au-delà. Certains d'entre eux ont pourtant à voir avec les morts. Bérenger-Féraud cite de nombreuses légendes provençales mettant en scène des « bêtes dévotes »⁴⁸². Parmi le bestiaire des animaux plus ou moins chrétiens, certains jouent des rôles dont l'origine est certainement à chercher en dehors de la liturgie. Il s'agit notamment des abeilles, des chèvres, et des escargots – nous reviendrons sur ces exemples ci-après. La symbolique dont ils sont investis peut nous aider à comprendre davantage les significations attachées au rôle des femmes dans le passage vers l'au-delà.

2.4.2.1 Le corps des morts, le corps des femmes

Nous avons vu que le décès d'un des habitants de l'*oustau* se traduit par nombre d'aménagements temporaires. Yvonne Verdier a insisté sur le rôle de la femme-qui-aide, qui lave le corps du défunt, l'habille, mais surtout recouvre d'un drap l'ensemble des surfaces réfléchissantes, les contenants habituellement utilisés pour l'eau ou le lait. Selon les régions, diverses prescriptions entourent la fermeture des fenêtres, des volets. Les soins apportés au corps des défunts étaient, en Provence aussi, le fait d'une personne spécialisée, aux savoirs ésotériques particuliers. Claude

⁴⁸¹ Arnold Van Gennep, *Le folklore français, I*, op. cit., p. 559

⁴⁸² Voir notamment le chapitre III du premier volume des *Superstitions et survivances* de Bérenger-Féraud, consacré à ce type de récits.

Seignolle mentionne plusieurs exemples de *bono fremo* – la bonne femme - dans toute la Provence. À Ampus, Jacqueline a souvenir d'une telle figure : « elle est décédée, sa fille a 94 ans maintenant. Elle habitait au village ; elle s'occupait de tout le monde. Quand je me suis fait opérer du genou elle me portait à manger ! Elle les préparait, elle lavait les morts. Elle m'a donné beaucoup de recettes ». Jacqueline elle-même a « lavé les pieds » de beaucoup de défunts durant son enfance. Dans le roman de Paul Arène, *La chèvre d'or*, c'est Saladine, la vieille domestique, qui se charge de ce travail. Elle a été « la triste habilleuse » de trois membres de la famille qui l'emploie⁴⁸³.

« Pr moi je suis toujours en noir ou gris / heureuses que vous ayiez tous les trois du mieux possible. Soignez vous c'est le principal. Pour moi je vais bien à présent. La belle saison étant là tous les malaises disparaîtrons. Ce n'est pas le repos qui guérit car à présent ici je ne fais rien. L'eau dans la maison. Gaby donne son linge à laver excepter quelques bêtises de la petite elle se le lave à la pile. Les années y sont Mes chers et on se ressent de tout et on prend part au peines de la famille c'est naturel merci chère Maria de l'attention pr moi. J'ai pris un remède qui ma fait beaucoup de bien. Je vous laisse Mes chers en vous disant que la petite vous envoie de grosses bises⁴⁸⁴. »

La maison est en deuil et la famille aussi. Tout est arrêté, on n'effectue plus aucune opération productive, ni lessive, ni travail agricole. Si elles s'occupent du corps des défunts, les femmes inscrivent également la mort sur leur propre corps par l'intermédiaire de l'habit de deuil. Les hommes aussi portent le deuil, mais moins intensément et moins longtemps. Une très vieille dame de Vidauban nous racontait ainsi, comme Jeanne Raybaud dans la lettre que nous venons de citer, qu'elle avait « passé toute sa vie en noir », enchaînant les grands et petits deuils. Nous savons que les femmes endeuillées ne doivent plus aller à la veillée, ni danser. Nous avons dit ci-dessus que la femme qui entre dans une nouvelle famille prend le deuil de celle-ci : dès lors, son corps sera le réceptacle dans lequel s'inscrira la mort lorsqu'elle surviendra dans sa nouvelle maison. Van Gennep signale que les femmes et les hommes n'étaient pas les seuls concernés par le port du deuil dans la maison : les abeilles étaient également couvertes⁴⁸⁵, « pour ne pas que l'essaim parte » nous précisent les deux auteurs. Véritables filtres vivants, transformant le pollen des fleurs en denrée comestible - le miel est alors la source principale de sucre dans les campagnes en Provence - les abeilles risqueraient surtout d'être contaminées par l'âme du défunt, hautement polluée et polluante. Une autre pratique consiste à ôter les cloches des vaches, mais aussi des chèvres, qui sont bien plus

483 Paul Arène, *La chèvre d'or*, 1888.

484 Maurin, 172-173, LXXXI

485 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 579 ; Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p.411

nombreuses, dans le Haut-Var⁴⁸⁶.

Ce fait n'est peut-être pas si anecdotique qu'il n'y paraît. En Provence, une jeune fille qui montre trop tôt son attirance pour les garçons est dite *cabro*. Les chèvres ont une sexualité très précoce, dès leur septième mois elles commencent à copuler. Un proverbe de la région dit *quou fiho gardo e cabro meno es pas senso peno* – qui garde sa fille et mène la chèvre n'est pas sans peine⁴⁸⁷. Dans tout le domaine occitan, la chèvre sert de métaphore pour désigner la femme, dans l'ensemble des états qui caractérisent le sexe féminin. Le mot chèvre a donné le mot caprice : et de fait, la chèvre capricieuse est toujours à ranger du côté du féminin, comme la jeune fille que les émotions submergent. Les chèvres sont toujours sujettes au déséquilibre. Elles figurent l'ivresse et la folie, à travers leur consommation d'*embriaga-cabra*, le lotier corniculé – plante herbacée vivace des prairies, qui les rend comme ivres - mais aussi du fait de leurs cabrioles incessantes. Le *Trésor du Félibrige* nous apprend que la fille folâtre, étourdie, est dite *cabrolo*. Les chèvres symbolisent également l'ambiguïté sexuelle, du fait de la fréquence de l'hermaphrodisme chez les caprins : *cabro* peut ainsi désigner le prêtre, mais aussi la bonne sœur. Enfin, elle est représentative de la sexualité débridée, comme nous l'avons déjà mentionné. « La chèvre incarne toujours ici les multiples limites de la féminité⁴⁸⁸ ». En les privant de leur cloche, la sonnaille, ce n'est pas simplement le silence que l'on recherche mais plus certainement l'évitement d'une superposition de symboles équivalents et ainsi incompatibles. Nous en parlions ci-dessus, l'usage ancien en Provence était d'avoir recours à des « colporteuses » de l'annonce de décès, les *assaché*. Celles-ci sont systématiquement des femmes ; et, parmi les exemples d'*assaché* professionnelles, c'était des femmes âgées, des boiteuses, que l'on trouvait déambulant dans les rues, sonnaille à la main.

La métaphore ne s'arrête pas là. Comme les abeilles, les chèvres sont de véritables filtres vivants : on les place dans les bergeries pour empêcher le mal de prendre les moutons. Le savoir populaire veut que les « pierres » de leur vésicule soient à l'origine de leurs capacités à absorber le poison⁴⁸⁹. On leur prête des capacités d'absorption mais aussi de purification telles que l'on dit qu'elles transformeraient les herbes empoisonnées qu'elles ingèrent en lait aux vertus curatives. Nous constatons ici encore la présence d'une capacité commune aux chèvres et aux femmes, toutes deux « filtrent » le rapport au monde du reste de la société. Plus exactement, le corps des femmes est exposé successivement à deux types de rapports à la souillure, à la pollution. Durant la période de sa vie où elle est menstruée, la femme est alternativement perçue comme vulnérable et

486 Arnold Van Gennepe, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 581

487 Christiane Amiel, « Les caprices du mariage », *Ethnologie française*, 1987, vol. 17, n° 4, p. 367-380.

488 Ibid.

489 Ibid.

menaçante vis-à-vis de l'environnement. L'alternance qui caractérise l'état de la femme « fertile » définit symboliquement « tout un jeu de contrariétés entre ce qu'elles contrarient et ce qui les contrarie ⁴⁹⁰ » - nous retrouvons là, sous une forme inversée, les observations de Christiane Amiel sur les représentations attachées aux chèvres. Les caprins concilient les oppositions : elles « sont propices à incarner tout état de changement, de passage » - là où l'instabilité féminine menace tout ce qui subit une transformation, un changement d'état. C'est la raison pour laquelle seules les femmes ménopausées peuvent exercer la fonction de femme-qui-aide⁴⁹¹, et ainsi réaliser les gestes rituels accompagnant la naissance comme la mort, au premier plan desquels les différentes sortes de lavage. La raison aussi pour laquelle Jacqueline, avant sa puberté, a pu « laver les pieds » des défunts de sa maison.

Nous voyons ces conceptions touchant le corps des femmes fécondes dans des règlements anciens touchant à leur participation au cortège funéraire. Fernand Benoît indique qu'il existe déjà dans les lois de Solon une interdiction de participer au cortège faite aux non-parentes de moins de soixante ans pour « les préserver de la souillure du cadavre ⁴⁹² ». En Provence, durant le Moyen Âge, le folkloriste cite les règlements municipaux de Pernes (25 janvier 1297) défendant à toute femme de la famille de participer au cortège. Il précise que cette exclusion des femmes était encore en vigueur à Montpellier et Nîmes au XX^{ème} siècle, plus stricte encore puisque aucune femme n'était admise dans le cortège. Partout en Provence, et visiblement dans la France entière⁴⁹³, l'usage de séparer spatialement les sexes au sein du cortège est en vigueur. La ségrégation spatiale se poursuit jusqu'à l'église, où les hommes n'entrent pas, comme nous avons pu l'observer à Vidauban⁴⁹⁴ ou encore à Saint-Maximin au début du XX^{ème} siècle⁴⁹⁵.

2.4.2.2 Le retour des morts ?

« L'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure. Elle était errante. En vain aspirait-elle au repos, qu'elle devait aimer après les agitations et le travail de cette vie ; il lui fallait errer toujours, sous forme de larve ou de fantôme, sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin. Malheureuse, elle devenait bientôt malfaisante. Elle tourmentait les vivants, leur envoyait des maladies, ravageait leurs moissons,

490 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 42.

491 Ibid. p. 150.

492 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 144.

493 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 622-623, p. 635.

494 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 43.

495 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 417.

*les effrayait par des apparitions lugubres, pour les avertir de donner la sépulture à son corps et à elle-même. De là est venue la croyance aux revenants*⁴⁹⁶».

La croyance aux revenants - âmes dont le passage ne s'est pas correctement effectué - est à la fois très ancienne et très répandue. La Provence n'échappe pas à la règle. Dans l'extrait que nous venons de citer, Fustel de Coulanges parle du retour des morts sous la forme de fantômes mais aussi de larves. Quelle signification peut avoir cette croyance des anciens grecs et romains ? Dans le sud de la France, il existe une certaine « passion » pour la dégustation d'escargots ; les escargolades catalanes sont celles dont la mémoire collective a le plus vif souvenir mais la Provence a également connu cette pratique. Les habitants de Peymenade, petit village près de Grasse, étaient par exemple nommés les manjo-patantan⁴⁹⁷ - les mangeurs d'escargots - en raison de la passion prêtée aux habitants de ce village pour la consommation de gastéropodes. Or un interdit général touche la « chasse », la « récolte » des escargots que l'on destine à la consommation : on ne mange pas les escargots qui se trouvent près des cimetières ou des maisons endeuillées⁴⁹⁸.

L'escargot, hermaphrodite, fait planer l'incertitude sur son ascendance, sur sa descendance, sur son placement générationnel. Sa façon de jeûner, de s'enterrer chaque année, d'émettre ce qui s'apparente à des « pleurs », l'associe aux revenants, aux âmes du purgatoire, à cet entre-deux qui constitue l'espace interstitiel séparant la vie de la mort. « *No es car ni peix* » : ni chair ni poisson, l'escargot peut se consommer lors des temps où la nourriture peut être grasse comme dans ceux où elle doit être maigre, « dans le délicat « temps entre deux temps » qui ouvre et ferme la longue période d'hiver », il fait le lien entre les temporalités comme entre les sexes. Durant la préparation qu'en font les femmes avant de le consommer, outre le jeûne ou la nourriture spécifique qu'on leur donne, on trouve de nombreuses « lessives » s'apparentant à la toilette mortuaire. Ces pratiques sont destinées à le débarrasser des toxines qu'il a ingérées. Nous trouvons à nouveau ici cette représentation d'un animal aux propriétés « filtrantes », interstitielles, que l'on ne sait pas bien où situer dans le règne animal, tout comme dans le règne du vivant. De là viennent certainement ces conceptions de l'âme revenante, qui s'incarne dans la larve, l'escargot. Un rituel du comté de Nice, dont la description est assez fameuse, confirme cette interprétation : il s'agit de la procession des

496 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op. cit., p. 42.

497 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 127.

498 Claudine Fabre-Vassas, « Le soleil des limaçons », *Études rurales*, 1982, n° 87/88, p. 63-93. L'ensemble des remarques qui suivent sur les escargots et les rapports symboliques qu'ils entretiennent avec la mort, sauf mention contraire, sont tirées de cet article, que l'on retrouve également inclus dans le rapport de recherche sur *Les savoirs naturalistes populaires en Fenouillèdes* que nous avons déjà mentionné.

limaces⁴⁹⁹ qu'a décrite Paul Canestrier, qui s'apparente à de nombreuses autres cérémonies où les coquilles d'escargots remplies d'huile et munies d'une mèche, une fois allumées, sont mises à flotter sur un cours d'eau, figurant les âmes en transit. Durant ce rituel, tandis que traditionnellement les hommes défilent en procession, les femmes parent les façades des maisons et les bordures des fenêtres de ces mêmes coquilles, donnant lieu à des rivalités typiques entre ménagères pour donner à voir la plus belle maison, la plus illuminée. À la lumière de notre hypothèse de départ sur la responsabilité des femmes dans la *sociabilisation des âmes* de la maison, ce rituel ne s'éclaire-t-il pas d'un faisceau de significations confirmant notre intuition ?

Il existe deux façons de consommer les escargots : les hommes les mangent directement, en pleine nature, presque sans lavage, grillés, tandis que les femmes leur font subir un long traitement, les lavent à plusieurs reprises, les gardent en vie plus de quarante jours, pour finalement les faire bouillir, ou encore les préparer en sauce. La différence de traitement des gastéropodes s'apparente à la différence entre les rôles joués par les deux sexes dans le traitement des âmes des défunts. « Les femmes « prennent le temps » (...) de le charger en signes » : elles sociabilisent l'escargot, l'intègrent à l'univers symbolique par les opérations complexes qu'elles lui font subir avant son ingestion, elle aussi bien plus codifiée, à table, en intérieur.

Loin de la vision que s'en faisaient les premiers folkloristes, la conception de la séparation entre les morts et les vivants, dans l'Occident chrétien, n'est pas celle d'une frontière imperméable ; au contraire, les espaces interstitiels entre vivants et morts laissent entrevoir la possibilité d'états intermédiaires que la théologie chrétienne est venue combler par l'invention du purgatoire⁵⁰⁰. L'existence de ces presque-morts, pas tout à fait vivants, suppose leur présence au monde, au moins ponctuelle, leur retour parmi les vivants. Au début du siècle dernier, Bérenger-Féraud rapporte déjà des histoires de dames blanches qui hantent les carrefours le soir venu⁵⁰¹, manifestations des âmes dont l'existence ne s'est pas déroulée ou achevée « comme il faut ». « Dans le cimetière, certains morts sont aux marges : les enfants non baptisés, les femmes allaitant, les guerriers... Leur destin, non accompli, doit l'être⁵⁰². » Pour que son destin s'accomplisse, il est nécessaire d'effectuer le rituel adéquat, que seul ceux qui survivent au mort – sa parenté – sont en mesure d'exécuter :

499 Paul Canestrier, « La procession aux limaces dans le comté de Nice », *Arts et traditions populaires*, 1953, vol. 1, n° 3, p. 212-220. On peut trouver, sur la plate-forme de vidéos numériques Youtube, un court film de la processions aux limaces de du village de Tourrette-Levens en 2015 à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=aD_VEn1wRes> .

500 Daniel Fabre, « Le retour des morts », art. cit.

501 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations.*, 1896, vol.2., p. 331-332.

502 Daniel Fabre, « Le retour des morts », art. cit.

« Il ne suffisait pas que le corps fût mis en terre. Il fallait encore observer des rites traditionnels et prononcer des formules déterminées. On trouve dans Plaute l'histoire d'un revenant ; c'est une âme qui est forcément errante, parce que son corps a été mis en terre sans que les rites aient été observés. (...) Ces deux exemples montrent clairement quel effet on attribuait au rites et aux formules de la cérémonie funèbre, puisque sans eux les âmes étaient errantes et se montraient aux vivants, c'est donc que par eux elles étaient fixées et enfermées dans leurs tombeaux. »

Les rituels suivant immédiatement le décès sont incontournables mais ne constituent pas l'intégralité de la séquence qui s'étire sur des années, voire sur l'ensemble de l'existence des survivants. Fleurir la tombe, comme le fait Maria Maurin, c'est entretenir le souvenir, conserver la place de la famille au sein de la communauté villageoise ; de la même manière, les Grecs et les Romains archaïques venaient annuellement offrir vin et nourriture aux tombeaux des ancêtres⁵⁰³. Et au moins à deux reprises dans l'année, durant le mois de mai et le mois de novembre, les morts reviennent, les âmes circulent à nouveau sur terre : « l'hiver et l'été commencent par le mois des morts, dans l'austérité religieuse qui accompagne le passage d'une saison à l'autre. La saison d'hiver commence en fait à la « fête des Morts » (1^{er} novembre) et celle d'été au 1^{er} mai, qui ouvre le mois « des âmes », mois néfaste où les âmes sont en migration.⁵⁰⁴ » Cette coprésence, ce rapprochement des âmes, ne concerne pas que celles des défunts de l'année, même si ces dernières bénéficient de traitements spéciaux. La proximité d'avec les âmes nécessite des rituels particuliers, et marque ces périodes d'interdits.

« Nous voilà à la Toussaint par la pensée nous serons ensemble en pensant à notre pauvre Gabrielle et à tous nos chers défunts. Chère Maria je sais que si vous avez quelques fleurs au jardin vous les porterez. Avec ces pluies je ne pourrai en envoyer. Voilà quelques jours qu'ils tombent de l'eau en abondance⁵⁰⁵. »

Un des rituels concerne le fleurissement des tombes, la visite rendue aux défunts. Mais on trouve aussi des interdictions de lessive, pour ne pas risquer que les âmes viennent se noyer dans les

503 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op. cit., p.82-83 : « Les morts avaient besoin que leur descendance ne s'éteignît pas. (...) Leur unique pensée, comme leur unique intérêt, est qu'il y eut toujours un homme de leur sang pour apporter les offrandes au tombeau ». On remarquera que c'est ici par l'homme que se fait l'offrande. Cette citation rappelle un passage de Damase Arbaud sur les croyances de la nuit de la Toussaint en Provence : « les morts se lèvent, cierge à la main, vont voir leurs enfants, d'autres gémissent à l'écart, voyant qu'ils n'ont plus d'amis ». Damase Arbaud, *Chants populaires de la Provence*, Vol. 2, 1864, P. 61.

504 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 212.

505 Maurin, 174-175, LXXXII

cuviers⁵⁰⁶ : en Provence on dit que *qu fa la bugado pèr Touilleisant noun vis la fin de l'an* – qui fait la lessive pour la Toussaint ne voit pas la fin de l'an. On ne se marie pas non plus durant cette période. Traditionnellement, certaines nourritures sont préconisées : le plat de pois chiches ou de lentilles la veille de la Toussaint par exemple, ou encore la *castagnado*, repas fait avec les premières châtaignes dont on laisse les restes sur la table pour nourrir les morts⁵⁰⁷. À Méthamis, dans le Vaucluse, on faisait autrefois de grands « repas des morts ». Les enfants réservaient une part de leur dessert aux ancêtres, qu'ils mettaient au pied du lit ou sous l'oreiller, pour éviter qu'ils ne viennent les hanter⁵⁰⁸.

« Cette présence des défunts parmi les vivants est perçue soit directement par chaque individu soit par l'intermédiaire de l'*armier*, messenger des âmes qui malgré lui communique avec l'au-delà⁵⁰⁹ » ; nous n'avons pas de traces d'*armiers* en Provence mais certains ressentent plus que d'autres cette présence, voient les âmes et entendent ce que les morts ont à dire. Nous avons cité cette confidence de Jacqueline Lions, à qui une « voyante » du village avait dit savoir que c'était la grand-mère de Félix, Félicie Chaix, qui était venue le chercher lorsqu'il est décédé. De manière générale, pour tout un chacun, les morts ne sont pas totalement ailleurs, et s'ils ne circulent pas toujours parmi les vivants, ils reviennent au moins régulièrement. Bérenger-Féraud cite de nombreuses légendes où ces revenants viennent littéralement hanter les vivants : tel ce paysan de Ceyreste qu'un bruit réveille, ainsi que sa filleule ; les deux se rendent au grenier et s'aperçoivent que tout ce qui y était pendu est à terre. Une deuxième fois, pareil, puis une troisième, et ce encore plusieurs nuits d'affilée. Un soir, il regarde par la fenêtre et voit des spectres qui le moquent et font une farandole⁵¹⁰. Même sans venir faire de « niches » aux vivants, à n'en pas douter, pour les Provençaux, les spectres, les revenants, les âmes, forment le « monde invisible » aux yeux des hommes mais qui pourtant existe :

« *ces fêtes sont pour nous bien tristes et bien pénibles, mais si les morts sont des êtres invisibles eux nous voient donc ils nous envoient force et courage dans la peine et la résignations.*⁵¹¹ »

506 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 137 : sont marquées d'un interdit de faire la lessive « toutes périodes qui ont un point commun: elles se trouvent être celles-là mêmes où sont censées circuler sur terre les âmes des morts ».

507 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 424.

508 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissain*, op. cit., p. 213.

509 Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc*, op. cit., p. 154.

510 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, vol.2., op. cit., p. 316.

511 Maurin, 132, II.LXXXIII

Les femmes s'occupent des âmes et les font vivre par les histoires de veillées qu'elles se racontent. Même si l'on ne croit pas à la réalité de la présence des esprits, on est forcé d'admettre que les femmes les font exister au yeux de tous par leurs paroles, en vertu du principe qui veut que nommer, c'est instituer.

2.4.2.3 Les âmes, les eaux

Yvonne Verdier faisait remarquer qu'il n'y avait, jusqu'au XIX^{ème} siècle qui voit apparaître les lavoirs et les fontaines, que peu de distinctions faites entre les différents usages de l'eau⁵¹². Cette indistinction perdure même après cette évolution matérielle qui différencie les eaux, et des femmes continuent par exemple de rincer leur linge à la fontaine. Le provençal mêle d'ailleurs indistinctement sous le terme de *font* fontaine et source, voire toute eau vive, qui jaillit. Élément matriciel, « moyen de passage des morts mais aussi celui des nouveaux-nés »⁵¹³, les sources et fontaines sont le lieu de toutes les divinations mais aussi de certaines prières ; elles sont comme habitées, hantées. Les âmes d'ailleurs aiment se baigner : c'est la raison pour laquelle on observe des interdits de lessives aux moments où les âmes reviennent et circulent sur terre, on risquerait, dans le « purgatoire » que représente le cuvier, de les y coincer, les y enfermer. C'est aussi la raison pour laquelle on couvre toute surface réfléchissante - qui rappelle la surface liquide - tout récipient destiné à recevoir de l'eau, dans la maison où quelqu'un vient de mourir. C'est également pour cela que l'on jette dans la rue l'eau qui a servi à laver le mort. Car l'âme qui s'y serait baignée s'y serait purifiée de ses péchés mais aurait couru le risque d'y rester coincée alors qu'elle doit circuler, ou rester dans sa tombe⁵¹⁴.

2.5 La lessive, propre du féminin

« Dans l'espace villageois, le lavoir est le seul lieu où se tiennent régulièrement une assemblée de femmes, un équivalent du café pour les hommes »⁵¹⁵

Cet autre travail éminemment féminin qu'est la lessive est lui aussi chargé de significations comme nous avons commencé à l'apercevoir à travers la description des pratiques liées au deuil. Nous nous appuyerons ici sur le travail mené par Yvonne Verdier pour expliciter les ressorts symboliques derrière les pratiques que nous avons pu apercevoir dans les correspondances ou dans

512 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 122.

513 Ibid., p. 140.

514 Ibid., p. 137-141.

515 Ibid., p. 131.

l'ethnographie de la région. Les liens entre paroles et lessives sont nombreux, comme le montre la citation exposée ci-dessus, que nous nuancerons cependant. Le lavoir est le parlement des femmes, mais il n'est pas le seul : comme nous l'avons décrit, l'église peut également prétendre à ce titre. Yvonne Verdier nous explique que la différence entre rassemblements féminins et masculins réside dans le fait que celui des femmes n'est permis que s'il est justifié par un travail à faire en commun⁵¹⁶. Le lavoir, lieu de travail des femmes, est donc aussi leur lieu de sociabilisation, celui où elles parlent. Dans le *Trésor du Félibrige*, on trouve à l'article *bugade*, lessive, le proverbe suivant : *metre sa peio a la bugado* - se mêler indiscrètement à la conversation. Les laveuses, les lavandières, parlent « de toute la vie intime du village qui se lit dans le linge ⁵¹⁷ » : d'ailleurs, on dit qu'*uno bueno bugadièro a toujou espousca sa parièro* - une bonne lavandière a toujours éclaboussé sa voisine⁵¹⁸, et à l'inverse, que la bugadière qui ne s'éclabousse pas est une *masco*, une sorcière. Sorcières, *masco*, ou au contraire guérisseuses, toutes les femmes le sont un peu, nous le verrons : on prête aux femmes, assez exagérément, une essence maléfique. Leur utilisation du langage n'y est certainement pas étranger. Notons toutefois qu'elles sont réellement dépositaires d'un savoir féminin ésotérique auquel les hommes ne sont pas initiés. Comme elles purifient les âmes par leurs prières, elles purifient le linge par leur travail de nettoyage – et dans les deux travaux, les mots jouent un rôle crucial. Les mots soignent les âmes, les mots font aussi « fuir » les tâches. Yvonne Verdier note le langage « fleuri » des lessiveuses, les injures rituellement adressées à la tâche⁵¹⁹. Les mots peuvent, à l'inverse, empêcher les tâches de partir : « de mauvaises femmes avaient, prétendait-on, le pouvoir d'*enmasquer* la *bugado* (masquer la lessive), c'est-à-dire empêcher le linge que l'on mettait dans un baquet sur lequel on étendait de la cendre de bois avant d'y verser de l'eau bouillante, de ressortir propre⁵²⁰. » La sociabilisation, par la parole, est le leitmotiv par lequel on peut envisager l'ensemble des travaux féminins comme une totalité cohérente. Les mots sont l'arme des femmes, leur outil. La correspondance suivante montre l'imbrication de la lessive au sein des autres formes de sociabilisations féminines que nous avons mentionnées jusqu'ici :

« Ampus le 22 Août 1924

Chère Marie

Je viens par ces quelques lignes te remercier de ta carte qui ma fait un grand plaisir. Cela me m'a pas été ?? lorsque tu m'a dit que tu te languissais, enfin, pense toujours à quelqu'un et le temps te passera plus vite. Rappelle-toi encore un peu de la farandole le soir des feux, et de la

516 Ibidem.

517 Ibidem.

518 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons*, op. cit., p. 40.

519 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 133.

520 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 394.

bataille ds conféties. Mardi dernier ma mère à été au plan, elle a vue (A L). Ils ont décidé que le soir de nôtre Dâme du plan vous venniez tous souper chez nous, et après lui nous rapporterait à la veillée. (Cela te plaît) L'après midi elle a aidée à ta commère à laver, et lui qui labourait tout près est encore un peu venu les trouver, il a dit de ne pas oublier de le dire que maman lui a lavée sa chemise. Tes lapins et tes poulets sont toujours en bonne santé. Ce matin j'ai vu ton père, nous nous sommes mît d'accord que si le temps est beau, dimanche prochain nous descendons tout les deux à Rebouillon un peu te voir. Plus grand-chose à te dire pour cette fois, et surtout n'oublie pas de venir nous attendre à la gare de Rebouillon. Tu as le bonjour de mon père. Reçois de ton amie les plus tendres baisers

Antonia⁵²¹ »

Ce courrier a été reçu par Marie Chaix alors qu'elle est placée chez sa marraine durant l'été 1924. De nombreux aspects de la sociabilité féminine, indissociables des travaux féminins, y sont mentionnés ; nous en avons déjà aperçu la majorité. Au début du courrier, Antonia mentionne l'attente, le manque, le languissement, qu'a exprimé Marie dans sa lettre précédente : c'est un exemple de l'expression de la sensibilité, de l'attachement, que les jeunes filles inscrivent sur les lettres qu'elles s'échangent entre elles à l'adolescence, et qui préfigure la lettre d'amour, qu'elles écriront et recevront peu de temps après. Antonia lui conseille de penser aux fêtes, à la farandole qui s'est faite lors du soir des feux, peut être ceux de la saint Jean : nous avons vu la place des fêtes, comme de la danse, dans la sociabilité paysanne et surtout la place qu'elle occupe dans les conversations qu'ont les jeunes filles. Elle parle ensuite de sa mère partie travailler « au plan », un quartier d'Ampus, où elle a aidé la « commère » de Marie à laver, à faire la lessive. La migration saisonnière, hebdomadaire, quotidienne, est un trait récurrent de l'habitus professionnel paysan comme nous l'avons déjà évoqué. La mère d'Antonia a croisé Auguste, qu'Antonia prend soin de ne nommer que par ses initiales : on retrouve ici la complicité de la société des jeunes gens. La mère d'Antonia a prévu d'organiser un repas après la fête du Plan, qui se déroule le premier dimanche de septembre, auquel tous seraient conviés, Marie et Auguste compris. Auguste pourrait ensuite ramener toutes les filles pour la veillée. Enfin, Antonia mentionne les lapins et les poulets ; animaux dont nous avons vu que ce sont les femmes qui faisaient le commerce.

Ce récapitulatif nous aura permis de montrer la manière dont la lessive représente un fait éminemment social. Collectives, les lessives sont aussi celles de la collectivité : contrairement à l'adage, on lave bien son linge sale en public. Auguste Lions, le prétendant de Marie, prend même la peine de venir « blaguer » avec les filles qui lavent à côté du champ qu'il laboure. Tant qu'il est célibataire, Auguste ne lave pas lui-même son linge. Dans une autre lettre qu'il écrit à Marie, il

521 Chaix/Lions D3/L52-53-54, 22/08/1924, II.LXXXIV

précise même qu'il doit prendre la route pour porter sa lessive plutôt que le faire lui-même : « tout à l'heure je vais faire un tour jusque à la Bastide Neuve porter le linge à Elysabet ou ce me fera Passer un peu le temps.⁵²²»

Le lavoir du Plan n'est pas le principal d'Ampus, il s'agit d'un lavoir « de quartier », le lavoir du hameau des Vergelins. La mère d'Antonia est venue jusque là pour aider : peut-être même est-elle rémunérée pour cette tâche, nous n'avons pas d'informations sur cela et ne pouvons ainsi que le supposer. Dans les recensements de l'époque, on trouve de nombreuses lessiveuses dans tous les villages, tout comme des tricoteuses. Le lavage du linge entre femmes d'un même quartier est la norme : comme nous l'avons vu ci-dessus, les frontières entre l'aide ponctuelle et le salariat sont poreuses, et le passage de l'un à l'autre fréquent. Nous pouvons imaginer qu'entre elles, les femmes s'aident tant que possible, et que la relation de salariat prend le relais si l'aide se fait trop fréquente. Les lessives ont un rythme propre et certaines sont plus importantes que d'autres : le provençal distingue entre *bugadasso*, grosse lessive, et *bugadeto*, petite lessive. Yvonne Verdier précise que les grosses lessives bisannuelles sont celles où le caractère collectif est le plus marqué. Le rythme saisonnier de la lessive est lui aussi marqué de nombreux interdits, comme nous l'avons déjà mentionné⁵²³. Hormis les deux grosses lessives, il ne semble pas y avoir en revanche de moment privilégié pour la réalisation des petites lessives. Celles-ci s'inscrivent dans la continuité des autres tâches domestiques et ne semblent pas constituer une rupture dans le défilement des jours. Félicie Chaix mentionne les lessives parmi les autres travaux de la ferme lorsqu'elle raconte ses journées à son fils Émile :

« Valségure le 4 Juin 1915

Nous avons reçue ta carte lettre avec plaisir de nous dire que ta santé elle est toujours bonne et parfaite, il en est de même pour nous autres. Le jour que j'ai fait la carte nous avons commencer de tondre les brebis, cette année nous tondrons deux jours et en même temps j'ai la lessive

Le temp est toujours le même il pleur très souvent je t'ai envoyez un petit colis, je pense quand ce moment tu l'aura reçue.

Je te quitte en t'embrassant du fond du coeur

Tes parents qu'il t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix⁵²⁴»

522 Chaix/Lions, D2/L24-25-26, 1924, II.LXXXV

523 Voir *Supra*, Chapitre 2.5

524 Chaix/Lions D3/L150-151 04/06/1915, II.LXXXVI

Le caractère ordinaire de la lessive s'exprime également dans cet autre courrier que nous avons déjà vu, envoyé à Marie Chaix par Félicie Aicard qui est partie faire les vendanges en dehors d'Ampus : « après diner nous laverons un peu car nous avons le lavoir devant la porte et voila notre Dimanche passé quil et bien triste quand même...⁵²⁵ ! » La famille étant employée par un agriculteur chez qui elle loge, les filles et les femmes n'ont sûrement pas le temps d'effectuer la lessive quotidienne et réalisent donc cette opération durant leur temps libre. Le dimanche, jour censé être exceptionnel parce que chômé est ici mobilisé par une tâche qui relève du travail quotidien. Le fait que la lessive soit réalisée collectivement n'est pas la marque d'un caractère exceptionnel de cette opération : beaucoup des travaux féminins sont collectifs et mobilisent aussi bien des membres du groupe domestique que des individus extérieurs à celui-ci. Les veillées sont un autre exemple confirmant cette remarque sur le caractère collectif des travaux féminins : on y réalisait les travaux de tricot, de couture, l'écoissage des fruits secs d'hiver, l'égrainage des cocons de vers à soie, tout en parlant.

2.5.1 Nettoyer

La lessive s'inscrit dans le quotidien féminin sur un autre plan, symbolique cette fois. Par son caractère purificateur, éradicateur de la saleté, de la souillure, la lessive se place parmi les autres tâches féminines. « La propreté est une des conditions de la beauté féminine. » affirme Emmanuel Désveaux⁵²⁶ ; l'injonction à la propreté marque en effet chaque instant de l'éducation des filles, quand celle des garçons tolère la saleté, voire l'encourage :

« C'est dit : la sueur, la saleté corporelle et finalement, la substance elle-même, sont l'apanage du masculin. La vocation des femmes est d'y remédier par leur labeur spécifique, sur leurs propres corps (le leur et celui de leurs proches) et sur ce qui les enveloppe. La grâce versus la crasse ⁵²⁷ ».

Dans l'application qu'elles mettent à l'écriture, la maîtrise calligraphique qu'elles mobilisent également pour la confection des marquettes, dans l'esthétique de leurs faire-part de mariage, c'est la propreté qui est en jeu ; propreté qu'elles ont appris à entretenir, cette qualité étant devenue une part constitutive de leur identité féminine. Lorsque les jeunes femmes sont placées à la sortie de l'adolescence, elles apprennent à « tenir une maison » - c'est à dire qu'elles apprennent

525 Chaix Lions, D3/L9-13, 21/09/1924, II.LXXXVII

526 Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance : anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, les Indes savantes, 2017, 336; 14 p., p. 297

527 Ibid., p. 298

entre-autres à la tenir propre. Cette longue initiation trouve son aboutissement avec le mariage, et surtout la naissance de leur premier enfant : dans le ménage, la femme est en charge de la propreté de « son corps et son linge, ses enfants et leurs vêtements, son mari et ses habits, les draps, enfin, de leur couche commune. Le rôle principal de la femme réside dans cette fonction desquamative⁵²⁸».

Cette assignation symbolique des femmes à la propreté, au lavage, les rattrape même lorsqu'elles « sortent » de la maison et sont embauchées dans les premières formes d'industries qui apparaissent dans le département. Dans le processus de fabrication des bouchons de liège, industrie dans laquelle le département du Var a été le plus gros producteur de France durant presque un siècle, la répartition des tâches s'est calquée sur celle ayant cours au sein de la maison :

« on porte le liège à bouillir pendant une bonne heure dans un chaudron en cuivre, longtemps après l'avoir levé, quand il est sec. Grâce à cette opération qui le fait gonfler, qui le rend plus homogène, plus élastique, il se coupe mieux. Il est plus facile de tirer dans la planche les bandes où l'on débitera les « carrés », qui sont les parallélépipèdes enveloppant le cylindre du bouchon à tourner. La coupe et le tourne des bouchons effectués au couteau sont le travail des hommes, le lavage et le calibrage celui des femmes.⁵²⁹»

Cette citation décrit les premières étapes de la chaîne opératoire usitée pour la fabrication de bouchons à la Garde-Freinet au XIX^{ème} siècle. Aux hommes échoit le « levage », aux femmes le « lavage ». Les premiers vont dans la forêt déshabiller les arbres pour obtenir les « planches » que les femmes font bouillir et nettoient. Au sein de la ferme, la même répartition s'opère lorsqu'il s'agit de consommer le fruit de l'élevage, même si celui-ci est plus féminin que masculin. Une poule, par exemple, ou n'importe quelle autre volaille, sera tuée par l'homme, puis plumée, lavée, par la femme. C'est la même chose pour le cochon : les femmes le lavent, les hommes le tuent, comme l'a décrit Yvonne Verdier et comme nous avons pu en avoir confirmation auprès des paysans varois que nous avons côtoyés.

L'exemple du cochon est toutefois particulier en raison de l'importance du complexe symbolique qui l'entoure. En Provence varoise, la place lui est en partie disputée par le sanglier, avatar sauvage du cochon. C'est le plus gros gibier chassé dans la région, avec les chamois en montagne. L'activité cynégétique, activité éminemment masculine et dont l'action se déroule en forêt - hors de l'espace humain - donne lieu à un renversement des pratiques et offre l'exemple d'un lavage masculin, celui de la sauvagine, du *ferun*, *feroun*, ou, en domaine occitan où Claudine Fabre-Vassas prend son exemple, *ferum*:

528 Ibid., p. 297

529 Edme Faussillon, « La vie dans le bourg de la Garde-Freinet, 1808-1841. », *Freinet - Pays des Maures*, 2000, n° 1, p. 43-50.

«Il y en avait qui en mangeaient des blaireaux ou des renards et nous, pendant la guerre, à Saint-Hilaire, on avait tué un renard une fois et comme on n'avait pas grand chose à manger... Alors un vieux qui savait le préparer l'a mis dans le ruisseau bien attaché, une fois qu'il a été pelé et vidé ce renard. Et l'eau courante lui est passée dessus toute une journée et toute une nuit. Vous comprenez il faut que ça se lave cette viande et après on peut la préparer.»

« Les bêtes puantes, le salvajum, ont, en effet, la réputation de ne se nourrir que de sang aussi leur chair «forte», «fiévreuse», exige-t-elle cette longue purification qui en atténue le goût. Laver de cette façon le foie ou le cœur les désigne clairement comme des lieux où siège le ferum mais un parcours méthodique de tout l'intérieur du sanglier démontre que chaque organe peut en être marqué à son tour. La rate, les poumons, les intestins, les reins sont aussi porteurs de cette odeur sauvage⁵³⁰. »

L'association au sauvage, à l'odeur forte, mais aussi au sang, fait de ce lavage une tâche masculine. Quels sont les ressorts symboliques qui œuvrent à un tel renversement ? Évidemment, nous pensons en premier lieu à la mise en présence de deux sangs, le sang féminin et le sang de la bête sauvage : « tout se passe comme si la femme ne pouvait mettre en jeu le sang des animaux alors qu'il est question, en elle, de son propre sang. Tout se passe comme si ne pouvaient être mis en présence deux sangs⁵³¹. » Nous savons cependant que les femmes interviennent à des moments particulièrement sanguins de l'abattage des cochons domestiques. Yvonne Verdier a par exemple décrit la manière dont les femmes récupèrent le sang dans leurs casseroles immédiatement après l'égorgeage. Claudine Fabre-Vassas a également produit des descriptions de la fabrication et la cuisson des boudins par les femmes⁵³². Il semblerait plutôt que ce soit le caractère sauvage du gibier, le *salvajum*, son *ferum*, qui fasse de son sang un fluide trop puissant, concentré peut-être, et nécessite l'intervention de l'homme dans une opération habituellement féminine. Dans l'ouvrage précédemment cité d'Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière*, l'anthropologue fait une remarque qui semble aller en ce sens : le sang issu de la chasse est non seulement prohibé pour les femmes, mais le sang du gibier est également interdit aux ecclésiastiques. Charlemagne, dans un capitulaire de 769, interdit aux prêtres de verser le sang, de chasser. Or si le prêtre peut être symboliquement considéré comme une femme, son sang n'est pas là, de toute évidence, la cause de la prohibition⁵³³.

530 Claudine Fabre-Vassas, « Le partage du ferum. Un rite de chasse au sanglier », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 377-400.

531 Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière : anthropologie de la division sexuelle du travail*, Paris, Gallimard, 2014, 188 p., p. 28

532 Claudine Fabre-Vassas, « La cuisine des sorcières », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 423-437.

533 Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière*, op. cit., p. 42

Pour tenter de déterminer les causes de cette apparente anomalie, nous examinerons dans le prochain chapitre les structures symboliques qui guident à la définition du « sauvage » en Provence et le rapport des deux sexes avec cette notion. Pour parvenir à cerner la conception provençale de la sauvagerie, il nous faut préalablement terminer notre exploration du monde civilisé, domestique, qui est son exact opposé.

Reprenons donc le problème où nous l'avions laissé : l'obtention et l'entretien de la propreté, de la pureté, la préservation de la souillure, sont des qualités constitutives de l'identité des femmes en Provence. La pièce centrale de la maison provençale, la cuisine, fait partie des pièces « propres » ; on y prépare la nourriture, on l'y consomme, mais on n'y fait pas la vaisselle. Celle-ci est effectuée dans une pièce différente, voire à l'extérieur de la maison. Comme le dit Christian Bromberger : le « lexique recèle en effet un découpage indigène de la réalité architecturale qui est pour l'ethnologue une sorte de guide » son appréhension par permet d'apercevoir « un certain nombre de valeurs qui s'attachent aux différentes parties constitutives de la maison⁵³⁴».

2.5.2 Prendre soin de tout le monde

« J'ai du me séparer de ma pauvre vieille mère à mon grand regret, mais vraiment je n'en pouvais plus. Elle est en ce moment chez mon frère ainsi personne ne voulait la prendre et j'ai dû l'emmenner presque de force. Et pourtant je l'avais depuis 4 ans. Il serait presque juste que les autres fassent aussi un peu leur devoir surtout, moi étant malade⁵³⁵ ».

L'idée de purification, de protection contre la souillure, s'applique aussi bien aux choses matérielles qu'aux âmes ; comment pourrait-elle faire l'impasse sur les corps ? Le témoignage contenu dans la lettre ci-dessus montre que les soins à la personne, la prise en charge du corps malade ou affaibli, relève du féminin. Les universitaires anglo-saxons ont depuis longtemps mis en lumière la notion de *care*, que les sociologues et anthropologues français ont par la suite largement utilisée. Le soin aux personnes, comme aux animaux, fait bel et bien partie des fonctions féminines. Nous avons vu dans notre corpus que la mère de Maria Maurin est venue vivre avec François et sa fille jusqu'à la fin de sa vie. Jacqueline Lions nous a confié un jour : « j'ai gardé toutes les vieilles je les soignais ». Nous mentionnions au début de ce chapitre la forme souvent élargie que pouvait prendre la famille en Méditerranée. Les personnes âgées, notamment, étaient jusqu'à une époque

534 Christian Bromberger, « L'habitat et l'habitation : des objets complexes. Quelles directions pour une analyse ? » dans Isac Chiva, *Habitat et espace dans le monde rural*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016, 140 p., p. 4

535 Maurin, 101-102, II.LXXXVIII

récente systématiquement hébergées chez leurs enfants⁵³⁶. La famille provençale n'échappe pas à cette règle.

Jacqueline « soignait les vieilles », donc. Mais de quoi les soignait-elle ? De l'affliction, la maladie, la dépression. Les deux conflits mondiaux ont été la cause de drames innombrables, et ont laissé des séquelles psychologiques parfois importantes. La mère de Jacqueline, que la perte de ses deux fils a plongé dans un profond mutisme, est restée dépressive durant des décennies. Leur fonction maternelle anéantie, c'est pour ces femmes l'univers entier qui s'effondre, mettant fin aux projets de succession dans l'entreprise familiale comme à leur possibilité d'accéder au rôle de grand-mère. Dans une vie réglée par la succession des états, la perte du fils aîné officie comme une mort sociale, condamnant ces mères à porter le deuil, à inscrire sur leur corps la souffrance familiale. Jusqu'à ses vingt-huit ans, Jacqueline s'est donc occupée d'elle, repoussant de dix ans son mariage avec Félix ; elle aime à dire qu'il « l'a attendue » tout ce temps là. Après que le père de Jacqueline soit mort, elle est remontée à Comps pour garder sa mère et tenir la maison. « Elle se coiffait plus, il fallait la coiffer, s'occuper qu'elle mange ». Félix, qui exploitait la ferme aux Bousquets à Ampus, la rejoignait deux, trois fois par semaine. Plus tard, Jacqueline a gardé Rina, une italienne mariée à un forestier. Jacqueline était amie avec sa fille, rencontrée durant des vendanges à Vidauban ; Rina souffrait de démence, elle avait « perdu la tête ». Lorsque sa fille occupait des emplois salariés provoquant son absence du domicile, c'est Jacqueline qui s'occupait de Rina. Jacqueline a ensuite gardé la mère d'un promoteur immobilier de sa connaissance, et bien d'autres femmes encore : des aînées de sa famille ou de sa belle-famille - l'une de ses tantes, fille d'un juge résidant à Ollioules, ayant perdu l'usage de ses jambes, est restée quelques mois avec elle ; Marie Chaix, la mère de son mari Félix, qu'elle accompagnera jusque dans la mort. Cette dernière a développé une forme de démence à la fin de sa vie qui aura beaucoup marqué Jacqueline car Marie tenait alors quotidiennement des propos odieux à son encontre. « Elle voulait pas marier son fils, elle voulait le garder pour elle. C'est ressorti quand elle a eu perdu le contrôle. » Nous retrouvons des exemples de ce type dans le bulletin de l'Académie du Var de l'année 1882 à travers une histoire, narrée par l'un des membres de la société savante, mettant en scène une jeune fille dévouée au soin de son père :

« La courageuse enfant dont je viens de vous parler n'est pas la première en date dans les annales du dévouement féminin ; elle ne sera pas la dernière ! Je connais des jeunes filles qui ont noblement conquis de glorieuses cicatrices en soignant un père, un frère, du chevet desquels on voulut en vain les arracher ; et qui ont accompli cet incomparable sacrifice à l'âge de seize

536 Paola Sacchi et Pier Paolo Viazzo, « Families and the Elderly along the Shores of the Mediterranean : Old and New Forms of Relatedness », *Ethnologie française*, 12 juillet 2018, N° 171, n° 3, p. 427-438.

ans, en pleine connaissance de l'affreux péril qu'elles allaient affronter ! Celles-là, je ne me contente pas de les respecter, je les vénère.⁵³⁷»

Ce soin des corps marqués par l'affliction entre dans le complexe symbolique de la purification. La volonté de propreté, la purification par le lavage, la préservation de la souillure, sont trois processus constitutifs d'un pan entier de l'identité féminine. Dans toutes ces formes de lavage, l'eau intervient ; elle est à ce titre l'élément féminin par excellence, comme l'avait décelé Yvonne Verdier.

2.5.3 Les prières, les eaux, la divination : démêler les fils du destin

Cette association de l'eau au féminin se retrouve dans un cas de figure particulier qui ne semble plus en rapport avec la propreté : l'eau est également un outil privilégié des pratiques magiques féminines. Le folklore des fêtes populaires, votives, des processions, montre l'attachement des femmes aux sources, fontaines, auxquelles elles se signent systématiquement. Plusieurs eaux sont dites dotées de vertus magiques, telles que les rosées de jours particuliers comme celle récoltée les veilles de la saint Jean. Dans de nombreux lieux, surtout en bord de mer, les processions, durant lesquelles on sort la statue du saint pour lui faire parcourir un circuit rituel autour de la commune, ont pour destination la plage, où ce dernier est immergé, accompagné des participants qui se jettent dans l'eau. Les images les plus célèbres de telles pratiques sont celles des Saintes-Maries-de-la-Mer, où les *guardians* montés sur leurs chevaux escortent la statue jusque dans l'eau.

Cette pratique n'est pas exclusivement féminine, au contraire ; elle aurait pour rôle de rappeler le baptême, ou encore serait la survivance d'un ancien culte méditerranéen de l'eau⁵³⁸. Dans les deux cas, l'opération aurait pour effet la purification. Si nous la mentionnons, c'est pour introduire un autre type de pratique qui, elle, semble être plus spécifiquement l'apanage des femmes : l'immersion de la statue du saint au titre de punition, de châtiment. Bérenger-Féraud consacre tout un chapitre du second tome de ses *Survivances* aux punitions infligées au fétiche qui n'exauce pas les vœux qu'on lui confie⁵³⁹. Si la religiosité populaire sait se montrer particulièrement respectueuse envers les choses sacrées, elle peut également s'avérer outrancière si la partie du « contrat » échéant au saint n'est pas respectée. D'ailleurs, la demande prend plutôt le caractère d'une exigence, d'un ordre, que d'une supplique. Sur la forme, elle est souvent accompagnée d'injures.

537 Bulletin de l'Académie du Var, 1882, p. 29-30

538 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p.

539 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, vol. 2, op. cit., chapitre IX : « La punition infligée au Fétiche. »

Ainsi, la statue de saint Probase de Tourves faisait l'objet de prières et invocations pour faire tomber la pluie. Comme il ne s'exécutait pas, on l'a séquestrée dans l'église jusqu'à ce que les vœux soient exaucés⁵⁴⁰. Fernand Benoît généralise la pratique de l'immersion-châtiment qu'il range dans la catégorie des rites destinés à obtenir la pluie. Il ne mentionne pas de saint particulier, indique juste que l'on « plonge le saint local dans la rivière, le bassin⁵⁴¹ » : c'est là moins une punition qu'un véritable *modus operandi*, une chaîne opératoire qui prend place dans le rituel, le constitue. Par un *process* répandu de magie populaire, l'homologie, l'action de « mouiller » le saint doit avoir pour effet de « mouiller » le sol.

Claude Seignolle signale également la pratique comme étant répandue mais précise qu'elle a souvent pour victime saint Pons, l'un des saints dont le culte est le plus répandu en Provence. « S'il n'exauce pas le vœu, il était porté dans le quartier qui avoisine la rivière, puis trempé dedans, trois fois » ; un autre informateur de Toulon dit, sans situer l'action, que si saint Pons ne donne pas l'eau, on le traîne au sol, par une corde pendue à son cou, jusqu'à un puits où on l'immerge⁵⁴². On trouve fréquemment des quartiers Saint-Pons dans les villages et son nom figure parmi les vingt saints auxquels on dédie le plus couramment des oratoires dans le Var⁵⁴³. Évangéliste ayant christianisé la vallée de l'Ubaye au III^{ème} siècle de notre ère, Pons de Cimiez jouit d'un culte important dans toute la Provence. Il n'y a pas, dans sa biographie, d'évènement ayant mis en jeu l'élément aquatique qui pourrait justifier d'une telle croyance en son pouvoir de faire venir la pluie. En revanche, l'homophonie entre Pons et *font*, parfois orthographié *fons*, soit le mot provençal désignant la source, la fontaine, expliquerait ce rapprochement fait dans la coutume entre le saint et l'eau. L'un des informateurs de Claude Seignolle précise d'ailleurs que « beaucoup de quartiers nommés ainsi ont une fontaine ou source remarquable⁵⁴⁴ ». Par le même procédé qui a fait de sainte Luce la patronne des couturières - celles qui travaillent à la lumière - saint Pons est

540 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, vol. 3, op. cit., p. 168-169.

541 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 245.

542 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 304.

543 « Dans le Var, 116 saints différents se partagent 767 dédicaces connues des 838 oratoires recensés à l'époque de notre recherche⁷). La Vierge affirme sa suprématie, avec 261 citations, suivie de Saint Joseph (49), saint Jean-Baptiste (35), le Christ (27), saint Pierre (25), sainte Marie-Magdeleine (24), sainte Anne (23), saint Antoine de Padoue (18), saint Eloi (16), saint Michel et saint Louis (13), saint Roch (12) saint Marc (11), saint Etienne (10), sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (9), saint François d'Assise et saint Pons (8), saint Clair et saint André (7), quatre saints nommés six fois, quatre invoqués cinq fois, quatre autres cités quatre fois, seize saints mentionnés trois fois, treize intercesseurs bénéficiant de deux titulatures et cinquante-sept d'une seule. Les saints représentent 52 % des vocables et les saintes 48 % ». Joël Candau, « Les titulatures d'oratoires dans le département du Var », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1990, vol. 18, n° 1, p. 65-84.

544 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 303.

devenu celui qui fait tomber l'eau.

Dans le cas de saint Pons, l'explication de l'immersion par la volonté d'obtenir la pluie fonctionne. Mais parfois cette opération, bien que perpétuant la séquence de l'immersion, a d'autres buts que de provoquer l'orage. Dans le *Bulletin* publié par l'Académie du Var en 1905, nous lisons cette description :

« Quelques personnes s'adressent volontiers, surtout en Provence, à Saint-Antoine de Padoue. pour obtenir le succès amoureux recherché ; elles lui transmettent un ordre plutôt qu'une prière et si leurs désirs ne se réalisent pas, elles se vengent quelquefois sur sa statue : n'a-t on pas vu, à Toulon, une jeune femme jeter dans le bassin d'une fontaine de la place Puget, la statue du saint qui ne l'avait pas exaucée? ⁵⁴⁵»

À l'inverse, à Brignoles, nous retrouvons la demande de faire pleuvoir mais pas l'immersion : saint Sumian, invoqué et injurié par les blanchisseuses s'il fait trop chaud, trop froid, s'il pleut trop, pas assez, que la lessive a rendu le linge trop blanc, pas assez⁵⁴⁶. Plus que la volonté de faire pleuvoir par homologie avec l'action de plonger le saint dans l'eau, ne serait-ce pas l'eau, et son équivalent symbolique qu'est la parole, qui jouerait le rôle d'un ingrédient aux vertus magiques, du fait notamment de son association avec les femmes ? Il est deux autres outils typiquement féminins dont l'usage à des fins de sorcellerie ne nous étonnera pas si l'on suit notre hypothèse, les aiguilles et les épingles. Celles-ci interviennent régulièrement dans les pratiques magiques. À Méthamis, dans le Vaucluse, on rapporte cette préparation destinée à éloigner les mauvais esprits :

« À la suite d'évènements malheureux, un homme décida de faire bouillir les épingles. Il fit cuire dans une marmite ouverte un bouillon odorant et appétissant, jeta dedans une poignée d'épingles et attendit que les démons qui lui voulaient du mal viennent le goûter... Couvercle à la main il guetta attentivement prêt à recouvrir la marmite et les y enfermer pendant qu'ils se transperceraient sur les épingles. ⁵⁴⁷»

Dans le village de Cabasse est pratiqué le « mou désensorcelleur » : si on est ensorcelé, on fait bouillir un mou piqué d'un grand nombre d'aiguilles. La victime entend au bout d'un moment un grand vacarme derrière elle mais ne doit surtout pas se retourner, sinon cela échoue. L'esprit, le mal, le diable, est attiré par le chaudron, vient voir ce qu'il se trame, mais il craint d'être vu. Dans ces pratiques visant à désensorceler, nous observons que l'aiguille, l'épingle, tient un rôle majeur. Car la personne qui ensorcelle est plus souvent sorcière, *masco*, que sorcier ; les hommes sont réputés

545 *Bulletin de l'Académie du Var*, 1905, p. 43

546 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 304

547 *Ibid.*, p. 403

avoir plutôt le pouvoir de *désenmasquer*, désensorceler. En utilisant ce symbole de la féminité qu'est l'aiguille à coudre ou l'épingle⁵⁴⁸ on s'attaque à la personne qui a jeté le sort selon le principe de magie populaire de « la partie fait le tout ». Pour ensorceler, une rognure d'ongle, des cheveux, une partie du corps de la personne que l'on désire atteindre est nécessaire. Pour désensorceler, le même processus est en jeu, mais indirectement, par généralisation. N'étant pas toujours au fait de l'identité de la sorcière, mais souvent assuré qu'il s'agit d'une femme, en utilisant l'instrument typique des femmes pour conjurer le sort, on s'offre de plus grandes chances que le rituel soit efficace. À Vence, on pratique une autre opération de désensorcellement qui s'apparente presque au stéréotype de la magie vaudou : on dessine un personnage sur une feuille et, en pensant au *masc* ou à la *masco*, on le pique avec une épingle⁵⁴⁹.

La *masco* et ses potions représentent l'anti-féminité et l'anti-cuisine. C'est d'ailleurs une femme âgée qui toujours dans le village souffre de la réputation d'être une sorcière : ayant perdu la capacité de procréer, ayant transmis son rôle de nourricière, ayant perdu la beauté de sa jeunesse, souvent célibataire du fait du veuvage fréquent, elle est définie négativement, privée de tous les attributs de la féminité. La magie féminine ne se limite d'ailleurs pas à la sorcellerie offensive, et de nombreuses pratiques magiques féminines n'ont pas pour but d'attaquer les gens mais au contraire de les soigner. C'est le cas des femmes qui savent enlever les entorses, guérir des brûlures, des coups de soleil. Leurs secrets se transmettent de mère en fille, elles se confient non seulement les formules mais aussi le don, la capacité surnaturelle à ôter l'affliction. Les femmes sont également réputées pour avoir des prédispositions à la divination, à l'interprétation des présages. Peut-être est-ce leur « nature » sensible, empathique, qui les prédispose à ressentir, savoir lire ce que tous ne peuvent seulement voir. Peut-être est-ce leur maîtrise de la parole qui leur confère cette capacité à entendre ce qui est à peine murmuré dans les présages de la nature. Toujours est-il que les pratiques de divination féminines sont nombreuses et qu'elles mettent souvent en rapport différents éléments que nous avons déjà rencontrés, notamment l'eau, les aiguilles et les épingles. L'interprétation de la réaction d'éléments lorsqu'ils sont plongés dans l'eau est une pratique fréquente. Comme le statut de la femme est double, qu'elle peut être successivement vouée à faire le bien puis le mal, l'épingle se retrouve dotée de cette ambivalence. « L'épingle est tout d'abord l'instrument privilégié de la divination amoureuse aux sources et fontaines.⁵⁵⁰ » Et de fait l'utilisation de ce type de divination

548 On se réfère ici aux analyses d'Yvonne Verdier sur la symbolique de l'épingle-amour et de l'aiguille-sexualité comme métaphores de la conduite féminine et de ses initiations. Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 241

549 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 404

550 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 238

par les jeunes filles est attestée en divers endroits de Provence⁵⁵¹. Pour finir cet aperçu des pratiques de sorcellerie féminines provençales, mobilisons à nouveau Yvonne Verdier pour signaler une autre manière de se faire obéir d'un saint que l'auteure a rencontré à Minot : pour trouver un mari, en Bourgogne, les filles piquaient d'une épingle sa statue⁵⁵². Cette pratique est à ranger dans la catégorie des croyances en un caractère prophylactique de la statue du saint, comme celles que mentionnait Robert Hertz il y a cent ans dans son étude sur le culte de saint Besse dans les Alpes⁵⁵³. Court-circuitant l'étape de l'immersion, la pratique confirme qu'au sein du complexe magique féminin se rencontrent les significations attachées à la statue-relique, celles associées à l'eau et celles des épingles-aiguilles.

Un dernier exemple associe à nouveau instrument féminin et la magie. À travers le registre des pratiques divinatoires, nous trouvons une pratique visant à faire connaître le sexe de l'enfant à venir. Il s'agit d'une coutume singulière consistant à présenter à la future mère deux ou trois chaises, recouvertes d'un drap, sous lequel on a préalablement disposé des ciseaux, un couteau, la troisième restant vide. Claude Seignolle mentionne deux variantes de la coutume, dans l'une d'elle le couteau est remplacé par de l'argent ; c'est toutefois la version mentionnée à Allemagne, en Haute-Provence, qui nous intéresse ici.

« À Allemagne, c'est une pièce de 10 francs qui, glissant par le dos, dira si c'est pile, un garçon ; face, une fille. Mais encore, une raie rouge sur le ventre, ligne allant jusqu'au nombril, indique un garçon. On peut encore mettre sur une chaise, un couteau ; sur une autre chaise, une paire de ciseaux. Recouvrez de linges, demandez à la future maman de le découvrir. Trouve-t-elle le couteau, elle aura un fils ; les ciseaux, une fille. »⁵⁵⁴

Les ciseaux *versus* le couteau : ceux-ci sont encore à classer parmi les symboles de la féminité - outils de la couturière tandis que celui-là est un emblème de la masculinité - instrument de chasse. L'un comme l'autre sont acquis au début de l'adolescence, durant l'initiation à la condition de futurs adultes. Ils sont les premiers instruments de leur entrée dans le monde des femmes et des hommes.

551 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 144

552 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 238

553 Robert Hertz, Alice Robert Hertz et Marcel Mauss, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, xvi+252 p.

554 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 23

2.6 Les travaux féminins

De nombreux travaux sont considérés comme relevant du féminin : ce sont des travaux qui échoient aux femmes non en raison d'une différence relevant par exemple de la puissance supposée de chaque sexe mais de « l'étroite imbrication entre des faits techniques, symboliques et sociaux ⁵⁵⁵ » qui amène à investir des chaînes opératoires données d'un ensemble de significations l'attribuant, par analogie, à un sexe en particulier. L'œil non exercé pourrait juger ces divisions sexuées du travail injustifiées, mais nous avons commencé à apercevoir les ramifications étendues que peuvent avoir les complexes symboliques au sein d'une culture donnée. Ce qui précède nous a permis d'entrevoir le cadre au sein duquel s'inscrivent ces systèmes de signification et ainsi de saisir les logiques qui président à de telles répartitions des tâches. La couture est un premier exemple que nous allons approfondir.

2.6.1 La couture : devenir femme

Pour les jeunes filles, l'apprentissage de la couture symbolise la sortie de l'enfance, l'entrée dans l'adolescence, puis celle dans le monde des adultes. Jacqueline Lions, par exemple, aura appris à manier le ciseau lors de sa brève scolarité à l'école Sainte Marthe de Draguignan. Au premier apprentissage de la broderie avec sa mère, avant ses dix ans, succède celui, plus abouti, de la couture avec les sœurs. « J'y ai appris à coudre, j'y ai fait l'école. J'y suis resté deux ans, avant de retourner auprès de mon père à Saint-Laurent pour aider à faire la ferme, ma mère elle était trop déprimée pour continuer à travailler ». Le champ lexical de la couture, utilisé dans le folklore français pour filer la métaphore de l'initiation à la sexualité, au contact entre les sexes⁵⁵⁶, est ici aussi employé dans un même sens. La citation suivante, extraite d'un article de Danièle Dossetto, exprime cet entrelacement symbolique entre ce premier apprentissage de la couture et la condition nouvelle des jeunes filles atteignant la puberté, entrelacement dans lequel l'épingle joue un rôle central :

« En effet, pour nécessiter des épingles, le vêtement local n'en réclame pas à profusion quand l'usagère du costume est habile à sa toilette : l'élégance s'apprécie même au juste nombre d'épingles. S'espingoula, « s'épingler », c'est s'ajuster avec (grand) soin (Avril, Mistral, cf. Littré), une femme bien mise étant « ben espingoulado ». Se piquer à une femme en vêtement local c'est donc peut-être se piquer à une débutante ; (...) Se piquer est peut-être aussi le fait

⁵⁵⁵ Françoise Clavairolle, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », *L'Homme*, 1994, vol. 34, n° 129, p. 121-145.

⁵⁵⁶ Sur le sujet, on peut se référer à l'ensemble du chapitre III de l'ouvrage d'Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit.,

d'un jeune homme en début de carrière amoureuse. Plus tard, avec le mariage, il pourra apprendre le geste par lequel certains fixent la pointe du fichu au dos de leur femme, grâce à une épingle dont la pose constitue la dernière touche de la toilette. Quoi qu'il en soit, c'est bien une pudique distance qu'assure le dicton.⁵⁵⁷ »

Cette remarque n'est pas isolée. Michelle Vovelle relate une pratique usitée autrefois dans les fêtes provençales, celle d'offrir des épingles aux jeunes filles durant la soirée du bal⁵⁵⁸. Bérenger-Féraud en faisait également mention :

« Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, dans la plupart des villages de Provence, depuis Arles jusqu'à Grasse, les jeunes gens offraient des épingles aux jeunes filles qui venaient de danser avec eux. Le nombre de ces épingles était en raison directe du degré de sympathie le galant désirait témoigner, et la jeune fille, en les recevant avec plus ou moins d'empressement, exprimait ses sentiments de son côté.⁵⁵⁹ »

Les considérations que nous faisons en introduction de ce chapitre autour des écritures domestiques, féminines, demandent à être complétés par le rappel qu'il est une autre sorte de travaux féminins que l'ethnologie a rangé à la fois dans le domaine de l'écriture et dans celui de la répétition, de la lenteur, de la continuité : le marquage du linge de maison, travail de broderie, lieu de transmission du nom des femmes⁵⁶⁰, et plus largement la couture, le maniement des aiguilles et des épingles. Le vocabulaire de la couture s'apparente à un langage dont les champs lexicaux sont autant de champs sémantiques à explorer pour comprendre cette partie constitutive de l'initiation des femmes, qu'on ne peut séparer de l'ensemble des apprentissages spécifiquement féminins. La maîtrise progressive des compétences liées aux épingles, aux aiguilles et aux ciseaux est corrélée à la progression des femmes dans leur itinéraire biologique. À travers la transmission du savoir-faire comme des contes répétés lors des veillées, c'est la transmission de la possession des qualités nécessaires à l'acquisition du statut de fille, jeune fille, puis femme qui se joue. Yvonne Verdier insistait bien sur la progressivité de l'apprentissage de la couture, sur les étapes qui échelonnaient sa maîtrise. Les premiers pas dans cet univers sont effectués à l'école et durant le temps libre que laissent les travaux de la ferme, du commerce familial ou du domicile, le temps où les mains sont libres surtout. Les jeunes filles y réalisent leurs marquettes, abécédaires les préparant plus tard à

557 Danièle Dossetto, « Du tablier aux vêtements fendus », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1997, n° 29, p. 127-138.

558 Michel Vovelle, Mireille Meyer et Danielle Rua, *Les Métamorphoses de la fête en Provence*, op. cit., p. 61

559 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions*, vol. 2, p. 179-80

560 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 114

marquer le linge constitutif de leur trousseau. Cette marque est une véritable forme d'écriture féminine :

« Si le temps du champ-les-vaches ne sépare pas garçons et filles, mais constitue à travers la vie pastorale une initiation commune à l'espace de vie économique du village où plus tard hommes et femmes auront des tâches complémentaires, les filles, cependant, sont tenues à une conduite moins turbulente, plus modeste, la nuque courbée sur la chaussette à tricoter, les lettres à broder, l'ouvrage. ⁵⁶¹»

Dès l'enfance, l'apprentissage de la patience nécessaire à la réalisation de ce type de travaux maintient les filles immobiles des heures durant, tout en leur conférant le maintien si particulier attendant à leur sexe. « Le corps droit, mais « la nuque courbée (...) sur l'ouvrage » ». Toute leur vie, la couture occupe les mains des femmes. Tout comme au XIX^{ème} siècle on trouve de nombreuses représentations romantiques des jeunes filles en train d'écrire dans l'art pictural européen⁵⁶², les rédactrices de nos correspondances se racontent en train de coudre, de tricoter, d'effectuer les divers travaux d'aiguille. La jeune Mlle Marie, une amie de la famille Maurin, est décrite ainsi dans une lettre qu'envoient les sœurs de François au couple d'épiciers :

« Mlle Marie tricote à coté du poêle en attendant le souper, elle vous envoie ses amitiés, ns causons souvent de vous. Jeanne vont toutes bien et elles vous embrassent. ⁵⁶³»

De même Marie Lions, alors âgée de 18 ans lorsqu'elle informe son amie de ses occupations durant les journées enneigées d'hiver, raconte sa lassitude et mentionne la couture qui occupe ce temps libre:

« Praguillen le 20 Janvier 1923

Bien chère amie

Je suis heureuse de venir ce soir causer un instant vers vous. Notre santé à tous es bonne Et j'en attend ainsi de vous.

Moi je suis aprésent tranquillement à mon Domaine Entourer d'un peu de Neige et bien triste. Mais tout de même je profite bien de coudre. Et pour vous je dèsire que vous eyèz fini votre cueillette d'olives, car vous savez il fait un temps classial. Je languis de retourner encore un peu à Ampus voir toutes les amies. Nous avons passais une bonne journée ici dimanche dernier avec mon frère Auguste et les copins

561 Ibid., p. 176.

562 Cécile Dauphin et Danièle Pouban, « En marge de la culture écrite, au cœur de l'imaginaire. Les épistoliers dans les gravures du XIX^{ème} siècle », *Romantisme*, 2008, n° 139, n° 1, p. 113-131.

563 Maurin, 37-38, II.LXXXIX

Je vous quitte chère amie en attendant bientôt de vous lire.

Une amie qui pense à vous.

Marie Lions »

marges : « Bien le bonjour à Félicie Aycard à notre première rencontre ⁵⁶⁴»

Ici enfin nous lisons Marie Chaix, âgée de 28 ans, qui séjourne alors chez ses cousins de Draguignan où elle se rend régulièrement à l'hôpital pour soigner sa jambe. Elle raconte son ennui, qu'elle comble par les travaux de couture :

« Le 1^{er} Aout 1934

Cher Auguste et toute la famille

Je profite du moment ou tout le monde de la maison fais la sieste pour venir causer un moment avec toi. Ici ses toujours la même chose : je souffre pas davantage mais ma mèche tiens toujours, 3 mois aujourd'hui et dire que je ne sais pas quel serra se beau jour que je pourai allé vous rejoindre Quard je commence bien en avoir assez, les pensements sont toujours que plus mauvais avant de faire ta lettre jen nai fait deux autres une a mon Oncle Angelin et lautre a Rosette se matin je suis descendue au marché mais il y avait personne d'Amplus. Donc jai pas pu bavarder tache moyen de venir vendredi soir car les journée me sont longue apporte moi le cirage blanc et 2 mètres d'etoffes verte qui est dans la male de la chambre a la campagne ou je ferai une combinaison

après si vous avez des œufs tu peut en apporte quelques un et une recuite. Je ne vois plus rien à te raconter pour cette fois

Recois cher Auguste et toute la famille mes bonnes amitiés et tendres Carresses

Marie Lions ⁵⁶⁵»

La veillée, le mauvais temps, l'infirmité : ces trois moments où les trois femmes ne peuvent pas « travailler », ont les mains libres, sont comblés par les travaux de couture. Ce travail lent, minutieux, continu, peut être effectué entre deux autres occupations, posé puis repris plus tard. Il occupe tellement les mains des femmes qu'il en est devenu l'un des symboles de la féminité. L'imaginaire qui s'est greffé autour de cette pratique pioche ainsi dans tous les registres féminins.

Dans le *Trésor du Félibrige*, nous trouvons le mot *tricoutiero*, tricoteuse, dont il est donné, entre autres, cette définition : « intrigante, entremetteuse, bavarde ». La représentation derrière cette métaphore est évidente : les travaux féminins réalisés « en assemblée » sont le prétexte aux conversations, aux ragots, aux rumeurs. C'est le portrait des femmes à Draguignan que dresse Lucien Duc dans ses souvenirs : après avoir décrit les deux principales assemblées des femmes

564 Chaix/Lions, D3/L31-32-33, 20/01/1923, XC

565 Chaix/Lions, D1.1/L40-41, 01/08/1934, XCI

rentières qui, installées sur leurs chaises dans la rue, déblatèrent et commèrent, il mentionne ces « quelques femmes , assises devant leurs corridors, sans se mêler à aucun groupe, [qui] travaillent et écoutent ». Robert Valbonetti, archéologue amateur Varois, a récemment raconté dans ses *Souvenirs d'enfance* le dimanche après-midi typique de ses grands-parents à Salernes :

« Le dimanche, mon grand-père allait au Café de l'Univers, jouer à la scopa (jeu de cartes) avec ses amis italiens. Ma grand-mère passait l'après-midi avec les voisines de la rue Voltaire, assises à l'ombre des maisons, à côté de l'épicerie de Mme et M. Pavan, qu'elle appelait « Louà fromagiare ». Elles parlaient de la pluie et du beau temps et aussi de petites choses qui se disaient à voix basse. Sans lever les yeux de leurs ouvrages, elles tricotaient patiemment des bas en coton⁵⁶⁶ »

Les tricoteuses n'échappent évidemment pas à la règle. De plus, la nature de leur travail engage à un deuxième niveau de lecture. Le maillage qui constitue la technique du tricot se prête à une autre métaphore, celle de la coutume, mais aussi des familles, à travers les destins individuels qui façonnent les deux et que le fil symbolise. Le fil pourrait tout aussi bien exprimer l'idée que la circulation des femmes est le principe social fondamental : à travers leur passage d'une famille à une autre, elles forment la société humaine en liant profondément entre elles les familles qui composent la communauté locale, comme les mailles forment le filet par l'entrecroisement des fils. À travers l'enfantement, elles tissent aussi le lien entre les générations. À travers la divination, la voyance, elles sont aussi liées aux morts, qu'elles « font » par ailleurs, en leur assurant un repos selon les règles. À un autre plan encore, nous l'avons vu, les femmes « font » les individus, les familles, la coutume : par leurs paroles, elles nomment les choses et les individus, elles font et défont les ensembles, les visions et les divisions. Enfin, elles soignent, elles rapiècent, réparent, raccommodent :

*« Bien cher Tonton François et chère tante Maria
Vous m'excuserez, je suppose si je ne vous écris pas souvent, mais lorsque je dois faire une lettre, je réfléchis un moment avant de la commencer. Pourtant , aujourd'hui, je ne peux plus renvoyer pour vous donner des nouvelles. Maman est toujours occupée par divers travaux de la maison ainsi que quelques raccomodages qu'elle fait pour les uns et pour les autres mais elle se porte bien⁵⁶⁷ ».*

Par le fil et l'aiguille, nous apercevons ainsi une autre profondeur des représentations attachées aux femmes. Cette exemple conforte notre réflexion que l'étude d'un autre type de travail

566 Robert Valbonetti, *Souvenirs d'enfance*, auto-édité, Toulouse, 2020, p. 62

567 Maurin, 133-134, 29/18/1942, XCII

féminin va encore venir nourrir : en Provence, de la fin du XVIII^{ème} siècle au XX^{ème} siècle, a existé une proto-industrie dont le souvenir est resté très vif dans les villages, l'élevage – ou plutôt l'éducation - de vers à soie.

2.6.2 Les cocons : devenir mère

«La sériciculture, ici, est une occupation purement agricole, sans aucun caractère industriel. Le Var en effet est spécialisé dans le grainage, c'est-à-dire dans la production des œufs du ver-à-soie qui sont vendus au dehors et même à l'étranger pour la production de la soie. Ainsi le Var qui est au premier rang des départements français pour la production des graines, fournissant 62 % du total de la production française, n'arrive qu'au 5^{ème} rang pour la production des cocons ; et ceux-ci ne sont même pas filés dans le pays mais achetés en totalité par Lyon. ⁵⁶⁸»

Le ver à soie – chenille du bombyx du mûrier, *bombyx mori* - est une espèce des plus singulières. Son développement passe par quatre stades successifs : d'œuf il devient larve, puis papillon, puis repasse à nouveau à l'état larvaire. Son alimentation est composée exclusivement de feuilles de mûrier. Il s'agit d'une des espèces dont la domestication est la plus achevée. N'existant pas dans la nature, *bombyx mori* serait incapable d'y survivre : son alimentation, sa reproduction, sa protection doivent être assurés par l'Homme⁵⁶⁹ - et en l'occurrence ici, surtout par les femmes.

Le ver à soie est connu depuis l'Antiquité mais son introduction en Occident est assez tardive. Pline l'ancien mentionne son existence, qu'il n'a connu qu'indirectement :

« Ce ver devient d'abord chenille, puis ce qu'on appelle bombyle; de cet état il passe à celui de nécydale, et au bout de six mois à celui de bombyx. Ces insectes forment, comme les araignées, des toiles, dont on fait, pour l'habillement et la toilette des femmes, une étoffe nommée bombycine. L'art de les dévider et d'en faire un tissu a été inventé dans l'île de Céos (IV, 20) par Pamphila, fille de Latoüs : ne la privons pas de la gloire d'avoir imaginé pour les femmes un vêtement qui les montre nues. ⁵⁷⁰»

L'art de dévider les cocons est dit avoir été inventé « par Pamphila, fille de Latoüs » : déjà à l'époque de Pline, la domestication des vers à soie semble avoir été un travail relevant du monde féminin. En Provence, l'industrie a connu un franc succès comme l'indiquait la citation ci-dessus. La généralisation de la pratique de l'élevage des vers à soie a modifié la morphologie paysagère varoise puisque celle-ci nécessite la présence de mûriers pour nourrir les *bombyx*. Et de fait, dans

568 D. Tregaro « Les Maures et l'Estérel : étude de géographie humaine », art. cit.

569 Françoise Clavairolle, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », art. cit.

570 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XI, XXVI

toutes les vieilles maisons de campagne, on trouve encore aujourd'hui des mûriers, derniers témoins de cette industrie disparue. Les magnaneries aussi subsistent, reconverties en salles des fêtes, en musées. En s'important la pratique a conservé la répartition sexuée du travail et c'est ici aussi aux femmes qu'a échu la responsabilité des vers à soie, comme le remarque en note Marius Trussy, auteur à la fin du XIX^{ème} siècle d'un poème dont l'action se passe dans la région du Var que nous étudions « avant la terrible nuit d'hiver de 1819, qui gela les oliviers, la récolte des vers-à-soie était, comme elle est encore en partie, abandonnée aux femmes, pour le produit ; et, simultanément, comme une occupation spéciale à leur sexe, pendant une couple de mois d'été ⁵⁷¹ ». L'élevage-éducation était non seulement une « occupation spéciale à leur sexe » mais surtout, le revenu tiré de cette activité leur appartenait. Paul Arène, dans son roman *La chèvre d'or*, mentionne aussi le fait que Norette, la fille de son hôte imaginaire, faisait les cocons « à l'ancienne » et gardait le produit de la vente des cocons pour elle, afin de constituer son trousseau.

Dans les archives du musée des A.T.P. de Draguignan, nous avons exploré la correspondance de Jean Duray, directeur du crédit commercial de France à Draguignan au début du XX^{ème} siècle et qui, en parallèle de sa fonction a mené durant au moins dix ans une intense activité dans le commerce séricicole. Cette correspondance se limite souvent à des échanges commerciaux traditionnels. Nous ne l'avons pas explorée en profondeur, comme nous avons majoritairement laissé de côté la partie commerciale des lettres de la famille Maurin, mais nous l'avons suffisamment parcourue pour repérer quelques détails qui intéresseront ici notre analyse.

Premièrement, bien que l'on se refuse à employer le verbe élever pour parler de la manière dont les femmes éduquent les vers, la métaphore végétale est constamment présente. Ainsi, dans ses correspondances, M. Duray parle de « graines » de vers à soie, pas d'œufs. De même, le vocabulaire pour l'opération de récolte des œufs se nomme l'égrainage. C'est certainement la particularité du *bombyx* qui lui vaut ce classement difficile : insecte industriel, extrêmement domestiqué - bien plus que les abeilles, par exemple, qui elles peuvent survivre à l'état sauvage - son cycle de vie particulier comprenant un arrêt temporaire des fonctions vitales, ainsi que sa « production » qui le rapproche de plantes tels que le chanvre dont les fibres sont utilisées dans la même optique, en ont fait un inclassable, que l'on ne sait pas vraiment ranger dans une catégorie du vivant depuis Olivier de Serres ⁵⁷².

Deuxièmement, c'est ce qui a induit la présente réflexion, les femmes sont inhabituellement présentes pour une correspondance professionnelle, à commencer par Mme Duray. Celle-ci est en charge de la confection des croisements entre les différentes espèces de vers à soie. Parmi les

571 Marius Trussy, *Margarido, poème en vers provençaux avec traduction française en regard du texte*, 1861., p. 410

572 Françoise Clavairolle, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », art. cit.

interlocutrices de Jean Duray, nous trouvons des femmes occupant tous les postes possible dans la chaîne opératoire : de la négociante à la chargée du contrôle de la qualité des cocons, en passant par des séricicultrices, soit des cheffes d'entreprise. Ceux et celles qui se désignent comme tels ne sont d'ailleurs pas forcément majoritaires . Comme l'indique D. Tregaro, on ne peut pas à proprement parler d'industrie pour l'élevage des vers à soie dans le Var. L'activité est restée foncièrement agricole et à ce titre participe souvent plus de ce qu'on appelle le tâcheronnage coexistant avec d'autres activités que d'une entreprise spécialisée dans le secteur. Pour donner un ordre d'idée, parmi les destinataires des « graines » et cocons qu'envoie Jean Duray, nous avons croisé un potier, un dessinateur graveur, un marchand d'huiles et de vins, des propriétaires, etc.

Quelles sont les raisons qui président à une telle répartition des tâches ? Pour commencer, nous avons vu que le terme d'éducation est privilégié à celui d'élevage ; il se trouve que la relation de maternage est ce qui semble servir de modèle à la « culture » des vers à soie. Dès la mise en incubation, les femmes font explicitement le rapprochement et mettent les « graines » à germer sur leur propre corps, les conservant au contact de la chaleur de leur peau. Les seins, le ventre, voir le pubis, sont les lieux privilégiés du corps féminin pour cette opération⁵⁷³. En provençal, le terme d'*amourié* désigne le mûrier. L'*amouret*, lui, est un petit amour, mais aussi le fruit du mûrier, une petite mûre. Dans *L'agriculteur Provençal* du 3 Juin 1951, Charles Galtier nous dit d'ailleurs que « la mise à l'incubation de la graine est généralement tenue secrète (...) une superstition analogue se retrouve dans cette habitude qu'ont les femmes de taire le plus longtemps possible qu'elles sont enceintes⁵⁷⁴ ». Prenant place généralement au mois d'avril, cette opération est délicate car elle doit correspondre à la croissance des feuilles du mûrier.

Par suite de l'éclosion des œufs, les vers font l'objet d'une attention constante. Les femmes les gardent dans la cuisine, où elles veillent à maintenir la température aux alentours de 22°C⁵⁷⁵. Dans les magnaneries, l'été, il est important de ventiler pour éviter l'échauffement fatal aux vers. La concentration des vers produit de la chaleur et les magnaneries sont souvent des endroits chauds, humides. Comme les caves des hommes, elles sont soumises à des interdits concernant les femmes. Être menstruée, par exemple, fait que l'on ne peut plus s'y rendre, l'impureté risquant de « contaminer » les vers. De même, « les vers ne réussissent pas dans une maison où il y a un mort dans l'année, font merveille lorsqu'ils sont soignés par de jeunes mariés⁵⁷⁶ ».

Nous avons vu comme la pollution du mort risquait de contaminer l'eau, mais aussi les

573 Ibid.

574 *L'agriculteur Provençal*, 3 Juin 1951, cité par Claude Seignolle

575 Françoise Clavairolle, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », art. cit.

576 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 310

femmes de la maison. Le *bombyx*, à l'image des femmes, des abeilles, des chèvres, est l'une de ces entités filtrantes, sensibles. Le fil qu'il produit jouit du même investissement symbolique que le fil qu'utilisent les femmes. La *bombycine* de Pline, permettant aux femmes de confectionner « un vêtement qui les montre nues », participe de l'ambiguïté de la représentation attachée à l'insecte.

L'idée que leur élevage serait le plus propice dans les maisons des jeunes mariés renvoie bien évidemment à la fécondité, qui suit normalement d'une année le mariage. N'est-ce pas d'ailleurs d'*amouret* que se nourrit le ver ? Une fois le ver sorti, l'une des opérations cruciales est le délitage, le nettoyage de la litière, des déchets produits par le ver. « Cette opération, qui est présentée comme un gage de réussite, est également un indice particulièrement probant de la compétence de la magnanière, d'autant plus qu'elle renvoie à la notion socialement valorisée de propreté⁵⁷⁷ ». Enfin, pour achever notre démonstration, mentionnons le fait que comme pour d'autres phénomènes physiologiques particuliers, les femmes semblent être investies d'une sensibilité extraordinaire quant au bon déroulé de la « gestation » des vers à soie, en témoigne ces paroles rapportées par Claude Seignolle :

« J'ai connu quelqu'un qui, lorsqu'il devait en faire, se fiait à l'opinion d'une femme réputée masco qui, à défaut d'avoir le mauvais œil, avait un don de divination certain. Quand la masco disait « ne les faites pas, ils seront mauvais », s'il passait outre à vouloir les faire, les vers à soie ne réussissaient pas. Si par contre, il les faisait sur son conseil, la récolte des cocons était parfaite⁵⁷⁸ ».

Toutes ces considérations, ces rapprochements sémantiques, font que l'éducation du *bombyx mori* est un travail relevant du monde féminin, la réalisation des chaînes opératoires nécessaires à son bon déroulement sont un ensemble de techniques exclusives aux femmes. À ce titre, ses modalités d'exécution sont d'ailleurs les mêmes que pour le reste des travaux féminins. Dans le roman *Mireille* de Frédéric Mistral, l'auteur décrit une veillée, durant laquelle les femmes égrainent les cocons et commèrent. Elles parlent chacune de leurs aspirations, de leurs soupirants, et ne se privent pas de galérer Mireille, ayant assisté à la conversation qu'elle a eu quelques heures plus tôt avec Vincent, le jeune vannier dont elle est amoureuse⁵⁷⁹. Dans les villages varois, chaque année, le travail de préparation des cocons, avant leur envoi par le chemin de fer aux soieries lyonnaises, est l'occasion de rassemblements féminins dont le souvenir est resté vif du fait de leur caractère massif, notamment dans la plaine des Maures où l'aspect industriel de la production est davantage prononcé.

577 Françoise Clavairolle, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », art. cit.

578 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 398

579 Frédéric Mistral, *Mireille*, op. cit., p. 110-113

Au même titre que l'apprentissage de la couture prépare les jeunes filles au contact avec l'autre sexe, leur enseigne les attitudes attendues à cette occasion, l'élevage-éducation des vers à soie les prépare à la maternité en mimant la gestation. Il les prépare aussi au maternage à travers le soin constant que les cocons puis les vers nécessitent, et la nature de ce soin : nourriture et nettoyage.

2.7 La fonction maternelle

Au sein de la maison, une fois mariée, les femmes sont en charge des travaux que la métaphore ou l'analogie pourraient identifier avec les fonctions maternelles d'enfantement, d'éducation, mais également avec la fonction nourricière que celle-ci sous-tend. Élevage, agriculture de jardin, sont parmi celles-ci.

2.7.1 L'élevage

Il existe une analogie entre l'élevage et le pouvoir de génération des femmes. Chez la famille Chaix, c'est Félicie, puis Marie, qui « font les lapins, les poules » qu'elles destinent au marché, comme elles « font les enfants ». Encore une fois, nous trouvons dans le langage des polysémies riches d'enseignements. *Couva*, couvrir, se dit d'une poule, mais aussi d'une femme enceinte. De même, *couva la bugado*, c'est faire couver la lessive, opération typiquement féminine. Selon toute évidence, il y a une équivalence symbolique entre les poules, les œufs, et le pouvoir génésique des femmes ; c'est ce que semble dire la littérature ethnographique. À Minot, comme à Ampus, « œufs et volailles étaient rarement consommés car on les réservait pour la vente ». Comme les femmes que l'on réserve à d'autres, que l'on *échange*, on ne consomme pas sa propre volaille. Félicie n'envoie pas de poules ni de poulets à Émile qui est au front, mais des pigeons ou des lapins. Quand sa fille Marie sera hospitalisée vingt ans plus tard, cette dernière demandera à Auguste de lui faire parvenir des lapins. Et à Minot, comme dans le Var, la jeunesse va, avant le mariage, voler une ou plusieurs poules à la mère de la mariée - et non à ses parents⁵⁸⁰. Parfois, comme dans les Basses-Alpes, c'est le garçon d'honneur qui se charge de ravir la volaille, puis la pend à une perche. Les jeunes de la localité essaient de la voler : s'ils y arrivent, le garçon d'honneur doit leur en payer une autre, qu'ils mangeront le dimanche suivant. S'ils n'y parviennent pas, c'est celle-ci que l'on consomme. Que veulent dire ces enlèvements rituels de gallinacés à la veille des noces? De notre avis, ils s'apparentent aux compensations que doivent à la jeunesse les preneurs de femmes :

580 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 173.

« *Se marier, c'est passer de la société enfantine ou adolescente à la société mûre; d'un certain clan à un autre ; d'une famille à une autre ; souvent d'un village à un autre. Cette scission d'un individu d'avec certains milieux affaiblit ces milieux, mais en renforce d'autres; l'affaiblissement est à la fois numérique, (donc dynamique), économique et sentimental. D'où les pratiques par lesquelles ceux qui deviennent plus forts compensent dans une certaine mesure l'affaiblissement de milieux à l'égard desquels ils sont liés par des liens de consanguinité, de conationalité ou de réciprocité actuels ou en puissance* ⁵⁸¹».

On dit dans les Bouches-du-Rhône : *Gardas vosti poulo, ai larga mi gau* - gardez vos poules, j'ai lâché mes coqs⁵⁸², confirmant que l'analogie entre femmes et poules est présente à l'esprit des Provençaux. Les œufs sont également vendus plutôt que consommés : si les femmes sont les poules, les œufs sont certainement les enfants. Or si la métaphore se confirme, comment, autrement que dans les contes où les marâtres se font anthropophages, imaginer une mère mangeant ses enfants ? Des faits peuvent confirmer que l'analogie entre femmes et poules passe par l'œuf pour se déterminer. De nombreuses grottes dans le Var font l'objet de cultes anciens. Dans certaines d'entre elles, les femmes se rendent en pèlerinage dans le but d'y être fécondées, de pouvoir avoir un enfant si elles sont stériles. La Sainte Baume - *baume* signifie grotte en Provençal - de Saint-Maximin fait partie de ces grottes aux vertus fertilisantes⁵⁸³. L'usage veut que les femmes qui se rendent dans le massif visitent également une autre grotte, la grotte des *ioù* – des oeufs. En descendant dans la grotte, elles glissent, et se cognent l'arrière-train sur les parois de celle-ci. Ce serait cette opération qui les féconderait, en vertu du principe de contact avec la surface bénie. Avant de partir, elles déposent des *Ioù de la Santo baumo*, dits aussi *Coucounet*, des coquilles d'œufs dans lesquelles étaient enfermées des scènes avec de petits personnages de papier colorés. On retrouve dans la pratique comme dans le vocable la référence aux œufs, mais aussi aux cocons. Dans le village du Muy, situé entre Vidauban et Fréjus, nous trouvons de même une grotte nommée Notre-dame des œufs⁵⁸⁴. Ces faits semblent confirmer l'association entre poules et femmes, ainsi qu'entre œufs et enfants.

Revenons maintenant à ces poules dérobées à l'occasion des noces. Ayant les soubassements de la métaphore en tête, la pratique s'éclaire d'une lumière nouvelle. On connaît les compensations auxquelles la jeunesse soumet les « mauvais » preneurs de femmes dans le folklore français : ceux qui sont trop vieux, trop riches, trop éloignés du village, s'ils ne veulent pas être exposés au

581 Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, op. cit., p. 130.

582 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 165.

583 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 263.

584 Ibid., p. 262.

charivari, doivent s'acquitter d'une taxe. Lucienne Roubin indique même qu'« au Lavandou, les *novi* doivent une taxe à l'*Abbas*⁵⁸⁵». Ce ne sont peut-être pas les *novi*, les nouveaux mariés, qui doivent dédommagement à la jeunesse, mais les parents de la mariée, ou plutôt sa mère. En compensation de la prise d'une fille à marier, on donne une poule, une pondeuse, remplacement symbolique du pouvoir de procréation qu'a perdu la jeunesse du pays. Plus exactement, en compensation du don de sa fille qu'a fait la mère à un homme, elle rend à la communauté l'équivalent de ce qu'elle lui ôte. Elle réintroduit la jeunesse dans le processus de passage et lui offre symboliquement droit de regard sur le mariage à venir. Fille et poule sont prises au terme d'un combat ; l'une par un homme qui deviendra son mari, l'autre par ceux qui exerceront le droit de regard coutumier s'assurant de la conformité de ce mariage avec les bonnes mœurs.

Ainsi, si nous creusons encore la logique qui sous-tend la métaphore, nous pouvons nous demander si ce n'est pas à la communauté de la jeunesse que la mère fait cette offrande, mais indirectement à sa fille. Yvonne Verdier précise d'ailleurs qu'il arrive que cette poule volée soit incluse dans le repas que la jeunesse fait absorber aux nouveaux mariés le soir de leur nuit de noce, après les avoir dénichés dans le lieu où ils se cachaient⁵⁸⁶. Cette nourriture « forte », caractérisée par l'abus d'assaisonnement, constitue un véritable fortifiant, un stimulant, et est principalement destinée à la femme comme nous l'indique l'auteure. Le bouillon de poule poivré représenterait ainsi le passage de relais générationnel, la transmission de la capacité à produire des enfants de la mère à sa fille, à travers l'intervention de la jeunesse. C'est la même logique qui préside à la « salaison » des femmes lors de leur mariage. À Bargème, Broves, la Roque-Esclapon, villages voisins de Comps, le jour du mariage, « l'un des membres les plus autorisés de la famille lui glisse du sel dans ses chaussures, de la main droite il les saisit, de la main gauche il le glisse dedans⁵⁸⁷ ». Jacqueline Lions nous a confié l'avoir vu faire encore au milieu du XX^{ème} siècle. Faire « prendre » la mariée en la salant, comme l'on fait « prendre » le lard, c'est lui assurer l'activation de sa capacité à « faire » les enfants, confirmer son passage dans la catégorie des mères potentielles.

2.7.2 Nourrir la famille

Une autre pratique s'insère dans l'ensemble des fonctions nourricières qui échoient à la femme, le jardinage d'appoint. Dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, nous décelons déjà la trace d'une telle division des tâches :

585 Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p. 179.

586 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 300

587 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p.169

« c'était d'après la culture des jardins que tout d'abord les anciens agriculteurs étaient appréciés; et l'on jugeait incontinent que la mère de famille (car ce soin appartenait à la femme) était mauvaise ménagère quand le jardin était mal soigné, attendu qu'il fallait vivre alors du marché aux légumes, ou du marché à la viande.⁵⁸⁸ ».

C'est certainement cette logique qui préside au fait que ce sont les femmes qui ont la charge de la plantation et de l'entretien des jardins d'Adonis, ces blés que l'on met à germer sur la cheminée à la Sainte-Barbe et que l'on disposera dans la crèche pour Noël, dont la bonne croissance est présage de bonne santé et de récoltes abondantes. Comme le dit le proverbe, *quand lou blad vèn bèn tout vèn bèn* – quand le blé vient bien tout vient bien⁵⁸⁹. Au sein de la maison, ces plantations sont censées représenter les membres de la famille. La correspondance suivante montre que cette répartition des tâches, élevage et jardin relevant du féminin, avait cours dans la ferme de la famille Chaix en 1915. Pendant que son fils Émile est mobilisé, Félicie lui écrit:

« Valségure, le 6 septembre 1915

Bien cher fils

C'est avec plaisir que nous avons reçue ta lettre en n'apprenant que ta santé elle est toujours bonne et parfaite, quand ta nous autres nous sommes tous en bone santé souhaitant que mes lettre te trouve ainsi de même. Nous avons recue ta lettre vendredi le 3 septembre nous disant que vous mangeriez encore une de ces bêtes vontontier. Je puit te dire que le lendemain je l'est tué, ensuite je suie allez ampus me faire souder la boîte, seulement ons me l'a pas souder comme il faut en l'a ferant bouillir elle à été pleine d'eau, j'avais un peu la colère seulement cela n'a rien été nous l'avons profité quand même. Ensuite j en n'est tué un autre tout de suite mais tous cela donne un peu de retard. Je puit te dire que je fesait tous mon possible pour que vous ayiez le colis pour Dimanche prochain qui serra notre Dâmes du Plant seulement je pense qui sera un peu tard pour l avoir pour dimanche. Enfain quand vous l'aurez vous le mangerez tous ensemble avec ton ami Fenouil et David Nous désirons que vous le mangiez tous en bonne santé⁵⁹⁰»

Cette responsabilité dans le petit élevage, dans les jardins, correspond entre autres à celle d'alimenter la maison : comme elle alimente l'oustau-exploitation en main-d'œuvre, l'oustau-famille en individus, comme elle prend soin de tous les membres qui composent les deux ensembles sur les plans physiques et spirituels, les femmes provençales nourrissent toute cette petite société. À nouveau, c'est vers Yvonne Verdier que nous nous tournerons pour expliciter ce dernier point.

588 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIX, XIX.

589 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 242.

590 Chaix/Lions, D1.2/L4-5-6, 06/09/1915, XCIII

L'anthropologue insiste sur une composante majeure du rôle maternel des femmes : la fonction nourricière. Dans le folklore provençal, à l'occasion de la prise de fonction d'une femme au domicile de son nouvel époux se déroule une pratique analogue à celle qu'Yvonne Verdier décrit dans son ouvrage majeur *Façons de dire, façons de faire*. À Fours, dans les Basses-Alpes,

« On s'achemine vers la maison de l'époux, dont la porte se trouve fermée. Celui qui conduit la mariée frappe et la personne restée dans la maison demande : « Qui est là? » « Ce sont, répond le premier, des voyageurs fatigués qui cherchent un gîte ». Il lui est réparti qu'on ne peut pas ouvrir, parce qu'on attend une nouvelle maîtresse de maison. Alors une autre personne du cortège, prenant la parole, annonce l'arrivée de la jeune épouse et la porte s'ouvre à l'instant. Après les salutations réciproques, l'épousée s'approche, et on lui présente trois petits pains. Elle en donne deux à ceux qui sont dans la maison et un à ceux qui sont dehors. Par l'acceptation de ces pains, la jeune épouse fait acte de prise de possession du logis et la distribution inégale qu'elle en fait, signifie qu'elle doit être économe, et prodiguer ses soins à ceux de la maison de préférence aux étrangers⁵⁹¹ ».

Cela s'apparente aux rituels par lesquels les femmes de Minot deviennent les mères nourricières de leur nouveau foyer. Mais ici, nous ne trouvons pas de ces batailles simulées par lesquelles elles ôtent le pouvoir à leur belle-mère et s'emparent de leurs outils, ni de barrière leur empêchant de pénétrer dans leur domicile. Jacqueline Lions n'a d'ailleurs pas fait la cuisine tant que sa belle-mère a été en capacité de subvenir elle-même aux besoins alimentaires de la famille. Dans cette partie de la Provence où les maisons sociales sont élargies, une rivalité existe souvent entre les épouses et les mères pour savoir qui sera reine du royaume domestique. Mais le système étant dégradé, rongé par le modèle de la famille nucléaire, nous ne pouvons pas parler ici d'absolutisme des belles-mères⁵⁹². Ainsi, en se mariant, une femme a tout de même de grandes chances de venir occuper les fonctions nourricières au sein de son nouveau foyer. Peut-être peut-on voir dans les bris de vaisselle animant certains mariages le témoin d'un passage de relais, les ustensiles détruits étant censés représenter ceux appartenant à la mère ou à la belle-mère, mais cette interprétation est hasardeuse tant la pratique semble peu répandue en Provence. Claude Seignolle l'atteste dans le Verdon, à Moustiers, pays de production de la faïence : « quand un faïencier se mariait, on casse

591 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p.185.

592 Alain Collomp décrit par exemple des cas d'incompatibilité entre belles-filles et belles-mères, qui se soldent par la séparation de la maison en deux appartements. Voir Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 180-190. ; Valérie Feschet consacre quelques pages au sujet de cette cohabitation inter-générationnelle féminine parfois difficile dans son ouvrage *Les papiers de familles*, op. cit., p. 117-122.

une douzaine d'assiettes à la fin du repas », ou encore à Mallemoisson, dans les Basses-Alpes⁵⁹³. Il semblerait que ce soit surtout des restes de production ébréchés, invendables, qui soient ainsi brisés.

« La cuisine modère nos échanges avec le monde, et ces échanges, s'ils sont quotidiens, prennent une importance particulière lors des différentes étapes de la vie individuelle et lors des périodes critiques du calendrier⁵⁹⁴ » : par la cuisine, les femmes exercent une fois de plus leur fonction médiatrice. Tout ce qui entre dans la bouche en vue de se nourrir a subi un traitement préalable réalisé par les femmes. La cuisine masculine est rare, simple, elle ne « civilise » presque pas la nourriture ingérée tant le traitement qu'elle lui réserve est succinct. Les pratiques carnavalesques masculines font d'ailleurs une large place à la scatophilie : n'est-ce pas là pour les hommes une façon de se mettre en scène comme des anti-femmes, d'affirmer leur virilité par une pratique opposée à celle des femmes ? Ce qui sort de l'anus, du bas du corps, l'excrément, face à ce qui entre dans la bouche, dans le haut du corps, l'aliment ; ce que la nature produit, par la réaction biologique, face à ce que la culture construit, par l'action féminine.

2.8 Femmes et pureté

De cette exploration des différents pôles qui régissent l'existence des femmes dans la culture provençale, il ressort qu'elles sont celles qui permettent de passer d'un état à un autre, d'agir sur le monde extérieur, de traduire en langage culturel ce qui ne serait sans elles que faits biologiques. Les femmes font les passages, filtrent le rapport au monde. C'est certainement du fait de leur position si particulière que les Provençaux insistent sur la pureté qu'elles doivent conserver. Dans son roman *l'Illustre Maurin*, Jean Aicard prête ces propos à son héros :

« Écoute donc bien. Je me suis pensé, des fois, que l'homme est un champ de vigne où il y a beaucoup de grappes. Si l'on en prend une on ne gâte pas les autres ; on ne te gâte ni ta terre, ni ta vigne, ni rien. On ne te fait tort que d'une grappe ; et encore, si tu n'en sais rien, tu n'as aucune peine et le dommage, à la vérité, n'est pas grand.

– Pour la femme, c'est la même chose !

– Oh ! que non pas !

– Comment donc ?

– La femme n'est pas une vigne, c'est un cellier qui doit rester bien fermé contre les voleurs, car ce qu'il y a à craindre, ici, ça n'est pas qu'on emporte le vin, c'est que dans mon cellier on

593 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 177.

594 Yvonne Verdier, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, 1969, vol. 9, n° 1, p. 49-57.

*en apporte au contraire de mauvaise qualité ou qui, mêlé au mien, lui ôtera sa belle franchise.*⁵⁹⁵»

C'est cette idée du cellier qui est présente dans les dispositions testamentaires que prennent les Hauts-Provençaux vis-à-vis de leur épouse : si celle-ci ne se remarie pas, elle pourra jouir de l'autorité *paternelle* et de la fortune de son défunt mari comme si elle était légataire universelle. En revanche, qu'elle se remarie et elle perdra tout ceci au profit de ses enfants. Alain Collomp utilise cette formule pour expliquer ce comportement :

« *Vie honnête et viduelle, rester en viduité, le mari tient à ce que son épouse, ce vase où il a déposé sa semence et qui a gardé les descendants qui portent son nom, reste vide, qu'il soit définitivement inapte à porter d'autres fruits, issus d'autres racines*⁵⁹⁶».

Crainte de la souillure, et par là même, de la contamination qui pourrait toucher l'ensemble de l'*oustaou*, voilà ce qui certainement justifie l'attitude en apparence machiste des Provençaux, peut-être même des Méditerranéens. C'est la réponse qu'ils ont culturellement apporté à l'interprétation des données biologiques fondamentaux que sont la reproduction, l'alimentation, la mort. Les femmes sont leurs civilisatrices, elles domestiquent et éduquent le reste de la société.

En guise de conclusion à ce chapitre, nous mentionnerons une croyance répandue en Provence, celle des esprits de maison, des *armettos*. Dans ses *Mémoires et récits*, Frédéric Mistral mentionne l'histoire que l'on se racontait autrefois dans les veillées à propos des esprits frappeurs : un esprit qui se plaît à désordonner ce qui était rangé, qui renverse le cours normal des choses. La solution pour le faire partir est de lui demander d'ordonner un fatras mis intentionnellement⁵⁹⁷. Les folkloristes ont retrouvé de nombreuses variantes de ces croyances. Parmi eux, Bérenger-Féraud mentionne explicitement *leis armettos* - les petites âmes – que l'on doit nourrir en ne débarrassant pas la table des repas de famille le soir même après le repas, mais le lendemain matin : durant la nuit, les *armettos* seront venus pour manger les miettes qui étaient restées là. Le lendemain, on prend la nappe avec soin pour mettre les miettes à l'endroit que l'on désire voir bénir ; on dira aux enfants que les petites âmes les ont mangées. Fernand Benoît cite également cette croyance, mais précise que cela se fait à l'occasion des gros soupers - les repas pris à l'occasion de la Noël, de la Toussaint également - donc à l'occasion des repas pris dans des périodes de retour des morts⁵⁹⁸. Il cite un passage d'une chanson rapportée par Damase Arbaud où il est dit que les âmes, revenues sur

595 Jean Aicard, *L'Illustré Maurin*, op. cit., p. 114

596 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 166

597 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 41-42

598 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 213

terre à l'occasion de la Toussaint, vont voir leurs descendants ; les enfants leur consacrent un sacrifice, une part du dessert qu'ils mettent au pied du lit, ou sous l'oreiller. « C'est là que les âmes des morts, les *armeto* errantes, venaient la chercher, durant la nuit où elles revenaient sur terre. » Si elles n'étaient pas satisfaites, elles pouvaient jouer des tours aux habitants de la maison, tirant les enfants de leur lit par exemple.

Le lecteur attentif aura deviné l'intention qui est la notre en présentant cette dernière image. La croyance concentre toutes les fonctions attribuées aux femmes, sans jamais les faire intervenir dans le récit. Les *armettos*, ces esprits domestiques, aiment à défaire tout ce que font les femmes. Ils dé-rangent, désordonnent ; ils consomment la nourriture des vivants ; enfin, ils s'en prennent aux enfants. Leur intervention ensauvage ce que les femmes domestiquent.

3 Les hommes

Nous avons vu jusqu'ici que la société provençale investissait les femmes, leurs paroles et leurs gestes, d'un pouvoir de domestication, de civilisation : elles sociabilisent, elles éduquent, elles soignent, elles lavent, elles nourrissent. Elles font société, tissent les liens entre les individus et les groupes. Un tel constat devrait logiquement nous mener à trouver des représentations inverses du côté des comportements masculins : si les femmes domestiquent, serait-ce parce que les hommes « ensauvagent » en contrepartie ? Les différents lavages féminins semblent venir purifier la saleté masculine aussi bien que la souillure des âmes viriles ; la nature que cette société attribue aux hommes serait donc celle des péchés, de la tâche, de la rugosité et de la rupture face à la continuité, au lisse, au propre féminin ? Un tel renversement des canons de la théologie chrétienne serait surprenant dans une société aussi fortement touchée par le catholicisme. Nous allons donc, pour nous en assurer, explorer le champ sémantique que les Provençaux attachent à cette autre partie de l'humanité qu'est l'univers masculin.

Nous nous consacrerons pour cela à l'éducation des hommes par les hommes : de la sortie de l'enfance à l'entrée dans l'âge adulte, l'initiation masculine est homosexuée ; les hommes s'élèvent entre eux. Par la collectivité, le groupe de pairs, ceux-ci pratiquent une sociabilisation ambiguë, oscillant entre contenance et expression de la violence, vie urbaine et exploration du monde sauvage, monosexuation et rencontre du monde féminin. Ces trois prismes dessinés par les pairs et les aînés ont vocation à être explorés par les jeunes, leurs limites doivent être remises en question. Là où les femmes grandissent avec des modèles auxquels s'identifier ainsi que des savoirs-faire à maîtriser et appliquer, les hommes s'engendrent mutuellement par négativité : ils ne disposent que d'anti-modèles - figures repoussoir aux pratiques abhorrées - pour guider leur

progression biographique. Nous verrons dans un premier temps l'initiation « visible », cet apparent apprentissage de la contenance qui s'exerce dans les maisons et au sein de l'espace urbain. Nous explorerons ensuite un pan de l'initiation « invisible » des jeunes hommes ; celle-ci se concentre sur l'idée d'une familiarisation nécessaire des garçons avec la nature, le sauvage. Elle s'opère par des contacts prolongés avec l'espace forestier et les figures qui le hantent. Seuls ses moments de gloire - l'abattage d'un sanglier par exemple - prennent place au sein de l'espace public et sont visibles aux yeux de tous. Le reste de cette initiation se déroule entre les hommes et la forêt, ne se montre et ne se dit pas ; elle n'est d'ailleurs pas formalisée, à peine ritualisée. Sur le chemin de la progression biographique qu'ils s'indiquent mutuellement, les hommes ne se servent que de contre-exemples pour guider leurs cadets. Les contours des *items* de l'appartenance au monde masculin sont indéfinis, la cohérence de cet univers est moindre vis-à-vis de celui des femmes. C'est d'ailleurs ces dernières qui réapparaissent à la fin de l'adolescence, pour reprendre en main l'éducation des hommes. Au terme du parcours masculin dans la forêt prend place la rencontre avec le monde des femmes. Fonder un foyer nécessite du masculin une renonciation au monde sauvage afin de pouvoir intégrer l'univers féminin des maisons. La dernière partie de ce chapitre s'attachera à décrire les modalités de la rencontre de ces deux univers du point de vue masculin.

3.1 La sociabilité masculine : faire la jeunesse

« *Il y a des choses qui sont de faire, mais qui ne sont pas de dire*⁵⁹⁹ ».

Cette inversion de la formule d'Yvonne Verdier énoncée par l'un des personnages de Marcel Pagnol, exprime le renversement qui s'opère entre le sexe féminin et le sexe masculin. Elle est prononcée par un des « vieux » du village, alors qu'il monte avec le reste des hommes à la ferme qui est revenue à Manon suite au décès d'Ugolin. Le silence des hommes, le secret qu'ils ont gardé sur la présence de la source, est la cause de tous les malheurs de Manon. Le fait de ne pas « trop » parler, de garder le secret, est une qualité hautement valorisée par les hommes Provençaux, peut-être par volonté de distinction d'avec le sexe féminin. Est-ce à dire que les hommes utilisent moins de mots, parlent moins ? Leur sociabilisation s'effectue par le biais d'autres langages que sont, par exemple, ceux de la toponymie, de la chasse ou de l'agriculture. Si la parole échoit aux femmes, la corporalité relève elle de l'univers masculin. Par leurs mots, les femmes soignent les corps meurtris des hommes, corps que ces derniers mettent constamment à l'épreuve : épreuve de la douleur, exploit sportif ou de chasse, ardeur au travail manuel, ou encore endurance à la boisson. Tout, dans

599 Marcel Pagnol, *Manon des sources partie II : Ugolin*, 1952. Le film précède les deux ouvrages qui composent le dyptique *L'eau des collines*, publié en 1963.

la sociabilisation des hommes, semble tendre à cet objectif d'exploration des limites de ce que peut subir le corps. Durant la jeunesse, toute l'éducation des garçons est tournée vers l'idée de défi ; si on les laisse explorer, courir, c'est en partie pour cette raison⁶⁰⁰.

Pour ne pas paraître être une *femeto*, une « femmelette », les jeunes hommes se lancent dans des aventures qui frôlent l'inconscience. Le principe même de cette initiation réside dans le caractère collectif de l'initiation masculine, qui s'effectue principalement par la fréquentation du groupe de pairs :

« Carte postale – Une joue fraîche est un aimant attirant le baiser charmant

Montferrat le 10 Spt 1924

Cher copain

J'espère que ma lettre carte te trouveras en bonne santé, comme je le suis moi même.

Trois jours encore ou nous allons nous trouver tous les six à la fête du Plan et je pense qu'on va passer une ou deux bonnes journées

Plus grand-chose à dire pour le moment qu'à souhaiter qu'il n'y ait aucun contraire pour ne pas y aller

Le bonjour à Gaton

aurevoir

Bousquet⁶⁰¹»

Comme nous pouvons le voir dans cette correspondance reçue par Auguste Lions en 1924, alors qu'il n'est pas encore marié, la « bande de copains » est le cadre dans lequel se déroule la vie quotidienne des jeunes hommes. À travers elle surviennent les dynamiques de l'initiation masculine, que le groupe affrontera collectivement. À l'inverse de Gérard Mauger qui situe la généalogie de la bande de jeunes contemporaine dans les clubs de *sportsmens* ou encore les cercles du XIX^{ème} siècle⁶⁰², nous pensons que c'est cette propension à la réunion entre jeunes hommes du

600 La filiation intellectuelle sautera aux yeux du lecteur familier avec les écrits de Daniel Fabre. Emmanuel Désveaux, dans le cadre de son séminaire à l'EHESS, nous aura initié à la pensée du ruraliste, œuvre que nous n'avons cessé de compulsier depuis. Notre guide durant ce passage en revue des différents pôles de la sociabilisation masculine sera la conférence qu'a donné Daniel Fabre au campus Condorcet d'Aubervilliers en 2015, éditée par la suite par Jean-Claude Schmidt aux éditions de l'EHESS. L'ouvrage est certainement le meilleur résumé de la pensée de Daniel Fabre que l'on puisse trouver sur les sujets de la sociabilisation masculine en milieu rural, celui-ci n'ayant jamais publié la somme consacrée à ce sujet qu'il préparait depuis plus de quarante ans. Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit. ; sur la question de l'inachèvement de l'œuvre de Daniel Fabre, voir *supra*, Introduction, 1.2.2.3

601 Chaix/Lions, D4L71-72 10/09/1924, III.I

602 Gérard Mauger, *Les bandes, le milieu et la bohème populaire: études de sociologie de la déviance des jeunes des classes populaires, 1975-2005*, Belin, 2006, 268 p.

même âge et de même condition qui a présidé à la fondation de ces structures. Sous l'Ancien Régime, les organisations de jeunesse institutionnalisait le groupement masculin juvénile. Elles réapparaissent ponctuellement au XIX^{ème} siècle lorsque le système politique l'autorise. La particularité de la « sociabilité méridionale », comme l'a nommée Maurice Agulhon, réside dans cette multiplication des sociétés laïques autour de centres d'intérêts divers qui semblent parfois être de simples prétextes au rassemblement, à la fête⁶⁰³. Cette vie sociale « hors de la maison » fait que les Provençaux multiplient les appartenances selon leurs affinités. À l'âge adulte, les sociétés de secours mutuels puis les cercles ou les chambrées prendront le relais des bandes pour encadrer la sociabilité masculine. C'est par le biais de ces petites *gemeinschafts* que les hommes participent à la *gesellschaft*. Nous allons donc, pour commencer notre exploration de l'initiation masculine, nous pencher sur quelques exemples de pratiques qu'encadrent ces sociétés viriles.

3.1.1 Le dressage des chevaux et des corps

Toute leur vie, les hommes devront circuler⁶⁰⁴. Nous avons déjà évoqué cet arpentage incessant du territoire communal par les hommes pour les travaux agricoles⁶⁰⁵. Dès l'enfance, les jeunes hommes sont laissés libres de leurs mouvements et vaquent ainsi à l'exploration du moindre recoin du territoire communal. Frédéric Mistral, dans ses *Mémoires*, raconte la liberté dont il jouissait au sein de la ferme. Liberté qu'il mettait à profit pour explorer en premier lieu les abords de la propriété familiale : « le fossé du puits à roue ! Ce fut le premier livre où j'appris, en m'amusant, l'histoire naturelle.⁶⁰⁶ » Plus tard, à l'adolescence, l'exploration continue : Lucien Duc conte ainsi dans ses *Souvenirs* les heures passées en forêt à rêver et deviser accompagné de ses amis⁶⁰⁷.

3.1.1.1 Ethnozoologie : la place de l'équidé à la campagne

Cette liberté de circulation, les garçons en jouissent dès l'abandon de la robe de « fillette » avec laquelle on habille les enfants en bas âge. À quatre ans, on donne au garçon sa première culotte

603 Les évêques ont souvent jugé sévèrement ce qu'ils considéraient être des dérives de la part des membres des confréries. On trouve de nombreux exemples de rappel à l'ordre de leur part dans l'ouvrage déjà mentionné de Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit. ; on pourra également consulter l'article de Paul-Albert Février, « Fêtes religieuses de l'ancien diocèse de Fréjus », *Provence Historique*, 1961, vol. 11, n° 44, p. 163-189.

604 Rappelons à ce sujet le bon mot d'Yvonne Verdier : « pendant qu'elles cousent, ils *courent*, privilège qu'ils garderont toujours ». *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 176

605 Voir *supra*, chapitre 2.2.3.1

606 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 17.

607 Lucien Duc, *En Provence*, op. cit.

qui confèrera à sa silhouette la physionomie masculine en dévoilant ses jambes, montrant ainsi désormais que l'enfant appartient au « sexe fort ». Dès lors, dans une initiation qui durera jusqu'à l'adolescence - période à laquelle il entrera dans la pleine maîtrise de cet art - le garçon apprendra à dresser les bêtes et surtout à « tenir » le cheval, le mulet, instruments de travail mais aussi de mobilité. Dans les lettres qu'il envoie à sa mère durant sa mobilisation, le jeune Émile s'enquiert en permanence de la santé des équidés de la ferme, comme nous pouvons l'observer par exemple dans ces réponses que lui adresse Félicie :

« Tu nous dit sit le mûlet et guéri de son opération, je puit te dire qu il s'en est pas apercu s'il a été couper il est guéri complaitement, c est jour ci ton père ira le faire ferré, après il veut le mettre au travail. Je pense qu'il viendra un jour ton Parrain Baptistin pour un peu lui aider à l'atteler la petite jument elle se fait très jolie les tient elle été noire mais elle deviendra grise comme la mère ⁶⁰⁸».

Les chevaux de sa ferme, mais aussi ceux des fermes voisines, sont une préoccupation constante pour Émile :

« Tu me demander dans ta lettre qui avait acheter la jument d'Alexandre il sons venut trois à la bande ces trois individu que nous les connaisont pas c'est la bande noire, Andreline elle n'a plus ni bêtes ny agent ⁶⁰⁹».

Jacqueline Lions nous a souvent raconté les « coups de folie » de la jument de Félix, que celui-ci avait réussi à calmer au péril de sa propre vie tant elle ruait. De même, dans un passage du roman *Colline* de Jean Giono, nous relevons cette citation où l'auteur décrit la force de Gondran à travers sa capacité à maîtriser le mulet : « d'un coup de poing sur les oreilles il a maté le mulet qui mordait ⁶¹⁰ ». Le mulet, le cheval, étaient considérés comme des habitants de la ferme, et presque soixante-dix ans plus tard, Jacqueline garde un souvenir ému de Papillon, le dernier cheval de trait qu'elle et son mari ont eu avant d'acquérir leur premier tracteur. De même, Robert Valbonetti, l'archéologue amateur dont nous avons déjà mentionné les *Souvenirs d'enfance*, consacre un paragraphe à Pétou, le mulet de la bastide dans laquelle vivaient dans les années 1950 ses grands-parents et son plus vieil oncle avec sa femme et ses enfants : « Pétou, c'était un peu le compagnon de grand-père, ils s'accordaient bien, sans doute parce qu'ils marchaient à la même allure, regardaient droit devant eux et ne rechignaient pas au boulot⁶¹¹. »

608 Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915, III.II

609 Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915, III.III

610 Jean Giono, *Colline*, op. cit.

611 Robert Valbonetti, *Souvenirs d'enfance*, op. cit., p. 65

Cette dernière comparaison nous pousse à plusieurs remarques. Premièrement, la considération du mulet ou du cheval comme membre de l'*oustaou* confirme à rebours notre hypothèse selon laquelle la communauté d'habitation entraînerait une émulation de la relation d'affinité entre les cohabitants, même s'ils ne sont pas de la même famille - mais aussi visiblement de la même espèce. Cependant ce trait n'est pas propre à l'habitat isolé et ce n'est pas qu'à la campagne, dans les fermes, que la cohabitation interspécifique existe. Dans les bourgs, les maisons sont construites en hauteur, sur trois ou quatre étages ; le rez-de-chaussée, avec ses deux grandes portes battantes ouvrant sur la rue, sert désormais de garage automobile, mais c'était autrefois une écurie. Les humains occupaient le premier et le deuxième étage, le troisième étant souvent une remise où l'on mettait à sécher les fruits d'hiver, entreposait le foin, où l'on faisait le pain et les cocons⁶¹². Parfois, comme à la Garde-Freinet, la cohabitation interspécifique urbaine ne se faisait pas verticalement, mais horizontalement :

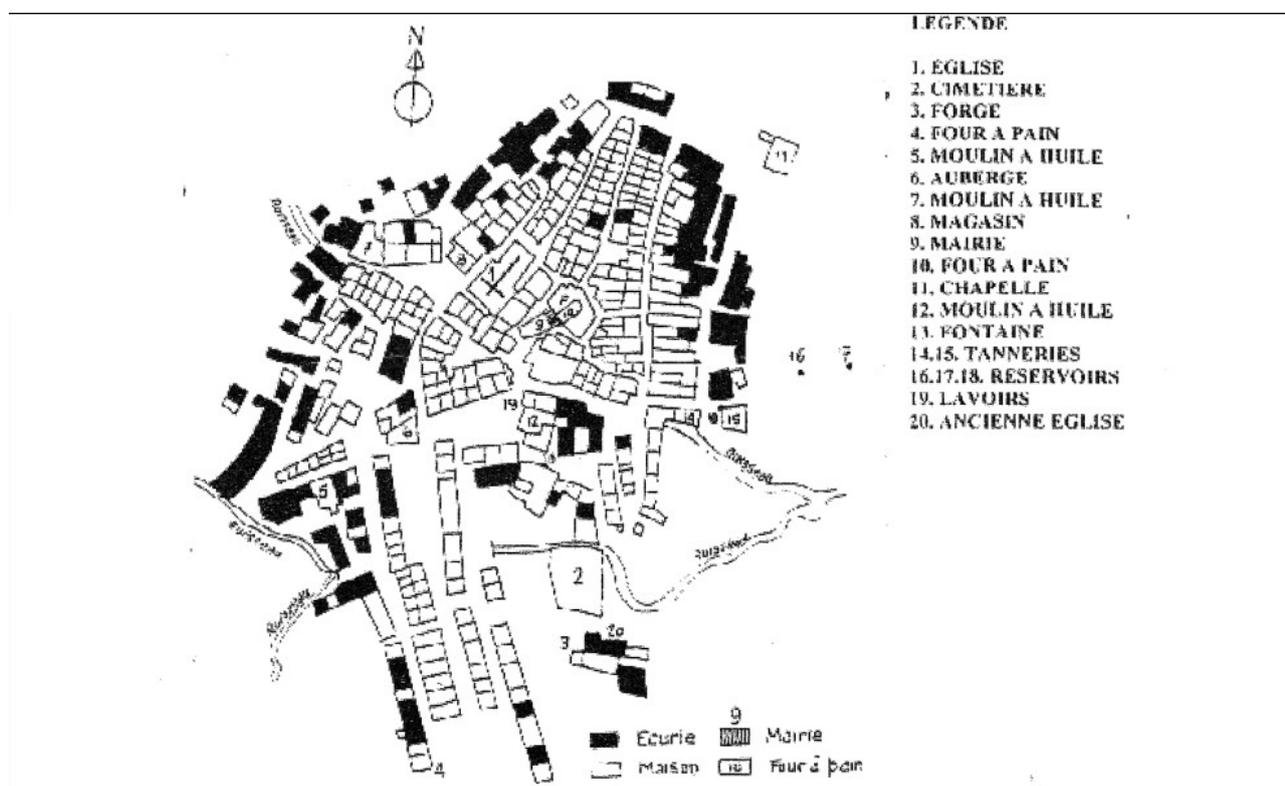


Illustration 5: L'organisation spatiale du village de la Garde-Freinet, d'après Edme Faussillon, « La vie dans le bourg de la Garde-Freinet, 1808-1841. », *Freinet - Pays des Maures*, 2000, n° 1, p. 43-50.

« Le chef-lieu est littéralement ceinturé sur trois côtés par un rempart d'étables, d'écuries et de loges à cochons qu'occupent le gros bétail ainsi que les chèvres et les porcs, qu'on laisse moins en liberté. La superficie globale utile réservée à l'abri des gros animaux laisse supposer que

612 On trouve des descriptions détaillées des intérieurs de maisons villageoises en Haute-Provence dans l'ouvrage d'Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 56-62

3.500 m² environ leur étaient destinés. Il n'est pas utopique d'imaginer au moins une tête pour deux habitants. Ajoutez les volailles et le tableau est complet ⁶¹³».

En 1787, Claude François Achard remarquait : « le climat du Frainet est vif, froid et sain. Le vent du Nord y est si violent, qu'on est obligé de faire les maisons fort basses ⁶¹⁴» : cela explique possiblement le fait que les étables soient repoussées en lisière de la ville. Entre les deux modèles de cohabitation, Henri Michel nous décrit un état intermédiaire aux deux situations : les maisons anciennes bordant le village, au confort bien moindre que les nouvelles maisons bourgeoises du début du XX^{ème} siècle construites le long de la route nationale sept, étaient progressivement transformées en véritables fermes urbaines, en étables. Que ce soit sur un plan horizontal ou vertical, la cohabitation interspécifique est une réalité aussi bien rurale qu'urbaine. Le plan de la maison tel que le dresse Alain Collomp, celui de la ville que nous donne Edme Faussillon, montrent que l'animalité, comme l'agriculture, enserrant toujours la famille, médiatisent quelque peu leur rapport au monde.

Dès les abords de la maison - domaine féminin rappelons le - la nature se fait voir, mais la nature la plus domestiquée, celle des animaux dont on tolère la cohabitation, celle aussi des fruits, donc des jardins, celle enfin du blé, celui qui nourrira les animaux, mais aussi du blé déjà transformé, sous forme de pain. Cet espace intermédiaire fait intervenir les productions féminines mais l'élevage dont il est question est plutôt masculin – les manières de dresser le mulet « qui mord » à coups de poing, la violence de la jument qui rue, la force nécessaire à l'attelage du poulain encore « sauvage » en témoignent. La civilisation des maisons semble enserrée entre des premiers avatars de la sauvagerie. La répartition spatiale des élevages tend à confirmer cette hypothèse : si il est évident que les chevaux et mulets ne pourraient pas occuper d'autre espace que celui du rez-de-chaussée pour des questions physiologiques, il n'en est pas de même pour les cocons de vers à soie qui pourraient tout à fait se développer au même endroit, l'air y étant moins chaud que sous les toits. Or, leur place est tout en haut de la maison, comme celle du pain, des fruits et légumes. Il est nécessaire de traverser l'espace habité par les humains pour y accéder. Au centre du monde, pourrait-on dire, la barrière « magique » instaurée par les femmes les protège de la corruption, dont la rue est la première résidence. La protection féminine s'étend aussi certainement à la partie basse de la maison où stabulent les bestiaux, mais où se tiennent aussi les veillées : on vient à l'étable pour profiter de la chaleur des bêtes.

Seulement, alors que les animaux de trait appartiennent au monde de la sauvagerie, les vers

⁶¹³ Edme Faussillon, « La vie dans le bourg de la Garde-Freinet, 1808-1841. », *Freinet - Pays des Maures*, 2000, n° 1, p. 43-50.

⁶¹⁴ Claude-François Achard, *Description historique*, op. cit., p. 563

à soie, eux, sont hautement sensibles à la pollution. La levure, le gonflement du pain sont pareillement investis d'une symbolique évidente : le pain qui lève est un avatar du gonflement du ventre féminin. À Carniol, si un accouchement tardait à venir, la *bono fremo* « hâtait la délivrance en enveloppant le ventre de levain ⁶¹⁵ ». Les contractures de la fermentation devait distendre les muscles abdominaux. Cette métaphore rend l'opération du levage « sensible ». Le pain est évidemment moins exposé dans les étages supérieurs de la maison que dans l'étable ouverte sur la rue. Comme le dit en galéjant Pastouré à Maurin durant l'une de leurs cavales, il n'y a guère qu'à Callas que les ânes vivent en haut et les humains en bas « il faut te dire que dans ce village les ânes habitent le troisième étage des maisons ⁶¹⁶ », monde à l'envers dû à la structure des maisons construites à flanc de colline.

Enfin le passage nous amène à une seconde remarque : la comparaison que fait Robert Valbonetti entre la démarche de son grand-père et celle du mulet constitue un rappel évident de la fonction première de ces animaux, le transport, le déplacement. Les muletiers de Haute-Provence en font grand usage pour transporter sur de longues distances des denrées dont la production est localisée : ils descendent les pommes de terres et le blé des montagnes, puis remontent l'huile et le vin des plaines. En 1787, Claude François Achard écrit :

« Il ne se trouve aucune Manufacture dans Comps, et le commerce n'y est pas étendu. La seule branche qui y soit en vigueur, est celle que font les muletiers habitans de l'endroit, en allant chercher du vin dans la Basse-Provence, qu'ils vont vendre ensuite dans la Haute, d'où ils rapportent du blé qu'ils portent aux marchés circonvoisins, ou des fruits d'hiver qu'ils portent à Marseille ou à Toulon ⁶¹⁷ ».

C'est une constante qui revient dans les récits de tous les voyageurs : à la fin du XVIII^{ème} siècle, encore au XIX^{ème} siècle par endroits, les routes provençales ne sont pas toujours praticables. Il n'existe même pas, au XVIII^{ème} siècle, de voie carrossable entre les Basses-Alpes et le Var⁶¹⁸. Dans la plaine, encore à la fin du XIX^{ème} siècle, la route reliant Hyères à Fréjus puis à Nice est à beaucoup d'endroits difficilement empruntable en voiture⁶¹⁹. Dans le massif des Maures, la situation

615 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 27.

616 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, op. cit., p. 452.

617 Claude-François Achard, *Description historique*, op. cit., p.472.

618 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 263.

619 On trouve dans l'ouvrage de Marc Boyer de nombreuses indications sur l'établissement et la sécurisation de la route entre Hyères et Nice à la fin du XIX^{ème} siècle : *L'invention de la Côte d'Azur : l'hiver dans le Midi*, Éditions de l'Aube, 2001, 392 p., p. 82-83.

est encore pire, comme en témoignent les mots de Guy de Maupassant à la vue de ses sommets lors d'un voyage jusqu'à Antibes :

« Aucun chemin de fer, aucune voiture publique ne pénètre dans ces vallons superbes et boisés. Seule, une antique patache porte les lettres de Hyères à Saint-Tropez. Nous filons. Voici Cannes, si jolie au bord de ses deux golfes, en face des îles de Lérins qui seraient, si on les pouvait joindre à la terre, deux paradis pour les malades.⁶²⁰»

Les muletiers sont donc à cette époque les acteurs principaux du transport de marchandises. D'ailleurs les femmes de muletiers, du fait de l'absence prolongée de leur mari, sont souvent amenées à effectuer des tâches qui sortent de l'univers féminin. Or, dans les montagnes, les muletiers, à force d'économies sur le surplus monétaire que leur apporte l'exercice de cette fonction rémunératrice, sont souvent ceux qui ouvrent et gèrent les auberges⁶²¹ - appelées là-bas logis - et qui remplissent les mêmes fonctions que les chambrées et cercles de la Basse-Provence. Par un retournement symbolique, ces hommes qui circulent à l'excès, au point que leurs femmes doivent assurer les fonctions masculines au domicile, se retrouvent eux-mêmes à gérer la maison des autres hommes.

3.1.1.2 Les jeunes hommes et les chevaux

En dehors de ce métier spécialisé qu'est le convoi de marchandises, dans le quotidien des hommes de toutes conditions, cette fonction de déplacement qu'ont les mulets et les chevaux est également présente : durant les longs trajets qui le mènent à ses parcelles, le mulet accompagne le paysan. Si le jeune Émile s'enquiert des bêtes du voisinage, c'est que sans nul doute, celles-ci circulaient entre les fermiers. Le dressage, l'attelage, étaient des opérations plus ou moins collectives, l'expérience commune présidait aux prises de décisions concernant l'élevage. En matière de dressage, les muletiers et charretiers étaient réputés pour leur savoir-faire :

« Maintenant je vais te dire que ton Père il est allé à la foire de Draguignan il a vu le mulet mais il dit qui a bien diminuer le charretier lui a dit que maintenant il a fini de rebouillir il tirre bien il faut qui marche en quarrille où au limon devant les autres il ne connaît point de danger, le garçon lui a dit que c'est pas le premiers de mûlet qui l'a atteler et de plus gros que celui là mais pas de plus tétu que le nôtre dans quelques jours nous yrrons le chercher ⁶²²».

620 Guy de Maupassant, *Contes de la Bécasse : La tombe, Notes d'un voyageur*, Conard, 1902, 272 p.

621 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 272.

622 Chaix/Lions, D1/L27-28-29, 11/02/1916, III.IV

Le jeune mulet de la famille Chaix, comme les jeunes filles à la fin d'adolescence, est placé chez un spécialiste qui lui permettra d'acquérir non pas le savoir-faire nécessaire pour remplir ses fonctions futures, mais le dressage du corps en même temps que de l'âme qui lui permettront de tirer droit les raies dans les champs sous la main du maître qui n'aura ainsi qu'à guider l'araire sans forcer. Dans un des contes qu'il a publié dans *L'almanach provençal*, Frédéric Mistral raconte l'histoire de Jean Grognon, pestant contre ses bœufs qui ne veulent pas aller droit, les brutalisant, et à qui Dieu en personne vient montrer la manière de s'y prendre pour bien les guider⁶²³. Gage d'une sagesse qui encadre la force brute, le guidage des bêtes de trait est pour les jeunes hommes un apprentissage dont la maîtrise conditionne l'accès au groupe des adultes, avatar de l'idéal masculin maîtrisant sa puissance et dominant ses instincts.

La capacité à bien dresser, comme à bien conduire le mulet, semble donc être une compétence éminemment masculine. C'est l'attelage des bêtes de trait qui, durant la Première Guerre mondiale en l'absence des hommes, a certainement été l'activité la plus représentative du bouleversement induit par l'irruption des femmes à des fonctions considérées comme masculines. Que ce soit pour le mulet qui mord ou la jument qui rue, la maîtrise de la pulsion animale obtenue par la main de l'homme est certainement une métaphore de la maîtrise qu'il acquiert au même moment sur sa personne et ses pulsions. Apprenant à devenir homme, le jeune garçon apprend surtout à se contenir, à éviter les excès que la jeunesse lui excuse encore, mais qu'il devra savoir désamorcer une fois adulte. En Provençal, une *mulatiado*, c'est une mutinerie, une rébellion ; on dit *lis enfant gasta fan souvint si mulatiado* - les enfants gâtés sont souvent sujets à des quintes. Les deux races de chevaux propres à la Provence sont dites « sauvages » : l'une, en Camargue, « au poignant éperon qui leur déchire le flanc, comme à la main qui les caresse, jamais on ne les vit soumises⁶²⁴ ». L'autre, dans les Maures, est dite sarrasine, elle serait un legs de l'occupation par les populations musulmanes de ces montagnes durant presque quatre cent ans, du VIII^{ème} au XI^{ème} siècle, comme en témoigne cette remarque d'un géographe dans les années 1930 : « Il y eut autrefois dans les plaines de la Môle, autour du golfe de Saint-Tropez, une race particulière de chevaux dits « chevaux du golfe » et probablement importée par les Sarrazins ; leur vitesse était célèbre sur l'hippodrome de La Foux⁶²⁵ ».

Le dressage, la conduite des équidés, est une forme d'épreuve que les jeunes doivent accomplir s'ils veulent accéder au statut d'adulte. Lucienne Roubin insiste, sans plus de précisions,

623 Frédéric Mistral, « Jean Grognon », dans *L'almanach provençal*, 1875.

624 Frédéric Mistral, *Mireille*, op. cit., p. 139.

625 D. Tregaro, « Les Maures et l'Estérel, étude de géographie humaine », *Bulletin de la société languedocienne de géographie*, 1931, p. 11-71, p. 69.

sur « l'importance de la course de chevaux » dans le complexe festif provençal⁶²⁶. Nous-mêmes, dans notre corpus, avons vu que le nom de celui qui remporte la course circulait parmi les correspondances échangées par les jeunes filles. Lors de la course de chevaux, ce qui est jugé c'est, à travers la maîtrise qu'a le jeune cavalier de sa monture, la maîtrise qu'il a de lui-même dans une situation périlleuse. On juge son aptitude à être un homme tel que la société locale estime qu'il doit être. Ainsi se comprend mieux l'intérêt que montre Émile pour les bêtes de la ferme alors qu'il est au front, sous le feu ennemi. S'enquérir du bon déroulé de l'élevage, c'est un peu s'enquérir de sa propre virilité. Montrer que cette tâche semble primordiale à ce moment où sa vie même est en jeu, c'est pour Émile une manière de se réinscrire dans la normalité de l'existence, dans le déroulement de sa jeunesse qui lui est alors confisquée. Comme un jeune homme qui veut montrer aux adultes qu'il *sait*, qu'il dispose du savoir-faire dont eux seuls sont les garants, et par là même fait partie de leur groupe, on voit ainsi Émile donner des conseils à ses parents pour le dressage du mulet :

« Le 1 Mars 1916

Cher parent

C'est quelques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours an bonne santé

Je désire de même pour vou

C'est avec plaisir que je vien vou remercier du colis quil été bien bon que nou avons manger hier soir avec David

Anssuite je vou remercie du mandat poste de 20 fr que j'ai reçu 3 jours avant le colis

Anssuite vou me parlerer du mulet qui na pas trop maigrir sil vs comprendre quil est bien vou pouver lui laisser cha sest avou a le voir faite pour le mieu anssuite vou me direr un peu sit sat mire marche toujours bien a la voiture si t vou laver attelet ancord quelques fois, et sil vou donne pas trop de travail ⁶²⁷».

Presque quarante ans plus tard, pour son neveu Félix, c'est la bicyclette, la moto, qui sont objets de préoccupation pour le jeune homme alors qu'il effectue son service militaire au Maroc, et pour l'entretien desquels il donne ses consignes :

« A part cela gonflez moi un peu la roue arrière de la motos car elle perd et si vous pouvez la mettre sur calles que les pneus ne touchent plus au sol ou bien mettez y des sacs vide du ciment par dessous afin qu'ils soient isolés du sol. Pour graisser le vélo. J'avais encore de l'huile préparée dans la petite burette si elle s'est renversée, prendre de l'huile de moteur qu'il y a dans un bidon avec un peu de pétrole pour qu'elle n'encrasse pas autant. ⁶²⁸»

626 Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p. 193.

627 Chaix/Lions, D1/L148-149, 01/03/1916, III.V

628 Chaix/Lions, D1/L128-129, 31/05/1950, III.VI

Pour la génération de Félix, la maîtrise de la mécanique représente un équivalent à la maîtrise des techniques de dressage des équidés : les chevaux et mulets sont petit à petit remplacés par les tracteurs dans les champs, par les voitures dans les étables des maisons de ville, par les mobylettes dans l'esprit des jeunes hommes. Ces derniers se mesureront désormais dans des courses motorisées. Mobylettes, bicyclettes ont d'ailleurs accru les possibilités de déplacement des garçons, mais aussi des filles, opérant au début du XX^{ème} siècle une petite révolution symbolique :

« Regarde dans la rue et sur la grand-route, tu ne verras que femmes en culottes et femmes à roues. Elles ruinent leur père pour acheter des roues ! Même dans nos villages, Maurin, elles vont sur deux roues, les fillettes, afin d'aller plus vite et plus loin, là où on ne peut pas les suivre quand elles veulent n'être pas suivies, et elles portent des jupes fendues qui ne sont plus que des pantalons de turcos !... Merci bien ! Tu aurais peut-être pu consentir à épouser une fille, au temps où il y en avait encore, mais épouser un turco, non, merci ! ⁶²⁹»

Ces mots des héros de Jean Aicard montrent à quel point la mobilité est chose masculine, puisque la femme qui désormais se meut en est qualifiée de « turco », de turc, figure sur-virile. La bicyclette, puis la mobylette, sont affaires de jeunes garçons qui apprennent par le biais de ces outils à connaître le terroir sur lequel ils devront se déplacer quotidiennement. Elles préfigurent également les voitures, puis les tracteurs dont la conduite sera un savoir-faire qu'ils devront maîtriser pour répondre aux besoins de l'exploitation agricole. Avant la démocratisation des moteurs à explosion, les équidés régnaient en maîtres parmi les autres animaux de la ferme. Outre les possibilités en terme de mobilité, savoir conduire les bêtes, c'était se garantir de savoir labourer le champ droit, tracer de belles raies qui évitent la perte de surface, ou encore réussir à s'en faire obéir pour les faire avancer au rythme des cueilleurs dans les rangées de vignes durant les vendanges.

3.1.1.3 La Saint-Éloi

Si les courses de chevaux sont le clou de nombreuses fêtes locales, votives ou non, patronales ou laïques, il est une date de l'année où les bestiaux envahissent littéralement la ville : la Saint-Éloi (25 juin), qui succède à la Saint-Jean. Claude Seignolle nous indique que saint Éloi est le patron des maréchaux-ferrants, des forgerons, des orfèvres et des agriculteurs. Avec la Saint-Jean (24 juin) et la Saint-Pierre (29 juin), ces fêtes font partie d'un même complexe rituel, le cycle de la Saint-Jean⁶³⁰. Certaines pratiques sont passées d'une fête à l'autre, on fait par exemple des feux pour la Saint-Éloi à Signes, alors qu'ils sont traditionnellement réservés à la saint Jean.

629 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, op. cit., p. 459.

630 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit., chapitre IV : cycle de la Saint- Jean, p. 1427-1737.

Inversement, des courses de chevaux, des cavalcades, ont lieu la veille de la Saint-Éloi, à la Saint-Jean. La confusion entre les deux dates résulte, semble-t-il, de l'étalement du cycle dans le temps, cycle dont la cohérence s'est peu à peu perdue et dont on retrouve des fragments dans toute l'aire méditerranéenne. Le cycle a une durée de sept jours semble-t-il : Van Gennep confirme que l'on peut inclure dans celui-ci, outre la vigie johannesque, les jours suivant la Saint-Jean jusqu'à la Saint-Pierre⁶³¹.

Le complexe festif dans son ensemble paraît marqué d'une symbolique équestre. Fernand Benoît signale que la chevauchée était autrefois caractéristique de la Saint-Jean, qu'elle avait une fonction de fertilisation de la terre, « le cheval étant un agent magique de la fécondité agraire ⁶³² » : lors de la tenue des brasiers, les paysans montés sur leurs chevaux leurs faisaient traverser les braises, puis les baignaient dans les mares ou les ruisseaux. Nous retrouvons là la double symbolique attachée au cycle, marqué par de nombreux rites liés au feu et à l'eau. Des courses de chevaux sont ensuite organisées, *lou trin de la sant Jan*. Au XVIII^{ème} siècle, à la Ciotat, les bêtes défilaient « richement harnachées et parées de guirlandes de verdure » avant de participer à une course⁶³³. « La Saint-Éloi a vite remplacé la Saint-Jean pour ce qui est de la fête du cheval ⁶³⁴ », nous dit Fernand Benoît. Dans toutes les localités, ce jour-là, les agriculteurs font bénir leurs bêtes de trait : chevaux, mulets, et bœufs. Claude Seignolle déclare même avoir assisté, en 1962, à une Saint-Éloi se déroulant à Nans-les-Pins, dans le Var, pour laquelle les tracteurs étaient également bénis, en plus des chevaux⁶³⁵. Fernand Benoît signale que la même association entre saint Éloi et l'agriculture mécanisée existe à Trets, commune des Bouches-du-Rhône⁶³⁶. Bérenger-Féraud donne pour explication à la bénédiction des bêtes la protection contre les chutes, les indispositions ; mais surtout, dit-il, « ils sont moins impatients sous les attaques des mouches, moins rétifs, moins entêtés, enfin moins dangereux pour ceux qui les montent et les conduisent⁶³⁷ ». Fernand Benoît mentionne des *carreto ramado*, charrettes de verdure, sur lesquelles saint Éloi est emmené en procession : autrefois, elles étaient lancées à toute allure dans les rues du village, « au milieu des cris de la foule et des bruits de la musique »⁶³⁸. Ces dernières pratiques sont certainement à rapprocher des « processions vertes, à cheval » que mentionne Van Gennep à la suite de James G. Frazer à propos

631 Ibid., p. 1429.

632 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 243.

633 Ibid., p. 244.

634 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 244.

635 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 238.

636 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p.245.

637 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Survivances*, T. I, op. cit., p. 527.

638 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p.245.

des cérémonies du « loup vert » qui se déroulent durant la Saint-Jean ailleurs en France⁶³⁹. Ces cérémonies, dont le caractère lupin est certainement dû au fait que saint Jean soit le patron des bergers, voyaient se dérouler un rituel singeant une lutte entre jeunes du villages ; certains d'entre eux, déguisés en sauvages, défilaient en procession. Après élection du « loup » de l'an prochain s'engage une lutte symbolique entre le groupe et le nouvel élu, comprenant course, capture et évocation, cycle qui se répète trois fois de suite⁶⁴⁰. La mention de l'élection annuelle d'un chef symbolique de la jeunesse est ici importante : à Signes, la fête de la Saint-Éloi est le moment de l'élection des chefs de la bravade⁶⁴¹. Enfin, le cycle de la Saint-Jean se clôt par la Saint-Pierre, patron des pêcheurs. Celui-ci est considéré comme le « double » de la Saint-Jean. Certaines des pratiques johanniques s'y retrouvent effectivement. Mentionnons simplement ce passage de l'ouvrage de Claude Seignolle qui nous intéresse particulièrement :

« A Saint-Cyr-sur-Mer, saint Pierre guérissait les fous. Toulon avait les clefs de saint Pierre, données par le Pape, et qui guérissent de toute morsure d'animal et de l'hydrophobie. L'application était faite aux gens et aux bêtes. L'apposition cautérisait la plaie, la partie mordue. ⁶⁴²»

En plus des mentions de la guérison des fous et des blessures par morsures, Claude Seignolle nous indique que la journée est marquée d'une interdiction de travailler les champs, et notamment de moissonner. Or, comment comprendre cette interdiction le jour du patron des pêcheurs, si ce n'est par capillarité avec le reste du cycle dont la nature semble être essentiellement agraire ?

En 1873, dans *L'almanach provençal*, Frédéric Mistral a publié un bref récit relatant la légende provençale de saint Éloi. En son temps, Éloi était le meilleur forgeron qu'il soit, et il en était conscient. Partout, il claironnait que personne ne pouvait mieux forger que lui. Il est vrai que sa force était colossale et son habileté sans égal. Mais Éloi tenait à ce qu'on le nomme « maître sur tous les maîtres » et refusait de reconnaître la supériorité de quiconque. Pour tempérer la fougue de celui-ci et l'amener à la foi, Dieu fit descendre Jésus sur terre pour donner une leçon au forgeron. Jésus vient trouver Éloi, lui demande de faire de lui son apprenti, ce qu'Éloi refuse. Jésus démontre

639 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit., chapitre IV : cycle de la Saint- Jean, p. 1439.

640 Ibid., p. 1435.

641 Les bravadeurs sont des groupements d'hommes traditionnels en Provence : déguisés en compagnies militaires, ils reproduisent la hiérarchie des vraies corps armés, élisant chaque année capitaine de bravade et porte-étendard. Les bravadeurs officient lors des fêtes patronales, et dans nombre de manifestations publiques, en faisant « parler la poudre », en tirant de nombreuses salves avec leurs tromblons. Pour plus de détail, voir *Infra*, Chapitre 3.2.2.3

642 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 236.

alors par trois fois au forgeron qu'il est *miraculeusement* plus habile que le maître : une première fois, en forgeant un fer en une *chaude* ; une seconde fois, en saisissant du fer rougi à blanc à mains nues ; une troisième fois, en ferrant un cheval sans avoir à lui saisir le pied : Jésus coupe la jambe de l'animal, ferre le sabot, puis la ressoude. Devant tant de miracles, Éloi se rend à l'évidence : il n'est pas le « maître sur tous les maîtres » et dès lors prêchera la parole de Dieu⁶⁴³.

Comme Éloi a reconnu son vrai maître, ravalé son orgueil et sa présomption, c'est par le dressage des chevaux, des mulets – et par analogie, le contrôle de leurs propres pulsions et de la fougue de la jeunesse – que les jeunes hommes deviennent adultes. Ils se « civilisent » en reconnaissant l'autorité qui les surplombe. Bravant le danger de la cavalcade en gardant le sang-froid nécessaire à la maîtrise de leur monture, ils font preuve de leur aptitude à être des hommes, et à ce titre acceptent le primat des règles de la vie en société sur leur volonté individuelle de puissance. C'est peut-être là une des significations du cycle de la Saint-Jean qui n'a pas été relevée à notre connaissance : les rituels qui s'y déroulent durant les trois jours majeurs du cycle mettent en scène la domestication équestre, et avec elle, par analogie, la domestication masculine. Le premier jour, le passage par les braises, la fumée, ou encore l'eau peut-être vue comme l'ouverture du rite de passage. Un autre fait, relevé par nombre de folkloristes, pousserait à situer le début du passage encore plus tôt, à l'allumage du feu : à Signes, dans le Var, cette opération revient au clergé ; mais à chaque fois que l'officiant allume une flamme, les troupes de bravadeurs l'éteignent à coup de tromblon. La mascarade se répète, jusqu'à ce que la troupe manque de poudre, et que le clergé finisse par réussir à allumer le feu. L'intervention des bravadeurs dans l'allumage du feu est significative : en d'autres contextes, notamment durant les processions liées aux fêtes votives, les bravadeurs ouvrent le passage aux villageois en cortège, en détruisant des obstacles volontairement placés sur la route à emprunter. Leur combat simulé contre le clergé marque l'entrée en sauvagerie des jeunes hommes de l'année, leur animalisation, leur passage à l'état de marge.

Le lendemain, les courses de chevaux parés de verdure comme la charrette verte transportant le saint qui déboule à toute vitesse dans les rues sont semblables à des raids menés par la jeunesse « ensauvagée » qui fait irruption au sein de l'espace civilisé d'une manière audacieuse et dangereuse. Le combat de la jeunesse contre elle-même, contre ses pulsions, est incarné à travers sa maîtrise de la chevauchée. La bénédiction des chevaux – ayant notamment pour but de calmer leurs ardeurs, nous l'avons vu – signe un premier rappel à l'ordre, une première victoire de la société sur les sauvages déjà devenus de vraies bêtes. Dans le *Bulletin* de l'Académie du Var de 1906, Louis Mourou relate cette anecdote qui illustre notre propos :

643 Frédéric Mistral, « La conversion de saint Éloi », *L'almanach provençal*, 1873.

« Le clergé, qui les avait accompagnés avec la statue du Saint, est resté devant l'entrée principale de l'Église. La bénédiction commence au milieu des hennissements des bêtes et des cris des cavaliers : guidon et mulet chargé de sacs de pains bénits, particuliers, Enseigne et Capitaine, tous défilent devant le clergé et reçoivent la bénédiction traditionnelle. - « Li soun toutei lei besti [ce sont toutes les bêtes]? disait une fois le curé avant la cérémonie ? - « Oüi, Moussu lou cura, li siàn touteï » lui fut-il répondu naïvement par un brave homme ⁶⁴⁴»

Le retour en société s'effectue néanmoins du propre chef de la jeunesse qui s'en va élire son dirigeant pour l'année prochaine autour d'un banquet rituel, comme nous l'avons explicité ci-dessus avec l'exemple des rituels du « loup vert » emprunté à Van Gennep, ou celui de l'élection du chef de la bravade. Van Gennep nous précise d'ailleurs que la Saint-Jean est souvent l'occasion de l'élection des charges politiques, des chefs de classe d'âge, de confrérie⁶⁴⁵. Dans de nombreux lieux, c'est aussi le moment où l'on change de domestiques, d'employés, ce qui donne lieu à de véritables « foires aux domestiques »⁶⁴⁶. Frédérique Mistral indique que l'on embauchait les *solques* – les trio d'ouvriers moissonneurs – « vers la Saint-Jean ⁶⁴⁷». Par le banquet, la société reprend ses droits, et renouvelle ses dirigeants. Le 29 juin, jour de la Saint-Pierre, l'action magique a pour but de soigner la folie ou encore les morsures, elle vient comme panser les dommages subis durant cette incursion dans l'espace sauvage. Selon cette grille de lecture, la date rentre tout à fait dans cette séquence rituelle de passage de la classe des jeunes hommes à celle des adultes. Si notre interprétation de la séquence s'avérait juste, elle n'expliquerait pas en revanche l'irruption de ces figures carnavalesques en plein cycle d'été.

Faire preuve de courage, relever le défi, se montrer habile face au danger, telles sont les qualités que l'on attend des jeunes hommes. Cette première incursion dans l'initiation masculine nous a permis d'observer un rituel dont la forme revient régulièrement : la structure de la séquence la range dans la catégorie des rites de passage dont elle est un exemple tout à fait canonique. La succession des états nécessaire à l'acquisition d'un nouveau statut au sein de la communauté apparaît nettement. Sur un plan symbolique, elle rappelle également de nombreuses manifestations similaires de type carnavalesque – tels que le loup vert que nous avons vu, mais nous rencontrerons à nouveau ce schéma rapidement. Plusieurs *items* sont apparus dans cette analyse : la mobilité masculine et le motif équestre ont tenu une place centrale au sein de celle-ci. La maîtrise du cheval conditionne le bon déroulement de l'itinéraire masculin vers la virilité : elle inculque aux jeunes

644 Louis Mourou, « Mœurs et coutumes provençales: la saint Éloi à Signes », *Bulletin de l'Académie du Var*, 1906.

645 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit. p. 1671.

646 Ibid., p. 1669.

647 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 117-118.

hommes une forme de retenue qu'ils doivent savoir respecter malgré leur nature pulsionnelle⁶⁴⁸. Cette initiation entre pairs fait également intervenir leurs aînés avec la bravade. D'autres cadres masculins viennent encore assurer le bon déroulement du passage progressif des jeunes hommes vers la maturité.

3.1.2 Canaliser par l'institution : le cercle, la chambrée⁶⁴⁹

« Nîmes le 2 Novembre 29

Cher amie,

Je vous fait deux lignes pour vous donne de mes nouvelle car je languie beaucoup des votre.

Je vous dirait que mon métier marche trê bien. le progrée augmente toujours : hier je suis ètè au fothbal voir jouer Sr Rahèpl et les nimois. une belle partie. les nimois on perdu d'un seul but ?? 5 à 6 amical). J'aitait avec Emile Daumas et son cousin de Vidauban. nous avons soupé dans un restaurant tous les trois puis ensuite nous somme étè se couché sans regrée, ce matin samedi il y a pas tro du travail mai le soir il veule tous se faire rasé a la fois⁶⁵⁰. »

Avec leur pairs, les jeunes hommes non mariés fréquentent les restaurants et les cabarets. Un certain nombre d'excès leur sont alors autorisés. Cette tolérance prendra fin avec le mariage et surtout la mise en ménage : « je ne doute pas combien Jeanne et Gabrielle doivent être contente de vous voir marier car enfin il est préférable de vous savoir dans votre ménage que dans cette vie de

648 Nous pourrions encore ajouter à cette idée d'une équivalence symbolique entre dressage des chevaux et apprentissage de la contenance le fait que les équidés sont également investis d'une symbolique érotique dans l'espace culturel européen. Emmanuel Désveaux énonce cette hypothèse dans son livre *Avant le genre: Tryptique d'anthropologie hardcore*, Éditions de l'EHESS, 2013, 292 p., p. 180 : « On dira donc, ne serait-ce qu'à titre provisoire, que l'équin s'oppose au bovin en ce qu'il caractérise la dimension érotique de la relation sexuelle là où le second se limite à sa dimension potentiellement fécondatrice. » Pour une exposition détaillée de cette hypothèse, on pourra se référer à l'ensemble du chapitre 12 de cet ouvrage (« La femme et le cheval », p. 187-204).

649 Le sujet des cercles, des chambrées, des société de secours mutuel, des confréries également pour des époques plus anciennes, a été largement exploré depuis plusieurs dizaines d'années. Ayant pu consulter une partie des archives du cercle des travailleurs de la Garde-Freinet, nous avons ici volontairement employé ce matériau inexploité, mais la nature assez homogène de l'institution fait que de nombreux exemples similaires pourront être trouvés dans les ouvrages qui font référence dans le domaine. On pourra ainsi consulter, entre autres : Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit.; *Les Chambrées en Basse-Provence: histoire et ethnologie*, art. cit.; *Le cercle dans la France bourgeoise: 1810-1848*, Paris, Librairie Armand Colin, 1977, 105 p ; Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit.; Pierre-Jean Chabert, *Les cercles en Provence, discours sur la réalité: essai d'ethnolinguistique*, Aix-Marseille 1, 1989 ; *Les cercles, une sociabilité en Provence*, Publications de l'Université de Provence, 2006, 288 p.

650 Arnaud, 02/11/1929, III.VII

Restaurant⁶⁵¹», écrit Vini, la belle-sœur de François Maurin, en réponse au faire-part de mariage de François qui lui annonce sa prochaine union avec Maria. Avant le mariage, les jeunes hommes se familiarisent avec la prise de repas en commun, en société homosexuée. Ils éprouvent mutuellement leur endurance à la boisson, avant de se confronter à ces mêmes pratiques avec leurs aînés au sein de la chambrée, du cercle. Ce rapport à l'alcool est spécifiquement masculin : « nos femmes, selon la tradition romaine jadis, ne buvaient que de l'eau; et, pour habituer les jeunes filles à ce régime, on leur disait toujours - et même on leur dit encore - que « l'eau fait devenir jolie »⁶⁵²» relate Frédéric Mistral. Néanmoins, en Provence, il n'est pas dans les mœurs que les hommes se saoulent : l'ivrognerie y est très mal tolérée, contrairement au vice du jeu. Henri Michel nous raconte la honte éprouvée par son père d'avoir eu lui-même pour géniteur un homme qui avait « bu l'héritage » et ne leur avait légué que des dettes⁶⁵³. Toutefois, durant la jeunesse, *s'empéguer* – s'ennivrer - est un passage obligé pour l'apprenti adulte. Au sein du groupe de la jeunesse, les différentes quêtes, impôts perçus, redevances sur les mariages, les naissances, ont pour but de faire ripaille, banquet, mais aussi de se saouler⁶⁵⁴. Les quêtes des jeunes adolescents s'apparentent alors aux tournées - des débits de boisson, mais aussi des maisons - qu'ils feront une fois jeunes hommes⁶⁵⁵ : après une bravade honorifique, comme pour faire cesser un charivari, il faut ainsi inviter les jeunes gens à entrer et leur offrir à boire, ou donner l'obole afin qu'ils aillent au cabaret. En 1752, à Saint-André, c'est ainsi qu'un vieil homme évite que la bravade pour son remariage ne tourne au charivari ; Alain Collomp, qui relate l'anecdote, précise que « Grégoire Gibert, le tailleur, quoique marié depuis deux ans, faisait partie de la troupe de jeunes gens⁶⁵⁶». Ce dernier détail infirme notre propos précédent et ouvre une nouvelle hypothèse : ce n'est visiblement pas par le mariage que l'on quitte le groupe de la jeunesse, mais par la venue du premier enfant. Cela expliquerait que les rites de séparation peuvent se poursuivre durant toute l'année suivant le mariage, le premier enfant étant généralement attendu dans cette période ; les *novi*, les mariés de l'année, jouent ainsi un rôle intermédiaire entre les deux groupes sociaux.

651 Maurin, 49-50-51, III.VIII

652 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 60

653 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 23

654 Le droit de pelote non acquitté est souvent la cause du charivari. Plus généralement, on reconnaît traditionnellement à la jeunesse en tant que corps organisé un droit de taxation sur beaucoup de passages : mariage, naissance, mort... mais aussi passage d'un étranger sur le territoire de la ville. Le fruit de ces redevances est consommé par le groupe de jeunes dans des agapes et des bals.

655 Le mode de la tournée est une pratique spécifiquement masculine, voir Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 210

656 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 199-200

Depuis leur enfance, les jeunes hommes ont eu de nombreuses occasions de fréquenter les locaux de cette « maison des hommes » que sont le cercle, le café ou l'auberge. Les dimanche et les jours de fête, les hommes font venir leurs femmes et leurs enfants dans leur maison commune, autorisant tout de même la découverte de ce lieu masculin au reste de leur société familiale, tout en cantonnant cependant souvent leur présence à la terrasse. L'adhésion au cercle est généralement acquise « de droit » à tous les enfants des membres de celui-ci à leur seize ou dix-huit ans. Cette possibilité d'être accueilli au sein du groupe des adultes donne aux jeunes hommes des droits mais aussi, et surtout, des devoirs : ceux de se plier aux règles de bienséance que se sont fixées collégialement les hommes et qui sont affichées sur le mur de leur local commun.

Étant en train d'explorer leurs limites, il est logique qu'il leur arrive de dérapier, de sortir du droit chemin. Frédéric Mistral nous donne un exemple de ces débauches autorisées de la jeunesse que l'intégration au groupe des adultes refrénera : « quand nous eûmes, le soir, dans notre coterie, mangé l'omelette au lard et vidé nombre de bouteilles, nous sortîmes du cabaret, comme on le fait dans les villages, en manches de chemise avec la serviette au cou⁶⁵⁷ ». Dans la suite de la séquence, Frédéric Mistral raconte qu'ils ont, sous l'effet de l'ivresse, chanté et dansé la carmagnole, exprimant en public leur sympathie pour les « rouges ». Son père le morigénera lorsqu'il apprendra l'histoire quelques jours après. Cinquante ans plus tard, dans le quotidien *Le Petit Marseillais* daté du 08 avril 1906, on relate ce fait-divers: cinq jeunes sortant d'un bar la nuit à Toulon sont arrêtés pour tapage nocturne et ivresse publique. Cette jeunesse masculine ne se prive pas d'être provocatrice et vulgaire.

Dans toute la France méridionale existaient autrefois des sociétés de jeunesse qui organisaient les bals, les charivaris, les enterrements de vie de garçons et portaient la *gruote* - le pot de chambre - aux mariés⁶⁵⁸. Yvonne Verdier a de très beaux mots au sujet de la jeunesse qui non seulement « fait » la coutume, mais la fait également vivre, survivre, perdurer par son pouvoir de coercition, de punition si l'on s'écarte trop de ses prescriptions⁶⁵⁹ : « ils sont ceux qui la font vivre, lui donnent sa dimension théâtrale de grand jeu dans la nuit ». La nuit, c'est le domaine privilégié de la jeunesse – jeunesse masculine, l'expression s'emploie pour désigner l'organisation des jeunes hommes en communauté instituée. C'est le moment où les jeunes réalisent les *paillades*, ces chemins de paille reliant la maison d'une femme adultère à celle de son amant⁶⁶⁰ ; c'est le moment de leurs larcins, de leurs farces carnavalesques. La nuit, c'est le monde à l'envers qu'ils mettent en

657 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 115

658 Sur les organisations de jeunesse, voir *Supra*, Chapitre 2.3.1.2

659 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 327-328.

660 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 161.

scène. Par la mise en lumière de ses marges et ses interdits, ils rappellent la force coercitive de la coutume⁶⁶¹. Les nuits de fêtes, de bals, sont celles où les esprits s'échauffent et poussent les jeunes gens à veiller. Rose Salle, interrogée par Jean-Luc Domenge, parle des farces que les jeunes gens de Cabasse et de Carcès faisaient pendant ces nuits : ils empilaient, sur la place du village, autour de la fontaine, tout ce qui était déplaçable dans le village. Le linge pendu aux fenêtres était décroché, puis pendu à nouveau, mélangé, au centre du village. Cet usage, le *barri*, se retrouve en de nombreuses provinces de France. On le pratique habituellement lors des cycles rituels de carnaval, des Mai, mais également durant le cycle de la Saint-Jean⁶⁶². À Saint-André, dans les Basses-Alpes, après un romérage consacré à « Saint Eloy » le 10 août 1771, des jeunes entrent de nuit dans la cour d'un habitant du lieu. « Ils y ont commis tous les désordres possibles, en arrachant toutes les fleurs les plus rares de son jardin.» Durant le procès, lors de l'audition, le premier suspect, un jeune garçon âgé de 14 ans, explique que ce soir-là il était couché dans un grenier à paille avec son ami, appartenant au père de ce dernier. Un autre témoin dit avoir entendu ce même soir des jeunes qui devaient avoir couché au bastidon dit le « Château de Brégançon⁶⁶³». Doit-on s'étonner de cette délocalisation ? Habituellement, les cabanons, les étables, les greniers à foin, « ne logent jamais les hommes, mais parfois les bêtes⁶⁶⁴».

Dans ces moments particuliers que sont les nuits de fête, « qui sont ceux où l'on fait les choses d'exception, les jeunes gens, fuyant la chaleur enfermée dans les rues du village, ne vont pas dormir dans la maison paternelle, mais dans les greniers à foin, plus aérés⁶⁶⁵». Les cabanons ont cette fonction particulière d'être, en plus de locaux agricoles annexes, des lieux où l'on ribote, entre hommes, hors de la ville⁶⁶⁶. Ils abritent, pour des temps limités, les bandes de jeunes, les sociétés viriles en virée, le temps d'une soirée, d'une tournée. L'un des informateurs de Claude Seignolle rapporte un de ces moments d'expression de la sociabilité masculine :

« A Brignoles, pour le Mercredi des Cendres, conclut Larose, il était d'usage jusqu'en 1939 d'aller au cabanon manger la gangasso (brandade de morue). Il se formait à cette occasion de

661 « Ce monde des garçons apparaît comme un monde désordonné. J'ai même employé le terme « antisocial ». Mais en réalité, quand on regarde bien, la visée de ce désordre n'est pas simplement le plaisir que les garçons peuvent y prendre ensemble et la nécessité de se construire à part. Ce désordre est aussi un contrôle social, et singulièrement un contrôle des filles et des femmes » Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit., p. 85-86.

662 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit., p. 1667.

663 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 108-109.

664 Ibid., p. 107.

665 Ibid., p. 109

666 Annie-Hélène Dufour, « Des cabanons et des hommes Une forme de sociabilité masculine en Provence. », *Travaux de la Société d'Écologie Humaine*, 2001.

nombreux groupes et, comme presque tout le monde a son cabanon, ceux-ci retentissaient de cris, de galéjades, qui répandaient dans la colline une atmosphère de joie. Pour faire voir « qu'on y était » on mettait un drapeau à un arbre ou sur les toits. On se rendait visite, on jouait aux boules l'après midi, on buvait et on en chantait de bien bonnes. Le soir, les groupes de gangassaire se répandaient joyeusement à travers la ville où, chez chacun, se terminait la fête. ⁶⁶⁷»

Les repas que l'on y prend en commun sont le lieu de toutes les inversions. Les hommes y cuisinent le fruit de leurs chasses ou de leurs rapines. Ils y font la vaisselle, le ménage ; leurs cabanons sont souvent décorés de sorte à les travestir en simulacres de maisons. Hors de la ville, dans l'espace sauvage, les conventions s'effacent, les hommes pratiquent la plaisanterie grivoise, suprême transgression, puisque la retenue des Provençaux leur interdit par-dessus tout toute allusion à la sexualité⁶⁶⁸. La cuisine réalisée par les hommes est déjà elle-même transgression; mais elle n'est pas similaire à celle des femmes, loin s'en faut. « Les repas où le gibier est particulièrement à l'honneur sont les repas de chasseurs. Il arrive que les hommes après la chasse se réunissent dans un « cabanon » pour manger ensemble des brochettes de grives⁶⁶⁹». Les viandes grillées sont à l'honneur ; les plats en sauce, en revanche, sont inexistantes. Le récit d'un repas pris en commun par Maurin des Maures et son compère Pastouré cumule toutes ces caractéristiques du repas « de cabanon » :

« Celle où il arriva, vers midi, était un ancien poste de chasse, en assez bon état, ayant une cheminée et une méchante porte, qu'on pouvait cependant fermer à clef. La clef, on la cachait sous une grosse pierre, cachée elle-même sous des broussailles.. Il y avait là aussi un peu de vaisselle deux verres et deux assiettes fêlées. A certains jours, un peu de luxe fait plaisir. Maurin trouva Pastouré en train de faire rôtir un lapin sauvage, de quoi fort bien déjeuner. Sur une table rongée des tarets, les deux verres et les deux assiettes brillaient bien propres, et, à côté, deux fourchettes d'étain. Le sel était dans une salière faite d'un morceau de liège difforme. Tout cet intérieur, noir de fumée, sentait bon le romarin brûlé. Les sièges étaient deux tronçons de gros chênes-lièges avec toute leur rugueuse écorce. ⁶⁷⁰»

667 Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 195

668 Au sein du cercle, des amendes sont prévues en cas d'incorrection du langage ou d'allusions sexuelles. L'éthique qui y règne est intransigeante : les hommes au cercle ne parlent pas de sexualité – situation exactement inverse à celle qui régent la jeunesse.

669 A. Bouverot-Rothacker, « Consommer l'espace sauvage », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 131-137.

670 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit., p. 363-364.

Le cabanon est un poste de chasse, sa vocation première n'est pas la sociabilité. Il peut se fermer à clef mais celle-ci est à peine dissimulée à l'entrée, de sorte que n'importe qui pourrait y pénétrer. La vaisselle et le mobilier présents sont rudimentaires, tout comme l'hygiène de l'abri. Les sièges sur lesquels sont assis les deux braconniers sont des morceaux d'arbres plus que des chaises, la transformation qu'ils ont subie relevant davantage de la découpe que de la taille ou du façonnage. Même le sel, élément civilisateur, assaisonnant les plats, est contenu dans un morceau de bois grossier. Dans cette anti-maison, les deux hommes jouent à la domesticité, parodient tous les aspects de la demeure traditionnelle. Il n'est pas jusqu'à la viande qu'ils cuisinent qui ne soit une satire de la cuisine féminine, réduite au passage sur le feu d'un lapin sauvage. Cette cuisine rudimentaire affirme la profonde répulsion des hommes envers le monde domestique. Encastrés dans la *silva*, ou du moins éloignés de l'urbanité⁶⁷¹, les cabanons sont un lieu où l'on consomme les ressources de l'espace sauvage, et leur préparation se réduit au strict minimum. Les « régimes alimentaires, bonnes manières, ustensiles de table ou d'hygiène (...) modèrent nos échanges avec le monde, leur imposent un rythme assagi, paisible et domestique⁶⁷² ». Ce rythme assagi est ici, par ces pratiques, on ne peut plus clairement récusé, c'est à l'inverse la déraison qui est prônée. Si l'on se fie à la sentence d'Yvonne Verdier qui rappelle, après Claude Lévi-Strauss, que « le système culinaire médiatise les rapports entre l'homme et l'univers⁶⁷³ », alors cette manière toute masculine de faire de la bête sauvage une nourriture humaine ne peut qu'être une volonté d'inscrire la nature virile dans le monde de la bestialité. En réduisant la consistance de la membrane qui sépare la civilisation de la sauvagerie aux opérations les plus élémentaires, les hommes affirment leur identification avec la nourriture qu'ils ingèrent. Ils ne sont pas anthropophages, mais « homophages ».

671 Ada Acovitsioti-Hameau précise que, même si les moments où la culture viticole a été la plus envahissante ont vu les champs grignoter jusqu'aux forêts que l'on défriche, les cabanons se font plus rares dans les espaces sylvestres. L'espace dans lequel ils sont majoritairement situés est la ceinture agricole, l'*ager*. Toutefois, la forme cabanon est mouvante et indistincte, les plus gros se confondant avec les petites bastides, les plus petits avec les habitats temporaires les plus développés des travailleurs de la forêt, tels que les charbonniers ou encore les bûcherons. Ada Acovitsioti-Hameau, « Vous avez dit Cabanon ? », *Cahiers de l'A.S.E.R.*, 1993, n° 8, p. 63-64. ; « L'Habitat des artisans de la forêt en moyenne Provence : l'exemple des charbonniers », *Provence Historique*, 1995, vol. 45, n° 181, p. 411-426 ; « Transformer et habiter la forêt : les sites de charbonnage dans le Var » dans *Cabanons, cabanons et campements. Formes sociales et rapports à la nature en habitat temporaire*, Perpignan, 1999, p. 109-121.

672 Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques (3) : L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, 478 p., P. 421

673 Yvonne Verdier, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, 1969, vol. 9, no 1, p. 49-57.

3.1.2.1 *Encadrer la débauche*

Le repas en commun entre hommes n'est pas uniquement réalisé de la sorte : les formes de groupements institutionnels que sont les sociétés de jeunesse, les cercles, les chambrées l'inscrivent dans l'espace urbanisé. À Bargème, au début du XX^{ème} siècle, nous trouvons toujours un chef de la jeunesse. Durant le XIX^{ème} siècle, avec la conscription, le groupe de la jeunesse instituée s'est resserré sur lui-même, dans un lien de solidarité plus intense, celui de la « classe » des jeunes qui partent dans l'année. Les banquets annuels des conscrits prennent place dans le complexe des banquets rituels par lesquels la communauté réaffirme son unité. Dans le quotidien *Le Petit Marseillais* du 12 mars 1906, on mentionne ainsi à Ollioules, près de Toulon, que « les jeunes gens de la classe 1906, pour continuer les coutumes traditionnelles de leurs prédécesseurs, ont décidé de se réunir, le jour du conseil de révision, en un joyeux banquet qui sera servi à l'hôtel Carnonnel ».

Dans les localités les plus importantes, il peut y avoir différents cafés, cabarets, cercles, dont les membres appartiennent à différentes classes d'âge ou dont le recrutement est spécifique à certaines classes sociales, certains métiers, comme ailleurs on connaît des cercles dont les membres ont des opinions politiques différentes. D'après Lucienne Roubin, en Haute-Provence, ce sont les chambrées des jeunes hommes qui organisaient le repas des conscrits et les rapprochements matrimoniaux ; elles étaient le lieu d'organisation du charivari, du carnaval, de la procession du saint patronal⁶⁷⁴. Nous observons que le modèle de la chambrée - idéal-type des sociétés masculines provençales qui institutionnalise le lien d'appartenance en lui conférant un statut officiellement reconnu et l'inscrit dans l'espace public - a pu, quand la communauté municipale était suffisamment large pour lui fournir des réserves de membres, absorber les groupes lui pré-existant pour les fondre dans un moule unique mais polyvalent. Confréries de l'Ancien Régime, clubs, sociétés de jeunesse, comités des fêtes, compagnie de bravade, sociétés de secours mutuels, syndicats, associations corporatistes, ont pu devenir des cercles « rouges » ou « blancs », cercles ou chambrée de la jeunesse, cercles des travailleurs, etc. D'autres fois, ils se sont tous fondus dans l'institution unique. Toutes ces fonctions, pour certaines anciennes et pour d'autres modernes, peuvent être assurées par le cercle-chambrée qui devient au XIX^{ème} siècle l'espace d'expression privilégié de la sociabilité provençale .

Les jeunes hommes, du moment où ils sont admis dans la chambrée, côtoient les plus âgés, bénéficient de leur expérience, et ainsi le lien entre les générations masculines se perpétue. « Pour les célibataires, le cercle peut devenir une sorte de Q.G. ⁶⁷⁵ » : les jeunes y passent leurs soirées, s'y

674 Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., p. 142.

675 Ibid., p. 125

distraient en jouant aux cartes, au billard, en lisant les journaux, en consommant de l'alcool, sous le regard de leurs aînés. Dans les locaux du cercle, l'éthique est plus stricte que celle qui règne parmi la jeunesse. On doit se plier au règlement qui n'est pas écrit par les jeunes, mais par l'ensemble de la société masculine. « D'une extrémité à l'autre de l'aire institutionnelle, toute la gamme des fautes possibles est sanctionnée, du simple geste d'incivilité aux manquements aux règles de bonnes mœurs⁶⁷⁶ ». C'est pour cette raison que, lors de leur assemblée du 25 Février 1932, les membres du cercle des travailleurs de la Garde-Freinet ont condamné M. François Laugier « qui, en sa qualité de commissaire, s'est permis de chanter une chanson obscène » à une amende double de deux fois cinq francs. Un mois plus tard, le 15 Mars 1932, une motion est votée pour l'affichage des membres exclus au sein du cercle : preuve en est que le règlement doit être respecté, sous peine d'ostracisation. Lucienne Roubin nous informe qu'il existe deux facteurs d'exclusions : le manque de dignité de la tenue individuelle et le manque de déférence envers la hiérarchie. « Toutes ces sanctions tendent à maintenir les sociétaires dans des règles de bienséance qui relèvent directement du code de la société provençale concernant la vie privée de l'individu⁶⁷⁷ ». Tout comme on ne doit pas y jurer, employer un langage grossier, on n'y parle pas non plus de sexe.

Du cercle le plus spécialisé des grandes villes à la chambrée unique des hameaux ou des villages, ce type de groupement masculin institutionnalise une forme typiquement provençale de sociabilité entre pairs. Les jeunes hommes qui fréquentent la chambrée-cercle se doivent d'apprendre à contrôler la « folie » que la fougue de leur jeunesse leur fait frôler si souvent s'ils ne veulent pas subir l'humiliation que constitue la réprobation collective des hommes du village. Dans ces correspondances que nous avons déjà étudiées ci-dessus, Auguste Lions, en 1923, traîne aux abords du cabaret d'Ampus, surveille si le père de Marie y vient et s'il s'y attarde, mais ne le fréquente pas encore puisqu'il passe ses soirées à courtiser sa bien-aimée :

« Après souper je me suis dit maintenant il faut un peu attendre et dès que votre père a eu rentrer au café se son mit a jouer au carte. Allor jai dit c'est le moment de sortir. Et arriver sou votre fenêtre, je nai plus vu de lumière ou je pense que vous étiez coucher, sen cela jallai vous voir un peu.⁶⁷⁸»

Lorsqu'il entrera au cabaret, c'est pour parler avec son futur beau-père, d'égal à égal, d'homme à homme:

676 Ibid., p. 151

677 Ibid., p. 152

678 Chaix/Lions, D3/L0-2, 24/05/1923, III.IX

« *Ma chère Marie*

Je vous trace vite ces deux mots a cause que vous ête coucher, ca maurais fait plaisir de vous voir encor un peu, mais votre père a voulu faire une partie au carte et je nai pas ?? (pu) lui refuser, enfin c'est le plus petit. ou jatend de vos nouvelles, quand vous descendrez a rebouillon envoyez-mois deux mots et en cas que navez pas le temp en partent vous mécrirer en arriven enfin ne vous faite pas de mauvais sang, en attendent que tout marche bien, ce jour qui nous rendra heureux savence ⁶⁷⁹».

Comme la consommation collective de boissons alcoolisées, les jeux de cartes sont une autre manière de se voir accepté au sein du groupe des hommes. Être choisi comme partenaire de belote par un adulte que l'on estime est vu comme un honneur. Cette fréquentation intergénérationnelle du cercle est un des vecteurs privilégiés de la transmission culturelle masculine. On ne fait pas qu'y boire, jouer aux cartes, on y apprend à devenir un homme.

3.1.2.2 Parler de la forêt

Nous avons dit ci-dessus que l'entrée définitive dans le cabaret se conditionnait quelque peu à la contention des réflexes pulsionnels que la jeunesse provoque. Une fois admis au sein de la société des hommes locale, le jeune homme apprendra à maîtriser les savoirs faire qui feront de lui un « gars du coin ». Dans ces sociétés, les *cap d'oustau* qui se retrouvent sont tous ou presque de condition similaire, pratiquent les mêmes activités, cultivent les mêmes plantes, élèvent les mêmes espèces animales. « Responsables de la subsistance de la communauté, ces sociétés d'hommes apparaissent en outre comme garantes de la transmission du corpus d'usages régissant tous les échanges villageois⁶⁸⁰ ». On discute de la tenue des opérations agricoles, du moment d'effectuer la taille des vignes en fonction de la météo, des méthodes de culture employées, de l'importance des récoltes, etc. Le fruit de la culture de chacun y est collectivement apprécié, goûté, discuté. De véritables bourses agricoles sont organisées, agrémentées parfois ce qui pourrait s'apparenter à des concours comme on en trouve de nombreux sous la III^{ème} République. Par exemple, au cercle des travailleurs de la Garde-Freinet, le 15 mars 1932, l'assemblée générale prend la décision de soumettre l'adjudication du marché de la fourniture du vin consommé au cercle à un concours « à l'aveugle » : « Il sera mis une affiche à la glace, pour tout achat de vin; les propriétaires membres du cercle qui en auront à la vente voudront bien apporter leur échantillon, avec prix demandé. Chaque échantillon sera numéroté, pour éviter certains faits qui pourraient se produire, par méchanceté, et le propriétaire de l'échantillon préféré sera adjudé vendeur, et avisé.» À travers ce

679 Chaix/Lions, D3/L71-73 03/08/1924, III.X

680 Lucienne Roubin, *Chambrettes des Provençaux*, op. cit., p. 141.

partage des informations nécessaires à la conduite de l'exploitation agricole - qui au même titre que les comices puis les coopératives agricoles qui essaient, constitue une socialisation des moyens de production – c'est la connaissance collective du terroir qui se construit. Or, nous l'avons déjà évoqué, les déplacements des hommes au sein de celui-ci sont incessants. L'éclatement de la propriété conduit non seulement les parcelles à passer de mains en mains, au fil des héritages, des échanges, des ventes et achats, mais elle force surtout les hommes à arpenter le territoire communal quotidiennement. La connaissance de celui-ci qui en découle est renforcée par la confrontation des points de vue, l'échange des informations, qui se déroule au sein du cercle. Cette connaissance est un autre des critères par lesquels on juge de la conformité des savoirs-faire d'un individu avec ceux que la communauté requiert pour adjuger la qualité d'autochtone, mais aussi d'homme. Dans le roman *Manon des sources* de Marcel Pagnol, la clé de l'intrigue tient dans une conversation entre deux villageois que Manon surprend. Elle comprend que tout le monde au village savait qu'il existait une source sur le terrain de son père et que celle-ci avait été bouchée intentionnellement. Cette connaissance partagée des caractéristiques du terroir fait partie de ce qui fonde la communauté villageoise. À propos des forestiers italiens, Ada Acovitsioti-Hameau écrit :

« La longue fréquentation de mêmes terroirs complémentaires donne le droit de prétendre à l'autochtonie, puisque cette fréquentation (et utilisation) amène à la connaissance intime du terrain. Face à l'étranger fortuné qui achète tout de suite du bien et qui s'installe en zone urbaine ou dans des campagnes cossues, le forestier démuné a l'avantage de l'approche lente. Il se présente et on le jauge. Faute de pouvoir s'imposer, il s'insinue. Faute de disposer de biens matériels, il affiche de l'adresse, de la démesure ou de la sagesse. Il devient petit à petit un élément indissociable de la portion «sauvage » des finages, de la colline, et quand il descend aux villages, sa figure est familière.⁶⁸¹ »

La connaissance résultant de la pratique du territoire comme la maîtrise de la toponymie autochtone, qui souvent diffère des toponymies officielles, confère aux individus le statut de membres de la communauté : par la possession de ces savoirs-faire, ils partagent un ensemble de signes qui divisent et nomment le monde selon les normes localement admises, une vision sociale de l'espace physique. Frédéric Mistral donne un exemple de l'omniprésence de cette pratique : « et l'on m'égrenait ainsi, les uns après les autres, les racontages coutumiers de la route d'Avignon : le pont de la folie où les sorciers faisaient le branle, la Croisière où l'on arrêtait parfois à main armée, et la Croix de la Lieue et le Rocher d'Aiguille. ⁶⁸² » On prête à tel endroit le nom de l'individu y

681 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois : mythes et réalités autour des activités forestières dans le Var », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2000, vol. 28, n° 4, p. 81-117.

682 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 70

ayant réalisé une action mémorable, surnomme un rocher ou un arbre en raison de sa forme ou de sa couleur particulière, de la légende locale, etc. Nous avons vu comment la communauté renomme les individus ou les familles en les affublant de sobriquets, et par là même se les réapproprie ; le même processus est à l'œuvre dans l'action de nommer l'espace. La communauté sociabilise ainsi son environnement naturel, l'investit de sens, pour l'humaniser en le faisant entrer dans la catégorie des concepts, de l'idée, par le biais du langage. André Leroi-Gourhan parlait de ces processus comme du « fait humain par excellence »⁶⁸³. Par la nomination, la société se donne les moyens de parler de l'environnement, mais de la sorte elle projette également sur l'espace tout un complexe de représentations, qui disent autant sur elle-même, son rapport physique et social à l'espace, que sur les objets qu'elle entend désigner par le langage. Nous pouvons y lire le régime de possession des terres, l'appropriation communale du territoire et les divisions qu'elle induit, ainsi que les modes de fréquentation de l'espace. Ces derniers sont éminemment liés aux systèmes productifs locaux, mais pas seulement : le rapport de ces Provençaux ruraux avec la forêt, les collines, relève d'une véritable passion qui les pousse à fréquenter les espaces sylvestres en toutes occasions. La chasse, notamment, cultive et entretient ce savoir topographique masculin : « Les collines, ça se mène comme les chevaux, dur. Tu comprends bien que je les connais: je n'ai pas chassé sur elles pendant trente ans sans avoir appris leurs façons de faire⁶⁸⁴ » fait dire Jean Giono à l'un de ses personnages. La formule exprime l'idée de maîtrise de l'espace sauvage, contenue en germe dans cette capacité requise pour se voir accorder le statut d'homme et que la pratique cynégétique, entre autre, permet d'acquérir. La toponymie est un des exemples des savoirs communautaires dont la pratique du territoire est le moyen d'acquisition, savoirs dont la maîtrise même partielle conditionne la reconnaissance par le groupe masculin de l'identité à la fois locale et virile d'un des leurs. Même la temporalité s'exprime dans un langage dont les références sont naturalistes. Ada Acovitsioti-Hameau donne plusieurs exemples de méthodes de mesure du temps qu'elle a trouvés dans le Var : quand tel sommet s'assombrit, il est telle heure, une ombre de maison s'allonge, c'est l'heure de quitter le café, le trajet jusqu'à la ferme voisine pour la veillée dure « deux pipes », tel événement s'est passé « à la montée de sève ». Ce dernier exemple montre l'importance conjointe de la fréquentation du cercle et de ses discussions, de la pratique de l'activité agricole, de l'arpentage des espaces naturels pour ne serait-ce que pouvoir comprendre à quel moment de l'année fait référence une telle image.

C'est la reconnaissance de la maîtrise de ces savoirs-faire que sanctionne l'acceptation au sein du cercle : même si le recrutement de ses membres est strictement local, nous observons dans

683 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Éditions Albin Michel, 1964, vol. 2/, 323+285 p., p. 139

684 Jean Giono, *Colline*, op. cit., p. 22.

les archives du cercle des travailleurs de la Garde-Freinet des postulants à l'adhésion au cercle résidant dans le golfe de Grimaud. Les hommes, après débat et vote, peuvent accepter de telles candidatures si l'étranger est connu dans la localité, s'il remplit les critères garantissant qu'il est de bonnes mœurs, et s'il est suffisamment intégré pour connaître ces ensembles de référents communs. Leur maîtrise est nécessaire, car au cercle, l'espace sauvage fournit la grammaire et le vocabulaire de la conversation. Il nourrit le langage masculin de métaphores, le teinte de naturalisme. Les histoires « de forêt » se déclament au cercle : on y raconte l'exploit cynégétique, l'histoire de cette fois-ci où untel a fait de telle manière à tel endroit. « On parlait de la chasse, des choses de la campagne » relate Lucienne Roubin. C'est suite à des vantardises au cercle que Tartarin de Tarascon se retrouve embarqué en Afrique pour une chasse au lion. L'exploit de chasse prend une place si importante que les journaux relatent les prises exceptionnelles : dans *Le Petit Marseillais* du 14 mai 1919, il est relaté la prise d'un sanglier de cinquante cinq kilogrammes à Ampus, qui a été ramené sur la place du village par l'équipe ayant réalisé la capture, avant d'être mené au cercle pour être dépecé. Inversement, un peu moins de quarante ans plus tôt, dans le Bulletin de l'Académie du Var de l'année 1882, Paul Albert relate l'histoire d'une chasse à Six-Fours, dans l'ouest du département. Le soir, sur la terrasse du cercle, un chasseur raconte comment le lapin qu'il poursuivait le jour-même s'est joué de lui pour finalement s'échapper : « Et le soir, au Café, sous la tonnelle verte, on voyait le chasseur abîmé, désolé. Les quolibets pleuvaient, et ses amis, de rire! Certes, c'en était trop ! Muet dans son délire, De rage, de douleur, le chasseur se mourait Et le lapin courait⁶⁸⁵». Les histoires de chasse animent les conversations au sein du cercle et les prises résultant de la pratique sont parfois consommées au sein de la maison des hommes, comme ils peuvent l'être au cabanon. Fruit d'une chasse interdite, d'un braconnage, ce repas est différent du banquet annuel réunissant tous les hommes. Il est improvisé, le midi, avec ceux qui sont présents au cercle à ce moment⁶⁸⁶.

3.1.2.3 Guider les passages de la jeunesse

Au sein du cercle, de la chambrée, du cabaret, les hommes de toutes les générations se côtoient. Les histoires des jeunes hommes viennent alimenter la légende locale, s'additionnent aux dizaines d'histoires du même genre que se racontaient déjà les plus anciens membres du cercle. Les comportements des nouvelles générations sont jugés d'après les critères qui régissaient déjà l'appréciation des conduites de leurs aînés. L'une des seules hiérarchies présente au sein de cette institution profondément égalitaire et démocratique est celle de l'âge, de l'ancienneté. À la Collesur-Loup, petite ville dans la partie provençale des Alpes Maritimes, se trouvent huit cercles. Celui

685 Paul Albert, « Une chasse à Six-Fours », *Bulletin de l'Académie du Var*, 1882, p. 531

686 Lucienne Roubin, *Chambrette des Provençaux*, op. cit., p. 123

des aînés est appelé « le sénat » ; Lucienne Roubin, l'anthropologue qui rapporte ce fait, parle même de reliquats de gérontocratie⁶⁸⁷. Par leur fréquentation du cercle, les jeunes hommes apprennent des plus anciens, ils s'enculturent.

À travers tous ces exemples, nous avons pu voir que la société masculine, instituée en cercle, « fait » également les passages qui ponctuent la progression biographique. Émanation des anciennes formes de regroupement monosexuées, cette forme moderne en a hérité les différentes fonctions que ces dernières occupaient au sein de la société rurale provençale d'Ancien Régime. Ainsi, les jeunes hommes qui l'intègrent ont à se plier aux règles de bienséance collectivement fixées. Leur jeunesse les pousse au prosélytisme, et du cercle ils iront faire appliquer la loi à laquelle ils apprennent à se plier dans le village, comme un jeu d'enfant : nous avons vu que le charivari pouvait être organisé depuis les locaux du cercle où les jeunes hommes planifient leur expédition, comme ils le feraient pour une sortie cynégétique.

La fonction de sociabilisation des passages est encore plus explicitement présente dans les règlements de certains cercles - où la naissance d'un enfant mâle donne lieu au paiement d'une redevance de cinq francs - « que l'on consommera⁶⁸⁸ ». Le mariage est aussi sujet à de telles compensations financières. N'est-ce pas un avatar des droits de charivari que percevaient les sociétés de jeunesse et certaines confréries ? On connaît par exemple la coutume, obligeant le parrain du nouveau-né à jeter des friandises et des pièces sur le parvis de l'église aux enfants de la localité attirés par la festivité lors d'un baptême. Celle-ci constitue un « rite de passage bienvenu compensatoire. Comme il prend la parole pour lui à l'église, le parrain paye pour l'enfant. (...) C'est l'exacte contrepartie du charivari⁶⁸⁹ ». Dans le cadre du cercle, n'est ce pas le droit d'adhésion dont jouira son fils une fois atteint l'âge d'intégrer la maison des hommes que règle le père par cette redevance ? Comme le parrain paye à son filleul le droit d'entrée dans la société des enfants, le père paye à son fils le droit d'entrée dans la société des hommes. Les compensations réglées à la jeunesse dans le cadre du mariage, que nous avons déjà vues dans le cadre du charivari, se trouvent perpétuées dans le règlement du cercle. Au sein de l'institution, la taxe réglée servira également à la prise de repas en commun, ou du moins à payer la « tournée » au bar du cabaret, consommation collective de communion durant lequel le groupe affirme son unité à l'occasion du passage de l'un de ses membres d'une catégorie sociologique à une autre. Prenant la forme d'un établissement où l'on se désaltère et se restaure, le cercle-chambrée inscrit d'ailleurs explicitement cette fonction de lieu de consommation en commun au sein de l'espace villageois. Il est le local où les hommes

687 Ibid., p. 126

688 Ibid., p. 141

689 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.I, op. cit., p. 137

communient quotidiennement, l'endroit où ils réactualisent le pacte de solidarité qui les unit.

Enfin, cette idée d'un groupe masculin « faiseur de passages » s'exprime encore dans les dispositions prévues dans les règlements de cercles en cas de décès d'un sociétaire. Les frais d'obsèques sont, au moins en partie, réglés par l'association, rappelant là une autre fonction qu'ont en partie absorbé les cercles-chambrées à la fin du XIX^{ème} siècle, celle que remplissait les sociétés de secours mutuel - préfigurant les assurances modernes - ou encore les confréries de pénitents qui garantissaient à tous la possibilité de jouir d'obsèques dignes. Les membres du cercle assistent à la cérémonie, suivent le défunt en procession, voire portent le cercueil. En septembre 1902 à Ampus, lors de l'enterrement du garde des eaux et forêts Louis Henry, « un membre du cercle l'Avenir dont Henry faisait partie, a tenu à saluer au nom de ses collègues, la dépouille mortelle de leur malheureux ami⁶⁹⁰».

Le groupe des hommes, par le biais du cercle, dispute aux femmes leur monopole de la sociabilisation des passages de l'existence. Ils se ré-engendrent entre eux mais n'ont la capacité de ne produire que des hommes, et uniquement dans leur dimension sociologique. C'est ce qu'apercevait Daniel Fabre, étudiant le motif du garçon enceint décrit dans les récits qu'a fait Goethe du Carnaval de Venise :

« A la différence des garçons, les filles n'ont pas à s'engendrer entre elles, car elles possèdent la capacité d'engendrer. Et là, il y a le phénomène anthropologique absolument général de la jalousie des hommes. Elles ont en plus la capacité d'engendrer les deux sexes, puisqu'elles donnent naissance à la fois à des filles et à des garçons. Alors que les garçons entre eux, dans leur rite, leur mime, leur théâtre rituel, ne peuvent qu'engendrer des garçons. Ce qui est une façon de rompre avec le premier engendrement, celui qu'ils doivent à des femmes. Parce que leur premier engendrement est en quelque sorte entaché d'un défaut, celui d'être nés d'une femme, il est absolument nécessaire qu'ils se mettent au monde eux-mêmes, dans leur pleine et complète différence.⁶⁹¹»

À la différence des femmes, qui ne font « que » retranscrire dans le monde social les évolutions physiologiques que leur corps connaît, l'engendrement des hommes par les hommes est uniquement social. Si les femmes produisent la vie à partir de la mort, nous pouvons aisément deviner de quel état, qui précéderait leur entrée en société, les hommes tirent donc leurs cadets pour en faire leurs égaux. Après avoir évoqué l'inconscience face au danger à travers le thème équestre, la folie de l'ébriété et des charivaris, puis les processus par lesquels la société masculine canalise

690 *Le Robinson des bois, journal forestier mensuel*, n°127, octobre 1902

691 Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit., p. 80

ces pulsions de mort et de chamboulement de l'ordre établi, nous allons maintenant explorer plus en avant une autre limite dont les jeunes hommes sondent la porosité, celle d'avec la sauvagerie. Après avoir passé en revue différents modes d'enculturation nous pouvons observer que l'éducation masculine comporte une part d'initiation positive, celle de la communauté qui juge les cavaliers lors de la Saint-Éloi, celle du cercle qui *dit* la loi, la placarde sur ses murs. Celle-ci, fondée sur la contenance et l'acquisition d'une manière de vivre civilisée, se base sur une hypothèse de départ qui considère le jeune homme comme encore sauvage ; or cette qualité relève entièrement de la construction sociale. Comme nous avons pu observer les principes de « sociabilisation » masculine, nous devrions pouvoir déceler des pratiques visant à ensauvager les jeunes hommes.

3.1.3 La chasse : faire les hommes

« La pratique codifiée d'un art de la chasse spécifique, la distribution précise des rôles et des postes, fondée sur des compétences reconnues, la répartition hiérarchisée et honorifique des parts du cochon abattu, la consommation exclusive et festive, « en ribote », de certains morceaux après préparation rituelle composent un ensemble de liens concrets et symboliques, d'attitudes et de comportements, de rôles définis et acceptés qui fondent de petites communautés, reconstituées à chaque « partie », prudemment et progressivement renouvelées.⁶⁹² »

Tous les auteurs s'étant intéressés au sujet en témoignent : la chasse, en Provence, est une passion unanimement partagée. Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, lorsqu'ils ont étudié le rapport des paysans varois à la forêt, ont par exemple parlé de l'ethnologie d'une « passion »⁶⁹³. Ce terme revient dans la bouche de tous les chasseurs. Ceci est dû au moins en partie aux diverses significations que les ruraux attachent à la chasse : celle-ci met en exergue « l'identité locale, l'autochtonie, les valeurs viriles, les rites de passage, l'honneur, la sociabilité masculine »⁶⁹⁴. La pratique de la chasse en Provence est codifiée, conditionnée à l'acceptation au sein de la communauté masculine : les bois sont encore souvent des communs, les chasseurs doivent parcourir les parcelles ; la chasse en leur sein est réservée aux adhérents des sociétés de chasse locales⁶⁹⁵.

692 Yves Rinaudo « De la sociabilité en Provence », dans Christophe Charle, *La France démocratique: combats, mentalités, symboles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, 491 p. ; p. 106-113

693 C. Bromberger et al., « Les paysans Varois et leurs collines : les enjeux symboliques d'une « passion » » partie 1 & 2, art. cit.. À partir d'observations sur un terrain Alsacien, Bertrand Hell privilégie même le terme de « fièvre » - *Jagdfieber* - au terme « passion » *Entre chien et loup, faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Strasbourg, Institut d'ethnologie, 1985, 308 p.

694 C. Bromberger et al., « Les paysans Varois et leurs collines », partie 1, art. cit.

Avant que l'adhésion aux sociétés de chasse, dont la création a été tardive, ne conditionne l'accès à la pratique, l'interconnaissance est une des qualités indispensables que l'aspirant chasseur doit posséder s'il veut pouvoir pratiquer sa passion sur le territoire de la commune. Le régime d'appropriation des sols fait que l'on est souvent amené à traverser des propriétés appartenant à différentes personnes, et seule la connaissance mutuelle permet d'éviter les conflits : « les relations éleveurs-chasseurs sont faites d'oppositions et de complicités. La plupart des domaines agropastoraux possèdent ou tolèrent des postes ou des cabanons de chasse en périphérie de leurs terres, quand ce ne sont pas les bâtiments d'exploitation eux-mêmes qui accueillent les chasseurs à des moments précis⁶⁹⁶». Ada Acovitsioti-Hameau nous donne dans ce même article de nombreux exemples de coopération entre propriétaires et chasseurs : certains, avec de grands domaines viticoles, accueillent les groupes de battue pour diminuer la prolifération des sangliers qui peuvent faire de véritables ravages dans les vignes. Les mêmes espaces peuvent donc être l'objet d'usages différents. Les espaces fréquentés par les bergers et ceux des chasseurs sont souvent superposés : « cela suppose une entente préalable sur les itinéraires et les heures de sortie des uns et des autres ». L'anthropologue cite le cas d'un berger qui laisse ses moutons détruire le lierre qui camouflait un poste appartenant à un chasseur, ne respectant pas « l'espace en tant que théâtre de plusieurs temporalités synchrones ou alternantes, et ce faisant il abolit l'équilibre entre production et prédation, mais aussi entre rythmes personnels et rythmes collectifs et entre temps contraint et temps libre ».

A la fin du XIX^{ème} siècle et jusqu'à la moitié du XX^{ème}, les bois⁶⁹⁷ et collines qui entourent

695 Sur les sociétés de chasse et leur fonction « identitaire », voir Michel Bozon et Jean-Claude Chamboredon, « L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », *Ethnologie française*, 1980, vol. 10, n° 1, p. 65-88 ; Michel Bozon, « Chasse, territoire, groupements de chasseurs », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 335-342. On pourra également se référer aux remarques contenues dans Tina Jolas, « La part des hommes. Une société de chasse au bois », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 345-356.

696 Ada Acovitsioti-Hameau, « Le temps et l'espace dans les pratiques pastorale et cynégétique » dans *Temps en partage, ressources, représentations, processus. Actes du 129ème congrès du CTHS*, Besançon, 2004, p. 15-26.

697 Nous emploierons de préférence le terme « bois » comme synonyme de « forêt » en conformité avec l'usage local : « si le lexique (le stock des unités disponibles) est encore riche de termes distinguant, selon leurs qualités, les diverses portions de l'espace sauvage (hermes, campas, garrigues, taillis, etc), le vocabulaire (c'est-à-dire les mots effectivement employés) gomme largement ces différences paysagères ; ce sont aujourd'hui les termes génériques de « colline » (colo ou *coualo*, prononcés [kw a] ou [kw El a] selon les lieux) et de « *bouasque* » (*bouasco* [bw ask a] ; qui sont le plus souvent utilisés, en Basse-Provence varoise, pour désigner globalement l'espace « sauvage » sous ses différentes formes. » C. Bromberger et al., « Les paysans varois et leurs collines : les enjeux symboliques d'une « passion » partie 1 », art cit.

les villages de cette partie de la Provence⁶⁹⁸ constituent une partie productive de l'espace communal : « L'exploitation commerciale de la colline (coupes de bois d'œuvre, charbonnage, écorçage pour l'obtention de tan) prendra le relais des formes traditionnelles d'utilisation ⁶⁹⁹ ». Cette spécialisation consacre une forme de rupture avec les usages anciens des bois qui n'est pas encore achevée au moment de notre étude : on y chasse encore évidemment, mais on y exploite toujours le bois pour son propre chauffage, on y pratique la cueillette, le glanage. Loin d'être négligée par la culture locale, la partie boisée de la commune est au contraire socialement mise en valeur, les Provençaux sont attachés à leurs communs.

Nous savons que la représentation de l'espace, dans une société villageoise paysanne sédentaire, « construit le monde en cercles concentriques autour de son grenier⁷⁰⁰. » Si les villages varois sont agglutinés en habitat regroupé, les communes administratives n'en sont pas moins, encore aujourd'hui, extrêmement étendues : en plus du village « urbain », nous avons vu que l'on trouve systématiquement à proximité immédiate du bourg une zone de jardins maraîchers, entourée d'un autre espace dédié à l'exploitation agricole, et enfin une zone sylvestre souvent plus vaste que les deux autres réunies. L'importance géographique de cet espace s'explique par son importance socio-économique, mais pas uniquement :

« les pratiques et les représentations qui s'attachent au monde de la colline apparaissent comme des conditions, parmi d'autres, du maintien et de la reproduction des communautés rurales: elles contribuent fortement à perpétuer la conscience de l'autochtonie et un mode d'enculturation spécifique⁷⁰¹ »

698 Sur l'organisation spatiale des villages de Provence, on peut se référer à l'ouvrage de Lucienne A. Roubin, *Chambrettes des provençaux*, op. cit., qui schématise l'idée d'une opposition entre espace domestique et espace sauvage, reprenant notamment les schémas de l'organisation spatiale du village Bororo dressés par Claude Lévi-Strauss ; L'article de Bruno Martinelli, « Toponymie et société », *Études rurales*, 1982, n° 85, p. 9-32. est plus nuancé : partant d'une approche quantitative (la densité spatiale comparée de la toponymie dans les territoires communaux en Provence) il dresse une analyse de l'occupation de l'espace que traduit la perte progressive de densité toponymique à mesure que l'on s'éloigne du centre du village.

699 C. Bromberger et al., « Les paysans varois et leurs collines » partie 1, art cit. Les auteurs proposent la périodisation suivante : « Aussi peut-on distinguer à grands traits trois principales phases dans l'utilisation du bois à des fins productives du milieu du XX^{ème} siècle à nos jours ; l'une de complémentarité par rapport aux activités rurales, la deuxième d'autonomisation du monde forestier, la troisième de disparition des activités productives dans la colline. »

700 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Éditions Albin Michel, 1964, vol. 2/, 323+285 p., p. 155

701 C. Bromberger et al., « Les paysans Varois et leurs collines. Les enjeux symboliques d'une « passion » partie 2 », *Forêt Méditerranéenne*, 1981, III, n° 1, pp. 45-56

Ce mode d'enculturation est particulièrement bien décrit par Annie Hélène Dufour et Christian Bromberger dans cet article : à chaque catégorie de population (hommes / femmes, jeunes / adultes / vieillards, autochtones / allochtones) correspond un mode de fréquentation autorisé de l'espace sauvage. Dans l'œuvre de Jean Aicard, toute la contradiction autour du personnage de Maurin des Maures tient dans cette transgression de l'assignation identitaire, ce retard qu'il prend dans l'itinéraire de vie masculin en n'en respectant pas les étapes et en refusant de se marier, transgression qui le conduit inévitablement à la mort. Dès les premières pages du roman, Jean Aicard insiste sur l'étrangeté de Maurin au monde des hommes :

« Il s'obstinait à ne pas fermer la porte. Il y eut un silence pendant lequel on « entendit le dehors », un bruissement prolongé à l'infini, qui se renflait et s'abaissait comme celui de la mer roulant des sables. Entends-tu le bruit des pinèdes ? Fit Maurin. Trente lieues de bois de pins qui chantent à la fois, compères c'est ça une musique ⁷⁰²».

Tandis qu'il pénètre dans une auberge, une maison des hommes, son irruption est comme liée à celle de la nature qu'il laisse volontairement entrer avec lui dans l'espace clos et protégé réservé à la civilisation. Cette impolitesse, cette dérogation aux règles de bienséances, dérange évidemment les autres clients qui jugent impromptue cette cohabitation forcée. Maurin s'en gausse, et ce d'autant plus que deux gendarmes sont présents dans l'établissement. L'identification entre l'homme et son caractère sauvage est affirmée d'entrée de jeu : Jean Aicard insiste sur la connaissance inégalée des bois environs par son héros ; il arpente les forêts des Maures à longueur de journée, n'ayant d'autre réelle occupation que celle de la chasse. De l'autre côté, il se comporte de manière inadéquate, provocatrice et transgressive, en présence de la société humaine lorsqu'il en fréquente les espaces.

Ainsi, toutes ces considérations préalables montrent comment la société provençale encadre ces pratiques de l'espace sauvage, éminemment sociales et signifiantes, même s'il s'agit de chasse solitaire. Résultant de la confrontation des hommes avec l'espace inculte de la colline mais aussi de celle des hommes avec leurs congénères, le langage par lequel ces pratiques s'expriment reflète surtout les projections que les hommes font sur leur propre nature. Avant d'intégrer les groupes de chasse à l'âge adulte, avant d'acquérir ses premières armes à l'adolescence, un jeune Provençal aura déjà une longue expérience de fréquentation de la forêt, qui débute dès l'enfance, et ne cesse d'être collective et progressive.

702 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, p. 20

3.1.3.1 Les jeunes et la colline

Comme nous l'avons vu, l'éducation des jeunes hommes se caractérise par la permissivité vis-à-vis de la mobilité, du déplacement. On laisse les garçons échapper des heures durant au regard des adultes quand les filles sont au contraire en permanence sous le contrôle d'autrui. Nous avons pu voir que le cheval, la bicyclette, la mobylette, sont des attributs masculins en raison notamment de la mobilité qu'ils permettent. Explorons maintenant le contenu de ces escapades, pour en comprendre la signification.

Toute l'éducation des garçons est marquée par l'ambiguïté que laissent planer les adultes autour de la notion d'interdit. Ces derniers leur déconseillent de grimper trop haut, leur défendent de s'éloigner trop loin, leur ordonnent de rester propres, mais savent bien que ces injonctions resteront lettre morte. D'ailleurs, elles ne sont que défenses de principe, et l'attitude semi-amusée des adultes face à l'habituelle désobéissance des garçons vaut presque encouragement à continuer dans cette voie. Il conviendrait plutôt de parler « des hommes » que « des adultes ». Car c'est les pères qui raconteront au cercle, amusés, la dernière bêtise de leur fils, provoquant la fierté de celui-ci si il est présent. *Le château de ma mère*, roman de Marcel Pagnol, s'ouvre d'ailleurs sur cette déclaration : « Après l'épopée cynégétique des bartavelles, je fus d'emblée admis au rang des chasseurs, mais en qualité de rabatteur, et de chien rapporteur. Tous les matins, vers quatre heures, mon père ouvrait la porte de ma chambre, et chuchotait: « veux-tu venir? »⁷⁰³». Par « l'épopée cynégétique des bartavelles », Marcel Pagnol se réfère à un événement qu'il a décrit dans le premier tome de ses souvenirs, *La gloire de mon père*, où enfant il désobéit à ses parents et suit le groupe des hommes dans une partie de chasse. Tout s'était bien terminé : l'adresse dont ont fait preuve Marcel et son père ayant même conféré au patriarche la *gloire* éponyme. Marcel n'a donc pas été puni, mais plutôt récompensé, et ce malgré le fait que toute l'histoire débute par la désobéissance du jeune homme. Marcel ayant fait preuve d'habileté en sachant récupérer les deux perdrix que son père avait abattues d'un seul coup de fusil, le groupe des hommes le récompense en l'accueillant en son sein et lui conférant ses premières responsabilités. Des années plus tôt, Frédéric Mistral nous livre le récit de son *plantié*, c'est-à-dire de son école buissonnière : entraîné par des enfants plus âgés, le jeune Frédéric ne se rend pas à l'école à plusieurs reprises⁷⁰⁴. Repris par son père, qui lui promet une belle correction, il fuit dans la colline, part à l'aventure par amour de la liberté. Il passe toute une nuit dans le bois, durant laquelle il rencontrera une vieille dame, des bandits, et même un loup. Pour Frédéric Mistral, le *plantié* consiste à partir en montagne, campagne, chaparder de quoi manger, demander l'asile où l'on est point connu. « Mais les plus fiers et les hautains, ceux qui ont

703 Marcel Pagnol, *Le château de ma mère*, Éditions de Fallois, 2014, 169 p., p. 1

704 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 46-50

délaissé l'école et la famille, non tant par cagnardise que par soif d'indépendance ou pour quelque injustice qui les a blessés au cœur, ceux-là fuient l'homme et son habitation. Ils passent le jour, couchés dans les blés, dans les fossés, dans les champs de mil, sous les ponts ou dans les huttes ». À son retour, il sera accueilli par ses parents dans le soulagement plus que la colère et ne sera pas vraiment puni. La scène de la fugue du jeune Marcel Pagnol racontée dans *Le château de ma mère* met l'accent sur la confrontation du jeune homme avec les éléments, la nature, dans laquelle il prétend désormais aller vivre : surpris par un orage aussi violent que soudain comme il en arrive en Provence l'été, il se réfugie dans une grotte avec son ami Lili, et les deux garçons font face à un hibou grand-duc qui les effraie⁷⁰⁵. Mais le défi, l'aventure, le jeu, anime les jeunes garçons qui explorent l'espace sauvage : les deux compères retournent à la grotte armés de leur canif pour affronter les hiboux.

« Alors, je fus d'autant plus formidable que j'étais décidé à battre en retraite quand le moment serait venu. Je lui répondis froidement : « Nous aussi, nous sommes deux. Est-ce que tu aurais peur, par hasard ? - Oui, dit-il, oui, j'ai peur. Toi, tu ne te rends pas compte d'une chose. L'hibou, nous l'avons vu le jour : c'est pour ça qu'il n'a pas bougé... Mais la nuit, ça, c'est son affaire : pendant que tu dormiras, ils viendront te crever les yeux... Un grosibou, la nuit, c'est pire qu'un aigle ! » Je pensai qu'en exagérant mon courage, il refuserait de me suivre. Je répondis gravement : « C'est pour ça que nous allons attendre le lever du jour, et nous irons les attaquer ! Avec le couteau pointu au bout d'un bâton, moi je me charge d'expliquer à ces volailles que la grotte a changé de locataires ! Maintenant, assez de parlotes. Préparons-nous ! » Cependant, je ne bougeais pas. Il me regarda et se leva d'un seul élan. « Tu as raison ! dit-il avec feu. Après tout, c'est que des oiseaux ! Il n'y a qu'à couper deux beaux cades. Je taillerai le mien pointu-pointu, et nous les embrocherons comme des poulets ! »⁷⁰⁶»

Toutes les contradictions, les atermoiements, qui animent les jeunes garçons face au défi de leur confrontation avec la nature sont présents dans cet extrait. Tout d'abord, ils n'entendent pas se laisser faire, se lancent mutuellement des défis : malgré leur frayeur, ils ne veulent pas perdre la face l'un devant l'autre en étant le premier à reculer - s'estimant déjà suffisamment ridiculisés d'avoir une première fois dû fuir face au hibou. Leur honneur en a pris un coup, et ils ont dû rentrer sous l'orage, trempés jusqu'aux os, perdant littéralement leurs repères dans une colline qu'ils pensaient connaître :

*« J'avais pensé que notre connaissance des lieux serait suffisante pour nous guider par la vue
d'un seul arbre, d'un seul bloc de rocher, d'un seul buisson. Mais la brume n'était pas seulement*

705 Marcel Pagnol, *Le Château de ma mère*, op. cit., p. 39

706 Ibid. p. 84-85

un rideau qui estompe les formes : parce qu'elle n'était pas homogène, elle les transformait. Elle nous laissait voir le fantôme d'un petit pin tordu, mais elle effaçait entièrement la silhouette d'un grand chêne qui était à côté : puis le petit pin disparaissait à son tour, et la moitié du chêne surgissait, inconnue. »

Alors qu'ils se sentaient déjà hommes maîtrisant l'espace sylvestre, gonflés d'orgueil, ils ont dû déchanter. Ils ne reconnaissaient plus les arbres, ni les roches qui constituent les repères naturels avec lesquels on s'oriente dans la colline, perdus au sein de ce qu'ils considéraient comme leur royaume. Même l'écho de leurs voix, renvoyé par les collines, avec lequel on se situe en déterminant la distance de la prochaine formation géologique, la présence d'un vallon ou d'une butte, ne pouvait pas les sortir de ce piège tant l'orage grondait. Ramenés à leur condition de *cacho niéu*⁷⁰⁷ par le grand-duc de la même façon que si c'était un aîné qui les avait réduit à cette condition en mettant en doute leur savoir-faire, en démontrait leur impuissance face à sa propre force, les deux garçons se sentent humiliés et fomentent leur revanche. Nous retrouvons cette même frustration chez le jeune Henri Michel que Léon et Victor, deux jeunes apprentis ouvriers de cinq ans ses aînés, traitaient de *cagua niéu* du fait de son ignorance des principes élémentaires du marxisme et de sa mécompréhension des événements de la guerre⁷⁰⁸. Le plus jeune, le dernier de nichée : on a vu déjà l'importance symbolique en Provence de l'aînesse, du rang générationnel, et l'on comprend ainsi la portée de l'invective qui rabaisse au rang inférieur. Dans les hiérarchies que se recomposent les enfants, un an de différence suffit souvent à faire de l'aîné le chef de la bande juvénile. Marcel et son ami Lili étaient donc rappelés à leur rang par le hibou, alors qu'ils tentaient de brûler les étapes de leur initiation. L'utilisation d'une métaphore ornithologique n'est pas anodine. Nous avons déjà mentionné en introduction l'importance qu'avaient les oiseaux dans l'initiation masculine, selon Daniel Fabre. L'anthropologue comptait dédier à ce sujet un tiers de son projet de somme consacrée à la socialisation virile adolescente⁷⁰⁹. Les oiseaux sont parmi les premières prises des jeunes hommes qui montent aux arbres pour les dénicher, défiant le danger – on tombe parfois sur des serpents venus manger les œufs, on risque de tomber – pour ensuite les dresser. À Vidauban, les plus âgés nous ont souvent raconté comment ils apprenaient aux *agaces* -

707 Dans le *Trésor du Félibrige*, on trouve également *cachaniéu*, qui désigne le dernier-né d'une nichée, l'oiseau niais, mais aussi l'homme faible, fluet, la *femeto* – par extension, le terme a donné *cagua niéu* : « cague nouveau », pour parler du dernier né, de l'enfant, ou encore *couvo niset* : culot, dernier né.

708 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 305

709 L'auteur a néanmoins publié des articles sur le sujet : Daniel Fabre, « La Voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme*, 1986, vol. 26, n° 99, p. 7-40 ; « Une enfance de roi », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 392-414.

aux pies - à « parler ». Une fois déniché, l'oisillon était élevé par l'enfant qui, en coupant le frein sous la langue du volatile, lui conférait le don de parole. Certains des garçons du village avaient la réputation d'être parmi les meilleurs dresseurs d'*agaces* et sont par la suite devenus des « mordus » de la forêt, des chasseurs passionnés.

En retour, les jeunes garçons apprennent également à « parler oiseau » : l'art de l'imitation de leurs sifflement est très couru parmi les garçons et ce savoir-faire leur permettra de reconnaître à leur chant (on ne parle guère de cri pour les oiseaux, mais plutôt de chant, considérant donc les bruits qu'ils émettent comme un langage) les différentes espèces lorsqu'ils deviendront chasseurs. Les oiseaux, les endroits où ils nidifient, leurs chants, peuvent ainsi servir de référentiels topographiques aidant au guidage, au même titre que les éléments naturels, comme l'exprime Robert Valbonetti avec cette anecdote : « le sable surchauffé par le soleil entrainait dans les sandales et nous brûlait les pieds. On passait sous deux pins parasols à la croisée des chemins où une huppe un peu endormie par la chaleur, nous lâchait quelques « pou pou, pou pou » en guise de bienvenue⁷¹⁰». Le chant de la huppe permet aux deux jeunes garçons en virée dans la forêt de se repérer, l'auteur le compare même à des salutations. Comme la nature du sol, la présence de certaines espèces d'arbres, le chant de l'oiseau qui niche dans le coin sert à situer ce qui n'est pas nommé précisément, c'est un indicateur toponymique autochtone, communautaire, oral. Le chant de l'oiseau sert ici à distinguer ce qui autrement serait indistinct, une portion de la forêt qui n'est pas nommée. À l'inverse, dans le roman de Jean Aicard, l'imitation de l'oiseau sert de moyen de camouflage aux deux garçons attardés que sont les héros, *mimesis* qui leur permet de communiquer sans trahir leur position aux yeux des autres hommes possiblement présents dans le bois à ce moment-là. Maurin des Maures et son ami Pastouré utilisent ainsi un langage calqué sur celui des chouettes :

« Maurin m'appelle. Vive lui ! La chouette répéta son cri plusieurs fois, à intervalles égaux. Le nombre y est, dit Pastouré. C'est bien lui. Et il répondit comme chouette à chouette.

L'oiseau de nuit qui répliqua par un certain nombre de cris espacés, langage convenu entre les deux braconniers parla clair comme le jour. ⁷¹¹»

La relation des jeunes garçons aux oiseaux est une relation d'identification, de découverte de soi-même à travers des espèces parmi les plus « autres » qu'il soit donné de trouver. Volants, couverts de plumes, nichant et pondant des œufs, leur altérité est l'une des plus marquantes au sein du règne animal local. Leur dénichage, comme l'apprentissage de leur langage à travers le

710 Robert Valbonetti, *Souvenirs d'enfance*, op. cit., p. 68

711 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit., p. 391

sifflement puis les appeaux, sont des privilèges masculins : pour Daniel Fabre, l'interdiction morale de siffler qui est faite aux filles pourrait s'expliquer de la sorte⁷¹². Nous pouvons doré et déjà annoncer que cette identification n'est que la première d'une longue série dans le parcours cynégétique masculin.

3.1.3.2 La progression cynégétique

Il est important de préciser pour commencer que, contrairement à la situation actuelle, la chasse traditionnelle ne relève pas d'une sphère sociale spécifique : elle n'est pas détachée du quotidien productif et enchâssée dans un temps de loisir, n'est pas non plus l'apanage de quelques-uns mais le fait de tous, ne se limite pas aux espaces les plus reculés mais envahit l'ensemble du territoire. Loin d'être un métier, la chasse est une passion, une pratique profondément ancrée dans la culture rurale provençale. Avant 1844 et l'instauration du permis de chasse ainsi que la prohibition du piégeage, la chasse n'était pas cyclique, mais omniprésente. « Ainsi, des habitudes comme celle de s'occuper des pièges en allant ou en revenant des champs ou des pâturages, celle de tirer les lapins au petit matin en arrivant au cabanon ou, encore, les oiseaux pendant une pause de la cueillette des olives, sont des pratiques racontées mais qui ne sont plus guère fréquentes⁷¹³ » :

« Pitalugue labourait son champ, dans la plaine au-dessous de Bormes. Tout en un coup, tirant sur les brides de corde, il arrêta doucement et en silence son cheval et, les yeux écarquillés et fixes, il regarda attentivement un creux de sillon dans son labour de la veille, à vingt pas devant lui, à sa main droite, sous le vent. Voyons, il ne se trompait pas : cette espèce de paquet gris et rougeâtre qui ne remuait pas, c'était une lièvre. Elle dormait. Noum dé pas Dioù, qué lèbre !... (...) Elle dormait comme un plomb, pechère ! Alors, Pitalugue se pensa : « Si je voyais là-bas quelqu'un de mes enfants, je lui ferais signe de m'apporter le fusil, mais je n'en vois pas. Quand on laboure, on devrait toujours être armé !... »⁷¹⁴ »

« Quand on laboure, on devrait toujours être armé ». Voilà bien une sentence qui confirme ce qu'énonce Ada Acovitsioti-Hameau : la chasse n'est pas vécue comme un temps séparé. Même si elle est passion, loisir, elle occupe les espaces interstitiels de la journée des paysans, scande le quotidien. Elle n'occupe pas non plus un espace qui lui est propre mais s'inscrit dans des lieux investis d'autres fonctions par la société humaine : en Provence, « l'arbre et le cep sont côte à côte : où finit le vignoble commence la forêt⁷¹⁵ », et toute personne fréquentant les champs de vigne peut,

712 Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit., p. 70

713 Ada Acovitsioti-Hameau, « Le temps et l'espace dans les pratiques pastorale et cynégétique », art. cit.

714 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit.

715 Roger Livet, *Habitat rural et structures agraires en Basse Provence*, 1962, p. 391

encore aujourd'hui, constater que les habitants de la forêt parcourent autant les champs que ne le font les paysans.

Les bergers, qui habitent la colline une grande partie de l'année, connaissent bien la cohabitation induite par cette polyvalence des espaces, eux qui sont habitués à circuler dans les bois. Que ce soit annuellement à travers l'alternance des saisons, hebdomadairement à travers la chasse dominicale, ou quotidiennement avec les chasses « d'entre-deux », ils ont à partager l'espace, le *saltus* comme la *silva*, avec les chasseurs, et cela entraîne de nombreux conflits. La pêche est sujette aux mêmes spécifications : poser un piège à la rivière en allant travailler et le relever après la journée est une attitude banale. Dans ses *souvenirs*, Robert Valbonetti relate cette scène de pêche alors qu'il a suivi ses oncles partis s'occuper des jardins situés au bord de l'Aille, affluent de l'Argens, qui jouxte les champs que la famille cultive alors dans le quartier de Carette, à Vidauban :

« Après l'arrosage, on se baignait dans ce vaste trou d'eau où nous avions pied. Quelques fois les oncles mettaient entre les berges un filet de pêche. Avec un bâton, chacun d'un côté de la berge, ils rabattaient les poissons qui venaient se prendre dans les mailles des filets. (...) Les poissons frétilaient dans le seau à vendange que l'on ramenait avec fierté à la bastide. ⁷¹⁶»

Quarante ans avant la date supposée de cette anecdote, l'un des aïeux de Robert, mobilisé sur le front, demande à sa femme si elle peut lui envoyer des hameçons afin d'occuper les temps de repos qu'il a parfois :

*« Chère Leontine
J'ai reçu ta lettre est je venais voir si a pas encore envoiyez le paquet tu maverras 20 amechons pour les anguilles est quelques un des petits avec une ligne ? finne les poissons dans la Moselle ce mange les un autre je suis a 50 mètre rivière comme L Arjent mes chincères amitez
Arnaud⁷¹⁷»*

La prolifération des poissons dans la Moselle le laisse béat, et il ne peut pas résister à les pêcher, quitte à devoir faire venir les hameçons de plusieurs centaines de kilomètres. C'est là un exemple de cette passion qui anime les paysans pour la chasse et la pêche. Eux-même parlent d'instinct, de sensibilité, plus que de savoir-faire⁷¹⁸. Cet attrait cynégétique est pour eux inscrit dans la nature masculine : la réussite dans ce domaine résultant autant de la technique que d'un « don ».

716 Robert Valbonetti, *Souvenirs d'enfance*, op. cit., p. 65

717 Arnaud, III.XI

718 Voir l'ouvrage de Bertrand Hell, *Entre chien et loup*, op. cit., comme l'ensemble de la bibliographie de l'auteur, spécialiste des représentations liant chasse, animalité et sauvagerie.

Le jeune Robert et son cousin Patrick sont emplis d'admiration devant l'adresse du père de ce dernier, Louis :

« *Que nenni, les chevesnes se jouaient de nous ! Ils passaient et repassaient à coté de l'appât, sans même s'arrêter. Ce manège durait tout l'après-midi mais nous ne perdions pas espoir. À l'heure où on arrose le jardin, l'oncle Louis arrivait. Il s'approchait de nous, un petit sourire aux lèvres, il savait que nous n'avions rien attrapé. « Alors lài droles quant avès aganta des péis ? » Il prenait l'une de nos cannes, jetait la ligne dans l'eau courante. Elle disparaissait sous les branches bordant la rive. Et hop ! La ligne se tendait instantanément, un petit coup sec sur la gaule et voilà que l'oncle ramenait un beau chevesne ! Ça nous laissait pantois ! Nous n'avons jamais compris comment il faisait. Son grand-père, Louisé, lui avait appris cette technique et bien d'autres encore, dont la manière d'attraper le gibier ⁷¹⁹».*

La technique n'est nommée qu'a posteriori, au moment où Robert Valbonetti écrit son récit. Sur le moment, l'incompréhension était de mise, les deux jeunes garçons étant incapables de discerner le procédé par lequel Louis avait pu attraper un poisson si rapidement. N'étant pas encore initiés, ils ne peuvent qu'être admiratifs devant la réussite de Louis. La fin de cette citation nous donne l'occasion d'évoquer les premiers pas de cette introduction au monde cynégétique, qui est souvent le fait du grand-père. C'est Louiset Arnaud, que nous avons déjà croisé, qui a enseigné la technique à Louis, le premier de ses petits enfants, celui qui porte son prénom. « C'est auprès des vieux, ou au contraire auprès d'aînés encore célibataires, de jeunes oncles et tantes que l'enfant reçoit l'éducation du cœur, dans ce monde rural ou semi-rural où la vie de plusieurs générations sous le même toit ou dans le voisinage est plus fréquente⁷²⁰ ». C'est l'une des composantes du lien si spécial qui s'affirme entre grands-parents et petits-enfants, l'un des savoirs-faire que les premiers transmettent aux seconds. Ce passage de flambeau s'exprime particulièrement par la pêche et le piégeage, la capture des petits oiseaux : les garçons et les grands-pères chassent les mêmes proies, de la même manière. Car si les jeunes hommes s'initient au contact avec les habitants du monde sylvestre par les oiseaux qu'ils dénichent et qu'ils dressent, c'est également par eux qu'ils pénètrent dans le cercle des chasseurs. Le piégeage, la chasse au poste – l'*agachoun* - sont les techniques privilégiées des enfants, des plus vieux, et parfois aussi des femmes. Les hommes les emploient également, le provençal ayant la réputation d'être un « mangeur de petits oiseaux⁷²¹ ». Hors des temps forts cynégétiques qu'ont institué la réglementation de la chasse à partir de la moitié du

719 Robert Valbonetti, *Souvenirs d'enfance*, op. cit., p. 68

720 Françoise Mayeur, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Paris, Perrin, 2004, 777 p., p. 189

721 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 106

XIX^{ème} siècle, c'est cette chasse peut-être plus traditionnelle qui est pratiquée, inscrite dans le quotidien de tous, même de ceux qui sont exclus en apparence de cette pratique. Il est logique qu'elle soit donc prisée de ceux que la chasse dite officielle laisse sur le côté, les femmes bien sûr, les plus âgés - qui ne peuvent plus courir le gibier mais auxquels des postes peuvent toutefois être encore confiés dans l'équipe de battue - et enfin les enfants : « femmes (parfois), enfants et vieillards (souvent) pratiquent le piégeage comme une forme substitutive, annonciatrice ou nostalgique du grand jeu d'où ils sont toujours, pour un temps encore ou désormais, exclus : la chasse à tir⁷²² ». Comme le rappelle Jean Jamin, le piégeage, « au moins dans sa phase finale, s'apparente à la cueillette (...) le contenu intellectuel et technique du piégeage porte témoignage du fait que la chasse est d'abord maîtrise de soi, résistance mais surtout ruse⁷²³ ». En tant que cueillette, elle pourrait être pensée comme féminine ; mais les qualités qu'elle requiert l'apparentent à une véritable chasse, ou du moins à une initiation à celle-ci, dans laquelle on ne manie pas encore le fusil mais l'esprit.

Ce type de chasse, où l'on ne tire pas toujours mais ruse souvent, ou l'on piège le petit oiseau en apprenant à le connaître, à en reconnaître les traces, les habitudes de circulation, de nidification et de migration, constitue un idéal-type de la forme de chasse que privilégient les Provençaux. Plus que la force, c'est l'intelligence qui est valorisée, la *mètis* toute ulyssienne. Le *Trésor du Félibrige* nous donne quelques locutions qui vont dans ce sens : *la forço es per li besti, la resona es pèr l'ome* – la force est pour les bêtes, la raison est pour l'homme, ou encore *la forço per li biou, l'adrèso per lis ome* – la force est pour les bœufs, l'adresse pour les hommes. Jean Aicard met en lumière ces qualités que requiert la chasse telle que les Provençaux la valorise, et que Maurin maîtrise à l'excès :

« Maurin soutenait, du produit de sa chasse, sa mère devenue vieille. S'étant aperçu qu'avec des prodiges de célérité, d'attention, d'observation, d'adresse, de ruse et de force, il parvenait à «tirer la vie» du prix de son gibier, il avait peu à peu renoncé à son double métier de bouchonnier et de paysan.⁷²⁴ »

L'adresse, la ruse, par laquelle on réussit à tromper l'animal que l'on considère - à certains points de vue - comme son égal, sont privilégiées à la battue, à la chasse collective, même si celles-

722 Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, « Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Basse-Provence », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 357-375.

723 Jean Jamin, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Paris, Institut d'ethnologie, 1979, 1979, 158; 7 p., p. 16. Dans cet ouvrage, l'anthropologue retrace la généalogie de la conception ethnologique de la chasse et du piégeage qui a conduit à subordonner la seconde pratique à la première.

724 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit., p. 90

ci sont également pratiquées. Les chasses à courre, les abattages de gibier d'élevage pratiqués ailleurs sont inconnues ici. « Dans la journée on tire deux ou trois fois, et sur des animaux (lièvre, sanglier, perdrix) considérés comme habiles à déjouer les plans des chasseurs⁷²⁵ ». La passion, c'est celle des oiseaux⁷²⁶, ce sont eux que l'on braconne principalement⁷²⁷, c'est eux encore qui constituent les dons par lesquels on honore ceux que l'on tient en estime.

Après avoir acquis son premier couteau vers sept ans, le jeune garçon maniera ses premières armes à feu vers dix ans⁷²⁸ - d'abord des carabines à air comprimé, à plomb, avant de se voir confier à douze ans sa première carabine à petit calibre, « la » 9 ou 12 mm⁷²⁹. Ces fréquentations de l'espace sylvestre avec le grand-père constituent « l'enseignement en ligne masculine des interdits non écrits mais respectés par tous⁷³⁰ » : tirer près des maisons, sur les arbres fruitiers, tuer les femelles, prélever plus que de raison, etc. Comme les pairs un peu plus âgés, les grands-pères ont un statut d'aînés que l'on écoute plutôt que l'on défie.

D'ailleurs, le savoir-faire qu'ils transmettent fait partie de l'interdit, de l'illicite : la chasse qu'ils enseignent, comme la pêche, s'apparente à une forme de braconnage. Cet illicite n'est cependant pas un interdit fixé par les autres adultes de la communauté mais une règle extérieure à celle-ci, que les gardes-chasse font respecter mais que l'ensemble du monde adulte local désapprouve : « les notables ferment les yeux et tous se font complices si besoin est, face aux forces répressives⁷³¹ ». Ce qu'on appelle braconnage n'est qu'une distinction légale entre chasse autorisée par l'état et chasse interdite. Ici le vocabulaire range toutes ces pratiques sous une même appellation⁷³² et tous pratiquent, à différentes échelles, le braconnage. Au début du XX^{ème} siècle, l'achat d'un permis peut être onéreux, voire inaccessible pour beaucoup, et explique certainement l'engouement pour le braconnage⁷³³. Peut-être que le sentiment identitaire, la défiance face à une

725 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », *Cahiers de la Méditerranée*, 1980, vol. 4, n° 1, p. 91-105.

726 Ce rapport à la prédation des petits oiseaux n'est pas unique à la Provence. Dans son étude classique des techniques de chasse à la grive dans les Ardennes, Jean Jamin dressait le même constat : *La tenderie aux grives*, op. cit.

727 Marie-Hélène Guyonnet, « Le Midi «barbare et obscurantiste». La chasse aux petits oiseaux en Provence », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 127-146.

728 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », art. cit.

729 Nicolas Govoroff, « Le chasseur et son fusil en Haute-Provence », *Techniques Culture*, 2010, n° 54-55, n° 1, p. 509-527.

730 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », art. cit.

731 Ibid.

732 Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, « Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Basse-Provence », art. cit.

733 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », art. cit.

autorité que l'on juge parfois injuste, tels que les décrit Marcel Pagnol, ont également un rôle à jouer dans cette attitude :

« Quoi ? Pas un seul chasseur le jour de l'ouverture ? Je devais apprendre plus tard que les gens du pays ne sortaient jamais ce jour-là : comme ils eussent rougi de prendre un « permis » pour chasser sur des terres qui étaient leur patrie, ils craignaient le zèle des gendarmes d'Aubagne, que l'ouverture excitait particulièrement.⁷³⁴ »

Tempérons toutefois le propos de Marcel Pagnol : en Basse-Provence orientale, la chasse la plus noble est bien celle, collective, du sanglier, du gros gibier, qui ne s'exerce qu'avec un permis. Il n'en reste pas moins que, dans les faits divers des journaux du début du XX^{ème} siècle, les délits de chasse avec « engins non autorisés » ou encore chasse « sans permis » sont omniprésents, au point d'en trouver tous les jours relatés dans les comptes-rendus du tribunal correctionnel de Draguignan. S'il existe un braconnage toléré, les Provençaux admettent tout de même l'existence d'un « braconnage illégal » : celui du braconnier « professionnel » qui n'est pas inséré dans la sociabilité villageoise, qui fait trop commerce du fruit de ses chasses⁷³⁵. Jeu à trois termes entre gibier, braconnier et garde, le braconnage voit chacun de ses protagonistes occuper successivement la position de « chasseur » et celle de « chassé », ou plutôt, « d'attrapeur » et « d'attrapé ». Le gibier peut « avoir » le chasseur en se « jouant de lui », comme le braconnier peut se jouer du garde-chasse : toute l'action de l'épopée de Maurin qu'écrit Jean Aicard tourne autour de cette possible inversion des positions, et l'on y voit son héros osciller entre chasseur et proie tout au long des deux romans. Parfois, l'inversion peut être littérale, et le jeu se transformer en chasse bien réelle. Un sanglier blessé mais toujours vivant peut charger le chasseur et littéralement l'étriper. Un braconnier peut également faire preuve de violence, de pulsion meurtrière. C'est ce qui arrive au garde Henry dont nous avons déjà parlé, assassiné à Ampus en 1902 par un jeune berger d'un village voisin : « malgré l'absence de témoignages la population était presque unanime à croire à un crime ayant pour mobile la vengeance et la jalousie de chasse⁷³⁶ ».

Vengeances, jalousies, sont des situations auxquelles chacun s'expose en s'adonnant à cette chasse au bord de l'illicite : les dénonciations d'un rival sont ainsi le moyen le plus sûr de lui nuire. Ce risque pousse les chasseurs à faire preuve de discrétion au retour d'une telle chasse : bien que leur pratique prédatrice se fasse au vu et au su de toute la communauté, demeurant illégale, on n'ébruite pas en place publique le résultat d'une telle chasse lorsqu'elle est fructueuse. Si la battue

734 Marcel Pagnol, *La gloire de mon père*, op. cit.

735 Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, « Pourquoi braconner ? », art. cit.

736 *Le Robinson des bois : journal forestier mensuel*, n°127, octobre 1902

vient afficher ses plus belles prises sur la place du village, voire dans les colonnes des journaux, le braconnier évite, lui, de se vanter. En revenant au village le carnier plein, s'il se fait surprendre et qu'on l'interroge sur la fructuosité de son expédition, il le montrera « discrètement, par signes: le carnier gonflé, ou la poche, pour le lièvre, la grive. On ne dit pas que l'on a tué ; mais que l'on a « tiré » deux fois⁷³⁷». En revanche, les deux types d'expéditions ont souvent une destination similaire : le cercle, où l'on dépèce le sanglier abattu et procède au partage des pièces de viande.

Au fur et à mesure que le jeune homme se voit accorder l'accès au cercle, il s'éloigne de l'abri et de son grand-père pour se joindre progressivement au groupe des hommes qui chassent en battue. A 15 ans, on change à nouveau de fusil. On entre alors en possession de son premier fusil de chasse. « C'est juste le calibre qui change: 12, 16, ou 20 mm⁷³⁸». En revanche, ce n'est plus « une » carabine, mais « un » fusil, l'instrument de la chasse virile. On passe du braconnage à l'apprentissage de la chasse, les savoirs-faire, la technique que l'on a appris à maîtriser depuis l'enfance, la connaissance du terroir comme celle des animaux qui l'arpentent sont désormais montrés, arborés par le jeune homme au sein du groupe des chasseurs, du groupe des hommes du village. C'est à lui d'occuper maintenant un rôle d'acteur des histoires de chasses qui se raconteront au cercle, après en avoir été longtemps auditeur. On sort de l'enfance et l'on est intégré au groupe des hommes en se soumettant aux hiérarchies qui le régissent, au premier rang desquelles vient l'âge, la génération, suivie immédiatement de la qualité individuelle du jeune homme, son habilité à remplir la mission qui lui est confiée au sein de la battue. Au jeune, on confie le rôle de rabattre, de « piquer », avant de tirer, possibilité qui n'advient qu'une fois ses seize ans atteints et l'acquisition d'une nouvelle arme, le calibre 12 à double canons, pour marquer le passage de son permis⁷³⁹.

C'est cet âge qui marque en effet le véritable passage dans le groupe des « jeunes ». Nicolas Govoroff fait cette remarque selon nous très pertinente pour le parallèle qu'elle dresse entre l'accession au groupe des jeunes hommes à marier, la reconnaissance sociale de l'entrée en sexualité qu'elle induit, et les premiers exploits cynégétiques que constituent les premiers gros mammifères abattus que sont le sanglier ou le chamois :

« Si la sexualité réelle du jeune homme n'est jamais discutée, l'affirmation sociale de cette activité vient seulement après sa première grande mise à mort, préférablement d'un sanglier ou

737 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », art. cit.

738 Nicolas Govoroff, « Le chasseur et son fusil en Haute-Provence », art. cit.

739 Ibid.

d'un chamois ; ou, pour être précis, après la castration de l'animal mort s'il a eu la chance d'avoir abattu un mâle.⁷⁴⁰»

De retour au village, il sera accueilli dans l'euphorie, la félicité. La reconnaissance est accompagnée de coups de poings aussi bien que de caresses inhabituelles sur les fesses, le haut des cuisses. C'est « comme si » l'émasculatation du sanglier avait transféré la virilité de l'animal au chasseur :

« La clause « comme si », impliquant une relation de causalité, est partiellement confirmée par la remarque d'un vieux chasseur : « Alors ? Tu t'es dépuclé ? » Le simple fait d'avoir touché le sanglier est en lui-même, mais à un moindre degré, un acte masculinisant, comme l'illustre la remarque suivante adressée à un garçon de trois ou quatre ans qui agrippait les poils d'un sanglier mort : « Ça en fera un homme ! »⁷⁴¹»

À la suite de Paul Raybaut, nous pouvons maintenant confirmer que « l'action de chasser est un rite de passage » ; mais un rite de passage diffus, étalé sur presque dix ans. Il serait même plus juste de parler de rites de passages, d'employer le double pluriel : la progression cynégétique accompagne l'homme dans son accession à l'âge adulte mais aussi dans sa sortie de la fleur de l'âge. À nouveau, le passage s'accompagne de changements d'armes, les calibres se réduisant cette fois-ci, ainsi que de changement des rôles occupés au sein du groupe de chasseurs. À la fin de sa vie, l'homme âgé endossera le rôle de celui qui l'a initié aux pratiques de prédation, retournera au poste, cessera d'être mobile, pour enseigner à ses petits enfants la technique et le savoir dont il est dépositaire, leur passer le flambeau.

Voici résumé rapidement l'itinéraire que parcourt le chasseur. À chaque nouveau statut au sein du groupe de chasse correspond un statut social : enfant, jeune, homme, vieillard, tous ont leur rôle clairement défini dans cette pratique. Le partage descendant de l'expérience se consolide par la pratique entre pairs. Toute cette initiation confère aux hommes la capacité de maîtriser l'espace sauvage et les bêtes qui le peuplent. Parallèlement, les hommes apprennent à maîtriser leur propre sauvagerie figurée. Nous avons rencontré la figure de l'oiseau, qui joue un rôle primordial dans l'initiation des enfants à l'art cynégétique. Cette première figure de l'altérité sauvage entraîne les garçons dans un périple au sein de la forêt, durant lequel ils vont s'ensauvager au contact du *férun* – de la sauvagine.

740 Ibid.

741 Ibid.

3.1.3.3 *L'imprégnation du ferun*

Nous avons déjà évoqué certains aspects de la sensibilité qui lient les jeunes hommes à la colline, comment la vue d'un pin, le toucher du sable, l'ouïe du chant d'un oiseau, de l'écho renvoyé, servaient à se repérer au sein de l'espace sauvage. La familiarité avec le monde sauvage mobilise l'ensemble des capacités sensibles des jeunes hommes.

« Les mamelons d'alentour étaient couverts de thym, de romarin, d'asphodèle, de buis et de lavande. Quelques coins de vigne, qui produisaient, du reste, un cru de renom, le vin de Frigolet ; quelques allées d'amandiers, tordus, noirauds et rabougris, dans la pierraille ; puis aux fentes des rochers, quelques figuiers sauvages. C'était là, clairsemée, toute la végétation de ce massif de collines. Le reste n'était que friche et roche concassée, mais qui sentait si bon ! L'odeur de la montagne, dès qu'il faisait du soleil nous rendait ivres.⁷⁴² »

L'ivresse dégagée par les fumets de la colline déclenche encore, des décennies plus tard, des élans poétiques chez Frédéric Mistral. L'environnement sauvage pénètre tous les sens et la mémoire olfactive trouve avec les herbes odoriférantes des collines provençales un cadre idyllique pour s'aiguiser. Le « sauvage » a une odeur particulière, celle des herbes, de la végétation, mais le terme désigne également l'odeur des animaux qui vivent dans les bois. Il existe deux termes provençaux pour traduire le mot sauvage. Le premier est *souvage*, ou *souvagi*, auquel Frédéric Mistral donne la définition de « sans culture, rude, inabordable, barbare ». Le second, nous l'avons déjà rencontré au chapitre précédent, c'est *fèr*. Celui-ci se décline en *féruge*, pour farouche, indomptable ; *fèroun*, qui fuit la société, craintif ; enfin, *ferun*, pour sauvagine.

« Le ferun est ainsi défini par une villageoise du plateau de Sault : «Ça sent le ferun, la bête qui couche dehors.» Un châtreur cévenol ajoute que le salvajum est aussi l'odeur «des cochons qui descendaient de la montagne par les chemins où passent les sangliers. Quand ils arrivaient sur la foire ils sentaient». Plus que l'odeur de la forêt et de la bête féroce, le ferun est «l'odeur du dehors», il marque un espace lointain, opposé à l'univers domestique, à ses odeurs, à ses goûts. Mais cette puanteur n'est pas superficielle, on ne la gagne pas seulement «en traversant» pour ensuite la perdre ; chez certains animaux elle est inscrite au plus profond. D'ailleurs les mots qui la désignent sont aussi des termes génériques qui rassemblent toutes les bêtes sauvages «à odeur»⁷⁴³ »

742 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 56

743 Claudine Fabre-Vassas, « Le partage du *ferun*. Un rite de chasse au sanglier », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 377-400.

Le *fèr*, le *ferun*, le *ferum* dans l'aire occitane, s'accumule supposément dans l'organisme par le biais de la fréquentation de l'espace sauvage, par capillarité mais aussi par l'ingestion de sang, de viande crue, dont la consommation régulière ancre le sauvage jusqu'aux entrailles des bêtes « à odeur », au point que le terme en vient à désigner ce type d'animaux, que leur essence même soit réduite à cette odeur. Arrivés ici, cette addition de faits nous permettent d'émettre une hypothèse : l'impureté, la saleté masculine que les femmes soignent, épongent, est au moins en partie due à la présence du *ferun* au sein de l'organisme viril, au partage de cette qualité entre les hommes et les bêtes sauvages. Les femmes aussi consomment de la viande sauvage ; mais nous avons vu qu'il existait une manière masculine et une manière féminine de préparer la viande issue des bois. « Bien qu'elle ne soit pas épicée, la cuisine provençale n'est absolument pas fade car elle joue sur les aromates⁷⁴⁴ ». Les femmes consomment la viande mijotée, elles la font cuire des heures durant, pour que les herbes infusent et donnent à la préparation le goût qui a fait la réputation de la cuisine provençale. Le *ferun* y est atténué, noyé sous les aromates, baigné dans une sauce. S'il s'agit d'un sanglier mâle, la castration qui a suivi la mort de l'animal a empêché le sauvage d'envahir la bête. Le plat le plus typiquement représentatif de la manière provençale de manger le sanglier est probablement la daube. Par le biais de l'écorce d'orange que l'on y ajoute, des herbes dans laquelle la sauce mijote plusieurs heures durant, les femmes font subir un traitement élaboré à la viande, la civilisent, la rendent propice à la consommation par les Hommes : elles filtrent par ces opérations leur ingestion de *ferun*. D'ailleurs, si dans la sociabilité masculine le repas issu de la chasse joue un rôle prééminent, dans le repas quotidien l'ingestion de viande sauvage est bien moins récurrente. La part de consommation du gibier dans le régime alimentaire n'est pas très importante. Elle se limite au dimanche, aux repas festifs. Il ne s'agit pas d'un apport calorique majeur mais d'une rupture aidant à supporter la monotonie des repas⁷⁴⁵. Au quotidien, l'alimentation carnée est très peu présente et se limite à la viande issue de l'élevage : « *le bonjour au voisin apporté moi 2 mouchoir le fromage et roti de Lapin*⁷⁴⁶ » demande par exemple Marie Chaix, nous l'avons vu, pendant qu'elle est hospitalisée.

« Quand venait le jeudi, ou même aux heures de la récréation, on nous lâchait tel qu'un troupeau, et en avant dans la montagne, jusqu'à ce que la cloche nous sonnât le rappel. Aussi, au bout de quelque temps, nous étions devenus sauvages, ma foi, autant qu'une nichée de lapins de garrigues. Et il n'y avait pas danger que l'ennui nous gagnât. »⁷⁴⁷

744 Anita Bouverot-Rothacker, « Consommer l'espace sauvage », art. cit.

745 Paul Raybaut, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », art. cit.

746 Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934, III.XII

747 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 56-57

Nous avons passé en revue jusque-là les modes de fréquentation des jeunes gens avec l'espace sauvage, les manières dont les garçons se familiarisent avec les marges du territoire communal, mais aussi avec les marges de l'humanité. Par l'apprentissage progressif de la maîtrise de la colline, ils apprennent à devenir des hommes. À la fois par ce qu'ils apprennent ainsi à cultiver les qualités nécessaires à la conduite de l'exploitation, à la subsistance de la communauté, mais aussi par ce qu'ils apprennent à maîtriser ce que les Provençaux prêtent comme nature à la masculinité, un rapport particulier au sauvage.

Les garçons explorent cette limite avec la sauvagerie, mais comme avec les autres pôles du « triangle initiatique⁷⁴⁸ », ils doivent surtout apprendre à en revenir pour devenir des hommes. Nous avons déjà vu certains avatars de ces frontières : il est nécessaire pour eux d'apprendre à canaliser violence, excès de folie, pour intégrer le monde des hommes. Dans cette initiation, ils se fient aux modèles que sont leurs aînés, au sein de la famille, du groupe de pairs, du village ; ils reproduisent la coutume du mieux qu'ils le peuvent, ajoutant leurs histoires de chasse, le récit de leurs exploits à ceux de leurs pères. Ceci ne sous-entend pas que la coutume est fixée à jamais, inamovible et immobile, mais qu'elle fonctionne comme une soupape par laquelle la communauté intègre l'histoire, par l'hagiographie qu'elle auto-produit.

Tout ne se passe pas cependant comme le veut la coutume, tout le monde n'est pas exactement conforme à ses prescriptions. Il faut s'imaginer un prisme au sein duquel les hommes et les femmes se placent, plus ou moins près du centre idéal, mais souvent en divergent et en débordent, plutôt qu'un moule unique dans lequel tous se fondent et ressortent uniformisés. La coutume a un pouvoir d'attraction, auquel les individus résistent parfois, se plient d'autres fois : chacun de ces états peut être successif au sein d'un parcours biographique et la jeunesse masculine constitue un moment paradoxal de confirmation de ce schéma durant lequel il est prescrit aux garçons d'aller plus loin, plus vite, plus violemment, plus librement que ce que la coutume autorise. Chacune de ces expériences individuelles de la transgression constitue un moteur d'évolution pour la coutume, puisque chacune d'elle contribuera à repositionner les frontières entre ce qui se fait et ce qui est illicite. C'est en *faisant la jeunesse* que ce groupe social *fait* la coutume⁷⁴⁹.

Plusieurs figures particulières composent, dans l'imaginaire de la communauté locale, des exemples de ceux qui ne sont jamais revenus de leur fréquentation de la frontière avec le monde sauvage et qui maintenant le peuplent, font de la colline un mode de vie en plus d'un lieu d'habitat.

748 L'expression est de Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit.

749 Daniel Fabre, « « Faire la jeunesse » au village » dans Giovanni Levi et Jean-Claude Schmitt (eds.), *Histoire des jeunes en Occident*, traduit par Jean-Pierre Bardos et traduit par Paul-Louis Thirard, Paris, Seuil, DL 1996, 1996, 407; 32 p., P. 51-83

Que ce soit le berger, l'ermite, le *bouscatié*, le braconnier professionnel, le bandit, tous ont un rôle que la progression du garçon dans l'univers sylvestre dote alternativement, parfois successivement, de qualités d'attraction et de répulsion, exemples locaux et « publics » de la sauvagerie contre laquelle se battent chacun des hommes en Provence. L'identification à la bête sauvage, la fréquentation du monde de la colline a en effet des limites, limites que les hommes doivent apprendre à connaître, à respecter, pour pouvoir habiter le village.

3.2 S'ensauvager, puis revenir

3.2.1 Figures de la sauvagerie : des modèles ambigus

Il peut effectivement être dangereux de trop idolâtrer les modèles que peuvent représenter les spécialistes des arts des bois. Parfois sur-virils, parfois asexués, leur appartenance au monde de la colline les place, au moins en apparence, en dehors des grilles par lesquelles on classe les hommes, celles de la parenté, de la génération, exclus du maillage des réseaux de la sociabilité villageoise. Tout le monde côtoie le sauvage, le *ferun* – mais tous n'y sont pas aussi sensibles. Comme tout le monde goûte à l'ivresse durant la jeunesse, mais tous n'y prennent pas goût, la passion de la chasse, par exemple, ne doit pas dévorer le jeune homme. Car derrière la figure idéale typique d'un Maurin des Maures se cachent plus souvent des personnages immoraux que justiciers :

« des braconniers notoires, condamnés déjà à plusieurs reprises pour délits de chasse, illettrés, célibataires, vivant pour deux d'entre eux en concubinage, l'un, précise-t-on, avec «une femme de mœurs légères dite Lili». Ils n'exercent leur métier que «par intermittence» (l'un est chauffeur, le deuxième ouvrier agricole, le dernier journalier) et vivent presque exclusivement des produits de leurs délits. Des individus marginaux, en somme, braconniers dans toutes les instances de la vie, transgressant les lois villageoises (ils sont «mal notés dans le pays», rapporte-t-on) et défiant à plaisir les représentants de l'autorité.⁷⁵⁰»

Comme la chèvre parcourant les crêtes qui joue d'un équilibre délicat risque de dérapier sur l'un ou l'autre des versants de la colline, à trop côtoyer l'espace sauvage on risque de ne pas en revenir, d'être entièrement contaminé par le *ferun*. Le célibat ou l'union non réglementaire sont généralement les signes distinctifs de ces figures éducatives particulières. La chasse, qui n'est pas un métier nous l'avons dit, est chez eux devenu un mode de vie. Si «le chasseur est, dans ce sens, un forestier d'occasion⁷⁵¹», eux sont devenus véritablement des habitants des bois. La fréquentation

750 Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, « Pourquoi braconner ? », art. cit.

751 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois », art. cit.

continue, permanente, de l'espace sylvestre n'est normalement réservée qu'à quelques figures de la société provençale, que nous allons passer en revue maintenant. Le sauvage est l'image excessive, l'altérité négative des hommes qui tous fréquentent la forêt. Il peut néanmoins, pour les jeunes hommes, temporairement constituer une figure d'éducation à la connaissance du monde sauvage qui l'entoure.

3.2.1.1 *L'ermite*

Dans l'article « Le sauvage en personne », Daniel Fabre indique que l'une de ces figures initiatiques pouvait être l'ermite⁷⁵². Contrairement au monachisme, la tradition érémitique se trouve être une vocation exclusivement masculine. En Provence, les deux modes de retrait sont attestés de très longue date : le monastère des îles de Lérins, au large de Cannes, est fondé au début du V^{ème} siècle de notre ère par l'ermite Honorat. Quels sont les contenus qui pourraient lier garçons et ermites dans une telle relation initiatique ? Claudine Fabre-Vassas nous donne une première indication à travers la mention d'une expression attestée dans le *Trésor du Félibrige* : « *s'encacalaussa* » en provençal, est un verbe formé à partir de la racine *cacalau*, escargot, et qui signifie « faire l'ermite », être seul dans sa maison. Cette métaphore nous renseigne sur les représentations qui s'attachent à la figure de l'ermite. Nous retrouvons ici l'ambiguïté et l'indistinction qui caractérisaient les représentations autour de l'escargot⁷⁵³ : ni mort ni vivant, difficile à placer dans un lignage, on ne peut même pas discerner le sexe auquel il appartient. Il se trouve que traditionnellement les ermites sont souvent de grands collecteurs de gastéropodes. Lorsque le jeune Marcel Pagnol après une colère veut se faire anachorète, c'est entre autres aux escargots qu'il pense pour sa survie :

« *Premièrement, je vais emporter des provisions. À la maison, il y a du chocolat, et une boîte entière de galettes. Et puis, je crois bien que tu as entendu parler d'un ermite, qui est resté plus de vingt ans dans la baume de Passe-Temps. Eh bien, je ferai comme lui : je chercherai des asperges, des escargots, des champignons, et je planterai des pois chiches !* ⁷⁵⁴ »

Tout comme l'escargot, l'ermite est difficile à classer. Il peut être à la fois image d'une virilité débridée, ou au contraire refléter celle d'un homme efféminé : il ne se marie pas, mais sa sexualité peut-être ambiguë. Auteur de plaisanteries grivoises comme dans *Maurin des Maures*, l'ermite un peu alcoolique se voit répliquer par le chasseur : « Cela suffit... Je vous excuse parce

752 Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1986, n° 6, p. 6-18.

753 Voir *Supra*, Chapitre 2.4.2.2

754 Marcel Pagnol, *Le château de ma mère*, op. cit., p. 66

que j'ai toujours entendu dire que les gens qui ont fait des vœux de chasteté aiment certaines plaisanteries qui les aident à prendre gaiement leur malheur...⁷⁵⁵». L'alcoolisme est un trait récurrent de ces hommes des bois, et comme les escargots que l'on nettoie à grandes eaux, que l'on imbibe dans des « lessives » répétées, on arrose l'ermite de vin lorsque les processions font de lui le maître de cérémonie⁷⁵⁶. Étant souvent étranger à la communauté, on ne peut pas non plus le placer dans un lignage, le situer sociologiquement. Il n'a pas d'enfants, tout comme il n'a pas de parents. « Il vient toujours d'un pays lointain ou même inconnu⁷⁵⁷ » or nous avons vu à quel point l'interconnaissance était importante dans ces villages de Provence ; cet éloignement sociologique le place en marge - et cette marge d'où il est issu continue d'être son habitat.

Les communautés les recrutent pour « tenir » une chapelle, comme on recrute une gouvernante pour « tenir » une maison – et comme on privilégie pour gouvernantes des habitantes « de la marge » de la région, les *Gavotes*, dont on sait la robustesse et la simplicité des mœurs, on privilégie pour la fonction d'ermite des étrangers, qui eux sont parfois de véritables marginaux. Cela entraîne une « imprévisible alternance de « types très bien, très religieux » et de « pauvres bougres » peu recommandables⁷⁵⁸ ». C'est le cas de l'ermite de Notre-Dame-des-Anges dont Jean Aicard peint le portrait :

« L'ermite était un ancien valet de ferme, un fainéant venu on ne sait d'où, qui avait eu (comme tant d'autres en maint autre lieu) l'idée de s'affubler d'une méchante robe de bure, de se ceindre les reins d'une corde et d'attendre les pèlerins dévots à Notre-Dame-des-Anges, pour tirer d'eux quelques petits profits. »

Les chapelles que les ermites entretiennent sont isolées, au sommet des collines ou en plein bois, éloignées en tous cas de toute habitation, parfois aux marges de plusieurs territoires communaux. S'il peut être initiateur comme figure répulsive, c'est en partie pour cette résidence en pleine *silva*, sa vie aux marges, qui fait de l'anachorète une figure mystérieuse plus encore que mystique. Sa survie dépend de la connaissance qu'il a de son environnement, des herbes qu'il sait trouver et des utilisations qu'il sait en faire, que ce soit pour cuisiner ou pour soigner. L'un des savoirs-faire naturaliste que l'on prête à l'ermite est notamment la maîtrise des propriétés de la sabine – arbrisseau dont les baies sont toxiques, que l'on dit abortive⁷⁵⁹. À la fin du XIX^{ème} siècle est

755 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit.

756 Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », art. cit.

757 Ibid.

758 Ibid.

759 Ibid.

attestée l'existence d'un autre ermite dans les Maures, Laurent Lazaret, que l'on surnommait *le sauvage du Var* ou encore *le solitaire des forêts de Pierrefeu*. Lui n'était pas curé ni chargé d'une chapelle mais simple travailleur, un peu philosophe et anarchiste, personnage plus nietzschéen que rousseauiste. Il jouissait d'une réputation dans tout le département pour son savoir naturaliste aussi bien qu'ésotérique :

« Singulier personnage, en vérité, qui s'était volontairement séparé de ses semblables, privé des douceurs de l'existence et qui consacrait le produit des plantes médicinales qu'il vendait aux pharmaciens de Pierrefeu ou de Collobrières par l'entremise de quelque bûcheron, à se procurer... devinez, lecteurs : je vous le donne en mille !.. du tabac et des journaux ! Un sauvage qui se passe de pain et qui lit son journal ! Est-ce assez fin de siècle ?⁷⁶⁰»

Ses connaissances lui auraient permis de survivre plus de trente ans en autarcie dans les collines des Maures, où il aurait vécu de son glanage et des prises qu'il faisait grâce au piégeage. On disait par exemple de Laurent Lazaret qu'il se nourrissait de racines, de limaçons, qu'il aurait même confectionné un vêtement avec ses cheveux et ses poils tissés. Lucien Duc prétend dans ses souvenirs que l'ermite serait mort dans un incendie qui a ravagé le massif en 1867 : il semblerait que cela soit erroné, puisqu'on en retrouve la trace à Fontainebleau, dix ans plus tard, vivant toujours tel un sauvage⁷⁶¹. Peu importe ce que l'on en sait véritablement à la limite, puisqu'il est ici question d'interroger les représentations autour de la figure érémitique. En de nombreux points, nous pouvons dresser un parallèle entre la figure de l'ermite et celle du braconnier. Leur connaissance du terroir, leur capacité à subsister uniquement de ce que la forêt leur donne, la solitude du séjour dans les bois comme de la vie de célibataire en sont quelques-uns. L'anachorète est bien une représentation de la figure paroxystique du sauvage, de l'homme privé de la société des hommes. S'il peut faire office de figure initiatrice, c'est aussi en ce sens qu'à tout âge, il rappelle aux hommes ce qu'ils seraient sans leurs semblables.

3.2.1.2 Le berger

Dans les villages centre-varois comme dans les localités du nord du département, l'élevage prépondérant est celui des moutons. « En langue provençale, l'*avérage*, le bétail menu, constitue la richesse mobilière essentielle, capitale, aussi importante, dans les communautés villageoises agropastorales, que la possession de la terre⁷⁶².» L'*avérage*, c'est l'avoir, comme le cheptel, *cattle* en anglais, est dérivé de capital. L'importance de cet élevage introduit dans la sociologie provençale

⁷⁶⁰ Lucien Duc, *En Provence*, op. cit.

⁷⁶¹ Élie Berthet, *Le sauvage*, 1877., p. 358

⁷⁶² Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 250

une figure omniprésente dans l'univers mental du bassin méditerranéen, le berger. Travailleur itinérant, vivant dans la colline, parfois même dans une indistinction interspécifique qui le bestialise (il dort parfois dans les bergeries par exemple⁷⁶³), il est une autre de ces personnalités masculines pour lesquelles les jeunes hommes peuvent avoir à la fois des sentiments d'admiration et de crainte. De par sa fréquentation prolongée de l'espace sauvage, ses migrations, mais aussi du fait de la présence de certaines archives cognitives méditerranéennes et chrétiennes qui confèrent à ce rôle un statut ambivalent, le berger est perçu comme dépositaire de savoirs ésotériques :

« Homme des frontières, des marges et des basculements, le berger a une image ambivalente, aux contours incertains. En Provence, on l'a souvent cru sorcier, devin et capable de parler aux bêtes ou de provoquer un orage; aujourd'hui encore, on lui attribue volontiers des « dons » de guérisseur (il possède des savoirs avérés en matière de soin des maux qui affectent son troupeau). Si, en plus, le berger est transhumant (Alpes, Provence, Languedoc, Pyrénées, Massif Central), cette propension à la mobilité saisonnière (au rythme -supposé naturel- des bêtes) en fait un être insaisissable, proche du sauvage qu'il affronte quotidiennement. ⁷⁶⁴»

Derrière ces représentations fantasmées se cache une véritable connaissance de la nature sauvage acquise par le biais de sa fréquentation prolongée. La sensibilité que développent les bergers aux variations de l'espace naturel, leur acuité à déceler le détail, devient plus accrue du fait de leur pratique quotidienne et prolongée de l'observation du milieu dans lequel ils demeurent seuls à longueur de journée. Ce sont ces capacités qui rendent leurs déductions semblables à des interprétations de présages pour le reste des Hommes qui ne voient que de l'uniforme là où les bergers savent déceler de la nuance. Les méthodes naturalistes de mesure du temps sont par exemple extrêmement poussées chez les bergers :

« Les sorties et les retours de pâturage, la traite, le repos du troupeau, se règlent, en partie, selon la luminosité indiquée par les ombrages, selon l'avancement de la végétation, selon l'humidité ou la température ambiante qui sont lisibles dans l'herbe, sur les murs, sur les rochers... ⁷⁶⁵»

763 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois », art. cit. Le sujet de l'élevage ovin dans le département du Var a fait l'objet de la thèse de doctorat de l'auteure *Pratiques et constructions de l'espace sylvopastoral dans le centre-Var*, op. cit., qui a été publiée en 2005 sous le titre *Côté colline: pratiques et constructions de l'espace sylvopastoral en Centre-Var*, op. cit.. Voir également, de la même auteure, en collaboration avec Philippe Hameau, *Des premiers bergers aux derniers charbonniers*, 1989.

764 Audrey Pégaz-Fiornet, *Les pastres d'amount*, op. cit., p. 80-81

765 Ada Acovitsioti-Hameau, « Le temps et l'espace dans les pratiques pastorale et cynégétique » art. cit.

Cette même acuité est de rigueur pour les prédictions météorologiques faites par les bergers. La sensibilité à la variation atmosphérique, au vol des oiseaux, est cruciale pour la bonne conduite de son troupeau. À la différence du savoir météorologique paysan, dont les prédictions ont le temps long, le cycle annuel des mois et des saisons comme référent, les bergers sont capables d'un discernement plus fin dans leurs prévisions, ce que leur activité exige :

« La nécessité et la possibilité de réagir immédiatement en fonction des états du ciel ont donné aux bergers la réputation d'être les détenteurs privilégiés des savoirs météorologiques. On a pu ainsi constater lors d'enquêtes de terrain que les paysans, qui ont de manière générale une attitude assez méprisante vis-à-vis du berger, lui reconnaissent dans ce domaine des savoirs bien supérieurs aux leurs. D'autres, dont les activités sont étroitement liées à la connaissance du temps, tels les pêcheurs, les bûcherons-charbonniers ou les chasseurs et les braconniers, jouissent souvent d'une même réputation⁷⁶⁶».

À la différence des ermites, les bergers sont cependant bien plus familiers avec la communauté locale. Leur activité est insérée dans le maillage des activités de la campagne : « en Haute-Provence, jusque dans les années 1960-70, elle trouvait sa place et sa légitimité dans le dense réseau des autres professions agricoles, respectant un rythme de travail et des temps de convivialité à la fois spécifiques et partagés (mémoire vive des foires, fêtes de village, réseau de solidarité)⁷⁶⁷». S'ils ne fréquentent pas le village autant que les autres habitants, c'est du fait de leur métier, qui nécessite tout de même la maîtrise des usages locaux aussi bien que la sociologie autochtone pour pouvoir être exercé. La pâture, la circulation dans les différentes parties du territoire de la commune, l'utilisation des différents abris et bergeries, la gestion du troupeau qui peut parfois être commun, nécessitent une insertion dans la société locale presque antithétique avec l'isolement total qu'exige la fonction d'ermite. En revanche, leur statut de « personnages publics » les rapproche de ces derniers : tout le monde les connaît, ils sont employés par la communauté⁷⁶⁸ et utilisent des équipements communautaires, presque publics : les prés communaux qui composent le *saltus*, les différents abris entre lesquels ils circulent (bergeries⁷⁶⁹, mais parfois aussi grottes, et tout un dégradé

766 Thomas K. Schippers, « «Plaoura o plaoura pas ?» Savoirs et discours à propos de la pluie en Provence intérieure », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1985, vol. 13, n° 4, p. 185-195.

767 Audrey Pégaz-Fiornet, *Les pastres d'amount*, op. cit., p. 81

768 Alain Collomp mentionne ainsi des troupeaux communaux en Haute-Provence au XVIII^{ème} siècle, jamais très importants, dont la garde pouvait être confiée, fait notable, à « de pauvres veuves ». *La maison du père*, op. cit., p. 245

769 Équipements dont les statuts peuvent varier, parfois communautaires, parfois privés, parfois appartenant à des confréries. C'est le cas de celle dite « de Saint-Pons » - à Vidauban, au XVIII^{ème} siècle, qui en possède vraisemblablement plusieurs – et dont elle tire un revenu qui est voué à l'entretien de la chapelle du même nom et à

de constructions intermédiaires entre les deux formes⁷⁷⁰). Arpentant les terres qui ceignent les propriétés exclusivement agricoles⁷⁷¹, le berger est aussi un occupant ponctuel de la forêt : *saltus* et *silva* tendent en effet à se confondre dans la région, et nombre de terres passent de l'un à l'autre domaine, selon le rapport entretenu avec la forêt par les locaux. Aujourd'hui par exemple, contrairement à ce que nous pourrions penser, les bois ne sont pas en régression, et sont d'ailleurs bien plus présents qu'il y a cent ans⁷⁷². La dissociation de la forêt avec la sphère productive a consacré l'arrêt des défrichements massifs avec la fin de l'exploitation des ressources en bois, comme la révolution mécanique de l'agriculture mis fin à la progression des restanques qui grignotaient les collines à des fins agricoles. Le domaine des bergers est donc plus proche de l'espace villageois que celui des ermites, mais il reste à cheval entre plusieurs territoires marginaux. Par ailleurs, son absence prolongée durant les mois de transhumance en fait un être qui, par certains aspects, est plus insaisissable encore que l'ermite.

À Comps et à Ampus, dans le Haut-Var, le berger est souvent un enfant du pays. Les lettres de Félicie montrent que l'embauche des gardiens de troupeaux se fait dans un cercle d'interconnaissance restreint, celui de la communauté villageoise, voire de la parenté ; ceux que l'on désigne par leur prénom, parfois leur surnom :

« Tu nous demande si Léon nous l'avons loué comme berger, nous l'avons loué pour berger pour toute l'année s'il fait le travail. Nous nous sommes fâcher avec sa mère par ce que il ne voulez pas qu'il vienne mais il est venus malgré elle. Seulement nous ne sommes pas fâcher avec ton Parrain⁷⁷³ »

« Je te direz que Jean le berger doit sen allez le 1 er Juin il s'est louer au Moulin-vieux Nous autres nous pourrons pas sen servir pour le faire gardez la nuit Il nous a déjà fait manger la vigne de soyer dit Barroufle Maintenant s'est le petit Gaston qui fait le berger en ce moment nous fessont bien comme nous pouvons pour tous les travail⁷⁷⁴ »

l'organisation de la fête patronale annuelle. Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit., p. 40-41

770 Outre la thèse d'Ada Acovitsioti-Hameau déjà citée, on pourra se référer à l'ensemble des travaux publiés dans les *Cahiers de l'A.S.E.R.* pour s'introduire au sujet de la construction sylvestre, et notamment celle à vocation agropastorale, d'après une méthodologie pluri-disciplinaire féconde mêlant archéologie, histoire et géographie sous l'égide de l'ethnologie.

771 On le voit également circuler au sein de l'*ager*, puisqu'il vient faire pâturer ses bêtes sur les champs en jachère avec l'accord de leurs propriétaires qui y voient un moyen de débroussailler aussi bien que de fertiliser leurs terres.

772 Yves Rinaudo, « La forêt méditerranéenne d'hier à aujourd'hui : le cas de la Provence », *Forêt Méditerranéenne*, 1988, vol. 10, n° 1, p. 20-25.

773 Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916, III.XIII

774 Chaix/Lions, D1.2/L74-75, III.XIV

La garde des moutons est généralement l'affaire des jeunes hommes du village. Les jeunes filles sont elles surtout employées à garder les moutons dans le cadre du cheptel familial. À Ampus, dans sa belle-famille, Jacqueline Lions était souvent assignée à cette tâche, même à l'âge adulte. Comme elles ne filent que la laine du troupeau familial, leur emploi en tant que bergère semble restreint au cercle domestique⁷⁷⁵. En se professionnalisant, exercé à l'extérieur et à l'âge adulte, le métier de berger devient masculin. C'est ce qui explique certainement l'emploi de veuves à cette fonction que mentionnait Alain Collomp en Haute-Provence.

Cette préférence dans l'emploi de locaux n'empêche pas que les bergers soient aussi parfois des marginaux, si ce n'est des criminels. On ne peut pas toujours recruter au sein de la communauté : le berger tueur du garde Henry, à Ampus, était originaire de Callian, en bordure des Alpes-Maritimes, à quarante kilomètres du village. Dans la plaine, comme dans les Maures, les bergers sont plus souvent issus de localités beaucoup plus lointaines⁷⁷⁶. À la fin du XVIII^{ème} siècle, Claude-François Achard, à l'article consacré à la Garde-Freinet, mentionne que « les forêts abondent en pins pour la construction, et en lièges. Elles produiroient immensément, sans les incendies fréquents que l'on attribue aux bergers.⁷⁷⁷ » Nous pouvons penser qu'être accusé de telles exactions revient à inspirer un sentiment de crainte aux habitants du village, extériorisant le berger de la communauté. Les *Gavots*, que l'on embauche dans le bas-pays pour mener les moutons, souffrent d'une réputation basée sur la défiance, les préjugés :

« Si le Gavouat est étranger, c'est aussi l'étranger qui, se déplaçant, est connu sous toutes les facettes de son étrangeté. Cette fréquentation de la différence a alimenté, plus que pour d'autres régions, des attitudes collectives et des stéréotypes particuliers. Rude, peu bavard, il est qualifié de froid, plus pauvre, plus soucieux de garder un pécule qu'il est descendu gagner, il est âpre au gain, extérieur à la société où il est de passage et à son style de sociabilité, il est sauvage. Cela, doublé de sa proximité géographique, fait que, selon le principe déjà observé à l'échelle des communes, c'est de lui dont on se distingue le plus vigoureusement⁷⁷⁸ »

775 Alain Collomp, *La maison du père*, p. 251, nous dit que ce sont normalement les bergers qui filent, qui cardent, et par extension les hommes plutôt que les femmes, avec le métier à tisser que l'on trouve dans la plupart des maisons provençales. Notons ici le parallèle que l'on peut faire entre les bergers et les ermites avec l'exemple de Laurent Lazaret, l'ermite de Pierrefeu, qui aurait tissé son unique tenue à partir de sa propre pilosité.

776 Alain Collomp, *La maison du père*, p. 230 : « Dans la majorité des cas, les fils des paysans de Haute-Provence, après leur arrivée dans le « bas país », continuent à faire le travail qu'ils connaissent le mieux, celui de la terre: jardinier, laboureur, et surtout berger».

777 Claude-François Achard, *Description historique*, op. cit., p. 563

778 Annie-Hélène Dufour et Thomas K. Schippers, « Jeux de différences. », art. cit.

Eux qui guident les brebis, animaux exprimant certainement le mieux l'idée de fertilité et de reproduction – surtout dans cette région provençale où les ovins sont les seuls mammifères élevés massivement – sont symboliquement privés de cette capacité, exclus de l'engendrement : le plus souvent, il s'agit de jeunes hommes, mais lorsque le berger fait carrière, c'est un célibataire, très rarement un père de famille.

L'ambiguïté se situe autant autour de sa sexualité que de sa sexuation. La nature de la tâche qu'il exerce semble être chargée de connotations la rattachant à l'univers féminin. Si les femmes gardent le troupeau familial, c'est dû au fait de la responsabilité nourricière dont elles sont investies : au sein de l'*oustau*, elles sont en charge de l'élevage domestique. Nous savons qu'en Provence, il a longtemps existé des monopoles de boucherie, obligeant les habitants de la communauté villageoise à acheter leur viande au boucher désigné par la possession d'une telle charge⁷⁷⁹ ; or les termes de ces contrats excluaient de cette obligation les cochons, les moutons et les chèvres, « que l'on consomme durant les grands repas familiaux des fêtes votives et des noces⁷⁸⁰ ». Selon cette logique, les moutons seraient donc bien des produits du type d'élevage domestique, assigné à l'univers féminin. La sortie de la maison qu'opère la professionnalisation du métier de berger, la mobilité accrue des transhumants, est peut-être la raison pour laquelle celui-ci s'est masculinisé.

Si nous nous penchons sur les techniques propres à l'élevage ovin, nous pouvons filer davantage la métaphore de la fonction maternelle et comprendre l'indistinction qui investit la sexuation du berger. L'anthropologue Audrey Pégaz-Fiornet explique que lors de l'agnelage, il arrive qu'une brebis refuse son petit, c'est-à-dire qu'elle ne veuille pas le nourrir. Pour éviter de laisser mourir l'agneau nouveau-né, l'auteure liste les choix qui s'offrent à l'éleveur. Le premier est de remplacer le lait de la brebis par celui d'une chèvre, mais cette technique ne vaut que si la brebis ne nourrit pas l'agneau par manque de lait, non de volonté. Si elle le refuse totalement – si elle a eu une double portée, ou si c'est sa première mise à bas – on essaiera de faire adopter l'agneau par une autre brebis qui a perdu son petit, ou, plus rarement, par une chèvre. Pour cela, on peut utiliser la technique de l'empelissage :

« l'agneau mort est dévêtu de sa peau selon une découpe qui en fait un petit manteau, une pelisse que l'on va fixer comme une cape sur l'agneau orphelin, afin que sa future mère adoptive reconnaisse l'odeur de son agneau mort, et s'habitue peu à peu à l'odeur de celui qui

779 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 247

780 Ibidem.

le remplace. On peut aussi recouvrir l'agneau à adopter avec du sel, afin que la brebis le lèche par gourmandise, et finisse par connaître et adopter son odeur. ⁷⁸¹»

Enfin, la dernière technique est celle de nourrir l'agneau à la main, ce qui nécessite souvent l'intervention d'un autre éleveur pour lui donner trois biberons par jour. Les moutons ainsi nourris deviennent sur-domestiqués, des *flouca*, qui considèrent ceux qui les ont nourri comme leur mère. Ces bestiaux deviennent des atouts au sein du troupeau puisqu'ils guideront les autres moutons. Cette forme de maternage, cette fonction nourricière des éleveurs, est indéniablement féminine : le berger va jusqu'à remplacer la brebis ou la chèvre, faisant téter l'agneau qui le considérera alors comme sa mère.

Dans un article publié en 1988 dans la revue *l'Homme*⁷⁸², Nicole Belmont expose les ressorts des liens qui pourraient exister entre les bergers et l'idée de fertilité, à travers les métaphores du lait et du fromage. L'auteure retrace la généalogie sémantique qui se transmet en Occident depuis Aristote et *la génération des animaux*, et les pages célèbres sur la coction impossible du sperme au sein du corps de la femme. Avant cela, dans le Talmud, on trouve ce passage dans le livre de Job (X-10): « Tu m'as façonné comme de l'argile ; voudrais-tu me faire retourner en poussière ? Ne m'as-tu pas versé comme du lait et fait cailler comme du fromage ? ».

L'équivalence symbolique entre lait et sperme, cailler et féconder, semble ainsi avoir couru durant deux millénaires dans la culture populaire et la culture savante occidentales. Par exemple, la coutume d'enserrer le nouveau né dans les langes viendrait de cette métaphore fromagère : l'enfant, mou au début de son existence, prend ainsi sa forme définitive. Nicole Belmont cite ensuite une étude des communautés bergères de Sainte Engrâce, dans le Pays Basque, où les hommes sont les seuls à faire le fromage. « Un berger capable de fabriquer de bons fromages de montagne possède également la maîtrise sexuelle: il sait tout à la fois rendre sa femme enceinte et éviter qu'elle le devienne ». L'auteure poursuit avec la convocation d'Emmanuel Le Roy Ladurie et son fameux ouvrage *Montaillou, village occitan*, dans lequel il mentionne un fait remarquable : le curé Pierre Clergue possède une herbe qui confère le pouvoir de maîtriser la contraception. Sa maîtresse pense que c'est la même herbe, possiblement de la menthe, que les vachers posent sur la marmite de lait où l'on a mis la présure, pour éviter que le lait ne se caille. Cette équivalence entre le lait que l'on empêche de cailler et la contraception est particulièrement parlante ; de l'autre côté de l'arc méditerranéen nous retrouvons, dans les légendes alpines rapportées par Röhrich, des histoires de revenants, de bergers condamnés à faire du fromage sur les alpages où ils ont gâché du lait :

781 Audrey Pégaz-Fiornet, *Les pastres d'amour*, op. cit., p.

782 Nicole Belmont, « L'Enfant et le fromage », *L'Homme*, 1988, vol. 28, n° 105, p. 13-28.

renverser du lait, le laisser se répandre, équivaldrait à de l'onanisme ; le gâcher, à un avortement.

Comme un rappel de la figure de l'ermite, la mention de la connaissance par les bergers de plantes aux propriétés « abortives » indique que même si on lui prête une certaine extériorité avec la sphère de la sexualité, les deux figures masculines sont loin d'en être totalement étrangères. C'est la sexualité qui est à nouveau au centre de la seconde métaphore entre lait-fromage et sperme-fécondité ; il existe dans le Var un fromage qui est dit « de berger », le broussin, fait à partir de lait de brebis et qui a la particularité de ne jamais vraiment durcir. Celui-ci reste à l'état presque liquide ; il prend la forme d'une mère que l'on alimente avec les restes de fromage frais, ce qui permet de conserver une base qui prend en puissance avec les années :

« ma tante Joséphine nous apportait, en venant passer une partie de l'hiver chez nous, un fromage dit « berger », le broussin, grouillant de vers, immangeable d'ailleurs en été, dont la vue me révoltait le cœur, mais qu'elle-même dévorait avec délectation, après avoir grillé les vers et leur habitacle sur la braise ⁷⁸³ ».

Le *Trésor du Félibrige*, au mot broussin, donne pour définition : petit lait, sérum, fromage pétri, fermenté et piquant. Ce fromage passait, aux dires de la tante d'Henri Michel, pour être un remède à de nombreuses afflictions. Ne « prenant » jamais, ce fromage qui n'en est pas tout à fait un, au sein duquel les vers grouillent, ne pourrait-il pas être une métaphore de la stérilité du berger qui, même s'il a des relations sexuelles, n'enfante pas ? Le berger qui allaite l'agneau refusé est une figure plus féminine que masculine, maternelle plus que paternelle. Or comment penser que celui qui possède le pouvoir de lactation puisse également être investi de celui d'avoir des éjaculations fécondes ? Soit il produit du lait, soit du sperme, mais il peut difficilement produire les deux : dans l'imaginaire paysan, en vertu de l'observation naturaliste et de la comparaison des phénomènes biologiques humains avec ceux-ci, de l'inscription des hommes dans le règne animal, la conséquence de l'hermaphrodisme ne peut qu'être la stérilité.

C'est ainsi que nous pouvons arriver à la conclusion suivante : ne prenant pas la forme, le fromage « de berger » ne devient jamais vraiment fromage, ni enfant – s'il est effectivement conservé, c'est pour être ingéré sans que la transformation n'ait pu totalement avoir lieu. Produit d'un être hybride qui n'a pas pu associer le principe masculin et le principe féminin, association par laquelle la transformation s'opère symboliquement, il est destiné à rester entre-deux, ni lait ni fromage. Son goût fort, arrosé d'alcool qui préserve le lait à la fois de la pourriture mais en même temps l'empêche de coaguler complètement, fait que l'on doit passer le fromage à la braise pour qu'il soit consommé. Comme le *ferun* de la bête sauvage, le *broussin* du berger ne peut être mangé

783 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 132

tel quel, son goût est trop prononcé. Par tous ces aspects, il est marge, indistinction, confusion, sauvagerie surtout, que seule une opération de civilisation – même la plus élémentaire, celle de le passer au feu – peut rendre propre à la consommation. Si ce fromage est enfant, c’est un enfant des limbes, un avorté plus qu’un avorton.

Enfin, la métaphore chrétienne du curé envisagé comme un « berger » guidant le troupeau des fidèles, joue certainement un rôle dans la confusion autour du genre à attribuer au gardien des moutons. *Filho e capelan / Saboun ounte neissoun, non mount mourram* - Fille et prêtre / Savent où ils naissent mais non où ils mourront⁷⁸⁴, dit le proverbe, associant littéralement les femmes aux prêtres. L’équivalence s’induit du fait de la fréquentation quasi-exclusivement féminine de l’Église, le prêtre étant de fait « celui qui parle aux femmes ». Par le biais de la cloche, de la sonnaille, nous faisons précédemment un lien entre les caprins et les femmes au moment du deuil. Les sonnailles sont un élément civilisateur, elles humanisent le troupeau, le dotent d’un langage ; en l’entendant, au loin, l’homme averti saura s’il s’agit d’un troupeau important, voire pourra reconnaître l’identité du berger s’il s’agit de cloche d’un volume particulier (les sonnailles se mesurent en litre). Les sonnailles nomment le berger d’une certaine manière, peut-être plus encore que le troupeau. Elles sont un objet de fierté, d’admiration de la part des éleveurs qui les décorent de symboles gravés, de rosaces. N’a-t-on pas ici un avatar de la marquette, de l’écriture féminine ?

« Durant l’hiver, on aura - traditionnellement - « arrangé » les différentes parties : le collier (chambis) en bois de cytise (ambour) ou en bois d’acacia, coupé à la lune vieille à la montagne à la fin de l’estive la bande de cuir (curaou), les clavetto (les clés) en os ou en buis, les battants (battaou) découpés selon la taille dans l’os de la patte postérieure d’un âne, et la sonnaille elle-même qu’on a acheté - à prix d’or - dans les foires. ⁷⁸⁵»

Expression de l’hermaphrodisme de son propriétaire humain, la cloche-sonnaille comporte en son sein un battant taillé dans un os de mulet. Cette pièce maîtresse de l’instrument, celle qui lui permet d’émettre le son si caractéristique du troupeau, véritable langage de la colline, est issue du squelette d’un symbole éminemment masculin enserré dans une forme éminemment féminine. Nous avons aperçu, par la figure du berger, une autre expression de la marge qui nous renseigne encore davantage sur les notions autochtones définissant les rôles sociaux attribués aux sexes biologiques et fondant la bipartition du monde humain selon deux pôles de références opposés. Un prisme sexué s’en dégage, et sur celui-ci, berger et ermite peuvent être placés aux deux extrémités de la partie masculine du spectre. Définissant aussi bien l’extrême masculinité que l’ambiguïté sexuelle, ils sont

784 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, op. cit., p.29

785 Thomas K. Schippers, *Temps vécus, temps perçus*, op. cit., p. 157

des repères pour les jeunes hommes, ils bornent les limites que ceux-ci explorent durant leur jeunesse. Ces deux figures de la sauvagerie sont certainement les plus marquantes, les plus particulières, et nous avons vu dans les pages précédentes à quel point la société provençale a pu les investir de nombreuses significations. Celles-ci insistent sur l’ambiguïté sexuelle, la marginalité, la « barbarie » de ces hommes des bois qui parlent le langage de la colline plus souvent qu’ils ne pratiquent la langue des hommes. En dehors de ces deux figures extrêmes, il est d’autres personnages intermédiaires qui graduent le spectre des appartenances masculines.

3.2.1.3 Le bouscatié

Les hommes du bois comme les *bouscatiés* - bûcherons, les *rusquiers* - leveurs de lièges, les *carbouniés* – charbonniers font partie des figures intervallaires du spectre de la masculinité. Durant presque deux siècles, l’exploitation forestière aura été l’une des industries majeures du département dont les acteurs ont laissé une trace encore vive dans les mémoires locales ; ils se sont souvent fixés sur place et ont intégré les réseaux de parenté autochtones ; mais dès leur arrivée, ils étaient des figures de la société locale, en fréquentaient davantage le centre urbain que l’ermite ou le berger :

« Au niveau des personnes un jugement ambigu positif/négatif semble s'appliquer à l'égard des forestiers. Des personnages comme Jean le Noir (apparence négligée), habitué de Rocbaron, ou Le Sanglier (tempérament solitaire), habitué de La Roquebrussanne, n'ont pas éveillé que l'aversion. La personne grave et farouche a été crainte ou bien admirée. La personne sale a été ressentie comme un être repoussant pour les uns, ou comme une personnalité «vraie», sans artifice, pour les autres. Quelle que soit l'approche, toutes deux ont fait partie intégrante du café, de la place, du marché, de l'échiquier social du village. Plusieurs autres cas concrets rendent compte de ces attitudes contrastées.⁷⁸⁶»

Au milieu du XX^{ème} siècle, époque où remonte la mémoire des Varois qu’interroge Ada Acovitsioti-Hameau, les *bouscatiés* sont affublés de surnoms, donc d’une certaine manière intégrés par la communauté. Dans le cadre d’une localité comme la Garde-Freinet, les *rusquiers* – leveurs de liège - sont même, à certaines périodes, et notamment au XIX^{ème} siècle, majoritaires dans la population villageoise. Certains hameaux sont habités exclusivement par des gens de la profession⁷⁸⁷. Tous ne sont donc pas aussi sauvages et étrangers que ce que l’image populaire a pu retenir de ces hommes des bois.

Les racines d’une telle vision résident peut-être dans le fait que les industries forestières ont connu des fluctuations. À la fin du XIX^{ème} siècle, par exemple, leur recrutement est devenu presque

⁷⁸⁶ Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois », art. cit.

⁷⁸⁷ Edme Faussillon, « La vie dans le bourg de la Garde-Freinet, 1808-1841. », art. cit.

exclusivement allochtone. Le lieu de recrutement des nouveaux arrivants est lointain, plus encore que le pays des *Gavots* bergers et domestiques: ce sont des Italiens surtout, mais aussi des Espagnols, qui composent le gros des troupes de *rusquiés*, de *carbouniés* et de *bouscatiés*⁷⁸⁸. Dans le cas des hommes des bois, il semble qu'à l'inverse de celui des bergers, ce soit dans le Haut-Pays que le rapport des autochtones aux travailleurs de la forêt soit marqué par le signe de la distance, de l'étrangeté, de la bizarrerie, de la méfiance. Nous avons vu que dans des villages du Bas-Pays comme la Garde-Freinet, leur présence est très précocement massive. Dans les villages de la plaine aux pieds du massif des Maures, l'industrie forestière s'est rapidement répandue. Dans les deux configurations, l'investissement de ce rapport social par des à priori négatifs (ou pour le moins ambivalents) n'est certainement pas aussi ancien que celui qui régit les rapports des Provençaux aux ermites et aux bergers, qui lui pourrait être aussi ancien que l'histoire. Si l'on peut en dater la fin - dans la seconde partie du XX^{ème} siècle, avec l'accélération de la « fin des paysans⁷⁸⁹ » et la disparition du monde culturel qu'ils entretenaient - il est impossible d'en situer le début, qui coïncide sûrement avec celui des fondements de la civilisation agro-pastorale méditerranéenne.

Le cas des travailleurs de la forêt, en revanche, est bien plus aisé à historiciser, et nous pouvons dater l'émergence de cette vision plutôt négative qu'ont les villageois des forestiers, en suivre les évolutions puis la disparition. À la fin du XIX^{ème} siècle, l'industrialisation des métiers du bois a mis fin aux usages anciens de la forêt et le prolétariat rural, désormais exilé en ville, est remplacé par ces émigrants poussés hors de leurs pays par la surpopulation des campagnes. Cet éloignement de la provenance des travailleurs des bois a distendu le lien entre le monde des gens de la terre de celui des gens des bois. Mais les Italiens du nord qui venaient travailler le bois en Provence étaient eux aussi des paysans avant de partir⁷⁹⁰ et au milieu du XX^{ème} siècle, ils s'étaient insérés dans les réseaux de parenté locaux, avaient acquis des terres qu'ils cultivaient. Il serait donc plus juste de dire que c'est le monde paysan local qui s'est éloigné de celui de la forêt, remplacé par des paysans d'autres campagnes à la fois similaires et différentes, proches et lointaines.

788 Danielle Musset, « Charbonniers, le métier du diable ? », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2000, vol. 28, n° 1, p. 133-150.

789 Henri Mendras, *La fin des paysans: changement et innovations dans les sociétés rurales françaises*, Colin, 1970, 324 p.

790 Danielle Musset, « Charbonniers, le métier du diable ? », art. cit. : « Ces émigrés sont des paysans. Au village d'origine, ils possèdent terres et maisons et entendent les garder, ils sont insérés dans un réseau familial et social structuré. Leur arrivée en Haute-Provence va correspondre à un mode de vie tout autre : l'installation en forêt, une vie sociale réduite, un métier stigmatisé par la tradition locale. Si le métier de charbonnier est celui qu'on va faire en premier, le plus facilement accessible, c'est aussi «le dernier des métiers », celui qu'on essaiera d'abandonner dès que cela sera possible. »

L'image attachée aux travailleurs de la forêt a donc évolué au cours des deux derniers siècles. Quand les premiers Italiens sont arrivés, ils vivaient entre hommes ; la monosexualité de leur société des bois en faisait de véritables sauvages aux yeux des locaux. Vivant dans des campements rustiques au cœur de la forêt, ils pouvaient être aisément rattachés à des figures connues de la sauvagerie, du fait notamment de leur célibat présumé, de leur langage qui n'était pas le même que le patois local, de leurs pratiques : les Provençaux avaient dans les modèles de l'ermite ou du berger *gavot* un réservoir de significations dans lequel puiser pour les classer.

D'années en années, ils se sont peu à peu sociabilisés avec la société locale, ont fait venir leurs jeunes fils, qui parfois sont restés se marier en France, tissant les mailles de nouveaux réseaux de parenté par lesquels les Italiens sont sortis de la forêt. Parfois, durant des années, si elles ne sont pas dotées, les femmes venaient travailler aussi avec eux, et l'indistinction était alors poussée à son paroxysme : « c'est aussi par leurs manières de vivre, de travailler, de s'habiller, de manger que les *bouscatiés* suscitaient chez les villageois, un sentiment de répulsion. Indifférenciation des espaces selon les sexes et les classes d'âge, mais aussi indifférenciation du temps ». Le métier de charbonnier, par exemple, nécessite une surveillance permanente de la chambre de combustion de la charbonnière. Jour et nuit, les *carbouniés* devaient se relayer pour éviter son embrasement et la perte du fruit de leur travail. Ceci rappelle l'image ancienne des habitants pauvres de la forêt, ces « zonards » des campagnes, que l'attraction villageoise pousse à rester mais que l'impossibilité de s'intégrer économiquement et socialement maintient dans les espaces marginaux, qui sont ici forestiers. Les Italiens sont parmi les derniers avatars de ces vagabonds dont les pérégrinations ont marqué l'histoire de l'Ancien Régime :

« Autre type de réfugiés, les pauvres, mendiants, misérables, vagabonds qui ont l'habitude de s'établir, faute de mieux, sur les « communaux », à la lisière forestière des terroirs villageois; ils s'y installent avec leurs familles dans des cahutes de branchages, de terre, de paille⁷⁹¹»

La mobilité marque la temporalité de leur travail, comme les moissons rythmaient celui des *Gavots*. Mais leur présence, contrairement à ces derniers, se limite aux campagnes saisonnières et aux bois, aux marges de la ville. La durée d'une coupe ordonne celle de leur présence sur le territoire de la commune. Les habitats temporaires qu'ils dressent sont réinvestis à chaque retour sur place, retours qui peuvent s'espacer de plusieurs années, au rythme de la repousse des végétaux⁷⁹². Ce nomadisme est certainement ce qui a empêché la population locale d'intégrer ces émigrants

791 Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris, France Loisirs, 1995, vol.I: Espace et histoire, 367 p., p. 130

792 Ada Acovitsioti-Hameau nous donne quelques durées indicatives : une quinzaine d'années en moyenne pour les chênes, une dizaine pour les pins, trois à cinq ans pour les genévriers. « Hommes du bois, hommes de bois », art. cit.

durant les premières décennies de leur présence massive au tournant du siècle. Deux pics d'immigration italienne peuvent être par exemple relevés pour la Haute-Provence, en 1880-1890 puis en 1920-1930⁷⁹³.

En plus de la rudesse de leurs existences qui ne répondent pas aux exigences de confort qui sont jugés civilisés, la nature même des savoirs dont la maîtrise est nécessaire pour exercer leurs activités est chargée d'une symbolique qui les fait passer pour ésotériques, ou tout au moins mystérieux. Au sein des métiers des bois, celui de charbonnier est certainement celui qui a le plus stimulé l'imaginaire des Provençaux. Les énormes charbonnières nécessitent une observation attentive et constante : le vent qui s'y engouffrerait trop fort risquerait de tout embraser, alors que la combustion du charbon doit être la plus lente possible, continue. Le *carbounié* doit réussir à entretenir un feu régulier et constant, éviter les variations de températures :

« Sa compétence est surtout de comprendre et maîtriser la circulation d'un feu invisible qui court à l'intérieur de la meule et qu'il attise ou atténue en fonction de l'observation permanente des mille indices qui révèlent le déroulement de la combustion (couleur de la fumée, odeur, apparence de la «peau », forme de la charbonnière).⁷⁹⁴»

Il doit, lui aussi, maîtriser les éléments, savoir interpréter leur langage, pour ne pas se laisser surprendre par des variations trop subites. Ainsi que le remarquent Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, à travers la figure du *carbounié*, « c'est bien l'image de « la bête » qui s'impose dans les propos des villageois comme, au reste, dans la littérature : le personnage du charbonnier dans Maurin des Maures de Jean Aicard est surnommé « La Besti ». ⁷⁹⁵»

L'extinction de l'industrie forestière varoise a marqué la fin de la parenthèse qui avait conféré aux hommes des bois des statuts si marqués par la négativité et l'inversion, puisqu'ils ont disparu avec elle, mais cette disparition n'a pas réactivé les usages anciens de la forêt et de ses ressources. La société rurale s'est définitivement « éloignée » de la forêt, désinvestie de toute puissance productive, mais aussi de toute la portée symbolique que le monde ancien lui accordait. Sa patrimonialisation en a fait un objet touristique dénué de toute profondeur signifiante, la forêt est devenue un espace extérieur plus encore que marginal, et aujourd'hui elle est moins humaine qu'elle ne l'a jamais été auparavant : elle n'occupe plus de place dans les esprits tout entiers tournés vers la ville et ses nouvelles formes de sauvagerie.

En évoquant les *bouscatiés* et autres travailleurs de la forêt, nous avons passé en revue une

793 Danielle Musset, « Charbonniers, le métier du diable ? », art. cit.

794 Ibid.

795 C. Bromberger et al., « Les paysans varois et leurs collines », partie 1, art. cit.

image intéressante de la sauvagerie, de laquelle nous pouvons discerner nettement les modalités d'apparition et de disparition. Cet exemple montre que comme la coutume, le système de représentation n'est pas immuable. Sa force explicative peut s'accommoder de nouveaux termes qu'il investit de sens en puisant dans une réserve sémantique déjà établie. Par l'espace qu'ils occupent, par leurs habitations et les travaux qu'ils réalisent, les travailleurs de la forêt ont pu devenir des récepteurs idéaux pour des représentations qui leurs préexistaient. Toutes ces figures d'habitants de la forêt nous ont permis de constater que l'espace sylvestre était le lieu d'expression de plusieurs champs sémantiques, au premier rang desquels la confusion des mœurs présidait : nous pourrions dire, dans une sentence aux allures d'oxymore, que ce chamboulement ordonne les représentations liées à la colline et ses habitants.

Nous commençons à apercevoir plus nettement les contours de cette figure ambiguë : le sauvage, c'est non seulement celui qui vit dans l'espace naturel, mais surtout celui qui vit en marge de la civilisation, de la société humaine et des règles qu'elle s'est fixée pour vivre en communauté. Vivre dans la forêt, c'est non seulement renoncer à la matérialité de l'existence civilisée, mais c'est aussi s'extraire des lois et des mœurs, liberté qui se paye au prix de l'exclusion réciproque de la société humaine. À la différence de l'ermite et du berger en revanche, nous avons pu voir que par le mariage, par l'achat de terres et leur culture, les forestiers s'intégraient finalement à la société locale.

3.2.1.4 Le bandit

*Marrit enfan, bouen homme*⁷⁹⁶

Méchante enfant, bon homme

« La forêt était aussi un monde à l'envers, un paradis pour les bandits, les brigands, les hors-la-loi. La célèbre forêt de Bondy, près de Paris, où le marquis de Sade situe les aventures de sa Justine, n'a été déboisée largement que sous le Second Empire⁷⁹⁷ ».

Il est une figure d'habitants de la forêt que nous n'avons pas encore évoqué mais qui pourtant peuple les récits populaires comme les colonnes des journaux : c'est celle du bandit, du criminel, qui pourrait apparaître comme un paroxysme de l'émancipation des règles collectives mais dont les rapports avec la société sont moins univoques qu'il n'y paraît. A la fin du XIX^{ème} siècle, dans l'esprit des voyageurs, touristes bourgeois ou aristocrates qui se délectent annuellement de « l'hiver dans le midi »⁷⁹⁸, la civilisation semble absente des portes de Hyères jusqu'à celles de

796 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, op. cit., p.34

797 Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris, France Loisirs, 1995, vol.I: Espace et histoire, 367 p., p. 128

798 Marc Boyer, *L'invention de la Côte d'Azur: l'hiver dans le Midi*, Éditions de l'Aube, 2001, 392 p.

Nice. En effet, le chemin de fer reliant Hyères à Draguignan (et par là Nice, via Grasse) ne fut inauguré qu'en 1906, après des années de militantisme fervent en faveur de sa construction⁷⁹⁹ ; et pendant bien des années encore, emprunter en diligence la route reliant Toulon à Nice fût perçu comme une aventure, tant les bandits y étaient nombreux et les attaques fréquentes.

Jean Aicard reprend à son compte ce cliché d'une partie de la Provence restée sauvage, dont les habitants sont parfois dépeints sous les traits de véritables barbares Maures ou d'autres fois comme de benêts paysans aux techniques archaïques. Il en creuse même les paradoxes pour dresser le portrait d'un Maurin certes sauvage mais aussi philosophe, à la façon dont un orientaliste quelque peu paternaliste attribuerait aux indigènes une simplicité d'esprit due à leur manque d'éducation mais aussi une sagesse naïve dont lui même serait dépossédé de par sa formation intellectuelle. À travers Maurin des Maures, c'est en somme le « bon sauvage » que nous décrit Jean Aicard, les références rousseauistes parsèment d'ailleurs l'ouvrage. Mais l'œuvre procède plus de la littérature régionaliste que d'une description misérabiliste et quelque peu moqueuse⁸⁰⁰. Moins caricatural que le Tartarin d'Alphonse Daudet, Maurin est à la fois un bandit et un héros, à la manière du brigand de Cavanac étudié par Daniel Fabre et Dominique Blanc⁸⁰¹. On le surnomme le « Roi des Maures » : braconnier invétéré, c'est sa connaissance des montagnes et forêts environnantes, le récit de ses exploits de chasse ou de défis face aux gendarmes et son sens de l'honneur, qui en font un personnage respecté de tous même lorsqu'il brave la force publique. Comme Maurin, qui en est une figure idéale-typique, les bandits sont des personnages assez récurrents dans la culture provençale, comme ils le sont d'ailleurs dans l'ensemble des cultures méditerranéennes. Le bandit « social »⁸⁰², le bandit d'honneur, véritable robin des bois – ou plutôt, ici, de la colline - est un concentré des valeurs méditerranéennes, dont journaux, romanciers, et même autochtones se délectent. La fréquence d'apparition de telles figure est élevée : si nous étudions la section faits-divers d'un

799 Yves Rinaudo, « Villes intermédiaires et modernité : l'exemple de Draguignan (Var) », *Cahiers de la Méditerranée*, 1995, vol. 50, n° 1, p. 125-134.

800 Frédéric Mistral, avec qui il entretient une correspondance, félicitera d'ailleurs Jean Aicard pour son œuvre, unanimement appréciée par le *Félibrige* malgré le choix de l'écrivain de n'écrire qu'en français. On trouve une analyse de la correspondance des deux auteurs dans la communication de Bernadette Zunino, *félibre*, faite à La-Valette-du-Var le 28 Juin 2008 et consultable en ligne à l'adresse suivante : <<http://www.amisdejeanaicard.free.fr/wp-content/uploads/Mistral-et-Aicard.pdf>>

801 Dominique Blanc, Daniel Fabre et Antoine Calvet, *Le Brigand de Cavanac: le fait divers, le roman, l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1982, 198 p.

802 Sur le sujet du banditisme « social » on pourra voir Eric Hobsbawm, *Bandits*, Hachette UK, 2010, 281 p.. Pour des exemples méditerranéens, on se référera par exemple à Fernand Braudel, « Misère et banditisme au XVI^{ème} siècle », *Annales*, 1947, vol. 2, n° 2, p. 129-142 ; Bernard Vincent, « Les bandits morisques en Andalousie au XVI^{ème} siècle », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 1974, vol. 21, n° 3, p. 389-400.

journal comme *Le Petit Marseillais*, nous notons en un seul jour plusieurs mentions de comportements pénalement répréhensibles qui siéaient tout à fait dans le cadre de la figure de tels bandits. Ainsi, le 28 janvier 1902, le quotidien rapporte que le tribunal correctionnel de Draguignan a statué sur les affaires suivantes :

- Outrages à la gendarmerie, 25 francs d'amende avec sursis
- Ivresse publique, 25 francs d'amende avec sursis
- Vagabondage, 3^{ème} récidive, 10 jours de prison
- Vagabondage, 9^{ème} citation correctionnelle, 8 jours de prison ;

La dernière condamnation de la journée est celle d'un dénommé Lejeune, dont l'habileté oratoire est soulignée par le journaliste, pour de multiples délits liés au vagabondage, à la mendicité, à l'escroquerie. Celui-ci est condamné à un an et un jour d'emprisonnement. Il peut sembler étrange que le journaliste prenne la peine de souligner les talents de bonimenteurs d'un vagabond, mais la figure de l'anarchiste, du marginal, est en vogue à cette époque ; quarante ans plus tard, durant la Seconde Guerre mondiale, le « bagout », le charisme, est toujours l'un des critères par lesquels la jeunesse se choisit ses chefs, ses représentants :

« Mais l'unité est surtout réalisée autour de la personnalité du chef, Bertolino, admiré par les jeunes et qui sait imposer son autorité. Avec son grand chapeau, sa besace, toujours en déplacement, Jean le charbonnier a tout de Maurin des Maures. On lui obéit sans discuter, ce qui est un résultat assez remarquable, compte tenu des individualités affirmées qu'il y a, de la pénurie qui règne et du nombre de maquisards. (...) Il avait un bagout, une élocution, il était persuasif, il savait toucher, convaincre, il charmait, mais il avait des tendances anarchisantes, il voulait avant tout la bagarre⁸⁰³ ».

La jeunesse n'est pas la seule à se montrer sensible aux charmes de son chef, ni à ceux de la cause des maquisards, qui est jugée juste malgré son illégalité :

« La survie n'est possible que grâce au réseau de solidarité dense que la présence du maquis a permis de développer et qui couvre, non seulement les localités du Golfe, mais aussi celles des Maures (Les Mayons, La Garde-Freinet et Collobrières) et de la plaine (Le Cannet-des-Maures, Le Luc, Gonfaron, Pignans, Carnoules). On imagine mal aujourd'hui l'ampleur des complicités mobilisées pour assurer le ravitaillement des maquisards, leur permettre de se déplacer, les renseigner, les soigner ».

803 Jean-Marie Guillon, « Les Maures, aux origines des maquis de Provence », *Freinet - Pays des Maures*, 2018, vol. 14, p. 95-125.

Jean-Marie Guillon, historien spécialiste de la résistance, pointe les racines culturelles autochtones du mouvement de désobéissance aux envahisseurs Allemands qui s'affirme durant la Seconde Guerre mondiale dans le département du Var⁸⁰⁴. L'esprit quelque peu anarchisant, volontairement libertaire, des paysans méridionaux, se prête volontiers à la vogue nihiliste qui traverse l'Europe à la fin du XIX^{ème} siècle. Celle-ci progresse rapidement et se diffuse dans l'ensemble de la société provençale du fait de sa perméabilité aux idées nouvelles et de l'enthousiasme égalitaire et démocratique qui la secoue, à travers les structures de sociabilité que sont les cercles et les chambrées.

Au début du XX^{ème} siècle, à Pégomas, près de Grasse, un nombre important de larcins, d'agressions, semble se répandre comme une épidémie sur le village. La localité est quelque peu mise de côté par les transformations économiques importantes que l'industrie du parfum de Grasse a entraîné dans tout son arrière-pays - notamment du bouleversement agricole qui a transformé les terres en jardins horticoles dont la vente rapporte davantage. Dans la presse locale, l'image des bandits d'honneur est immédiatement convoquée pour commenter les « affaires » de Pégomas :

« Le Calabrais, aussi appelé le « satyre de l'Esterel », tour à tour décrit comme un avatar des barbets ou un dépravé local, naît sans doute sous la plume de Jean Galmot dans Le Petit Niçois, entre septembre 1903 et la fin de l'année 1904. L'écrivain le décrit comme un homme des bois, au patois italianisant, fusil en bandoulière et foulard et cou, qui aurait commis un meurtre en 1885 avant de disparaître dans les forêts. Sa capacité à vivre de rapines, à se terrer dans les bois pour échapper à la maréchaussée, en fait un bon client pour cette presse gourmande en faits divers⁸⁰⁵».

Il existe par ailleurs une polysémie fort intéressante liée au bois et à ses travailleurs que mentionne le *Trésor du Félibrige*. Nous avons vu que les *bouscatiés* étaient les bûcherons, mais le substantif provençal *bousca* porte en germe une autre signification ; il peut en effet signifier recherché, attrapé, aussi bien que fuir dans les bois. Assignés aux bois par leur métier, à la criminalité par leur condition d'étrangers et de pauvres, les émigrants italiens étaient semble-t-il prédestinés à incarner cette marginalité supplémentaire. Dans le roman *La chèvre d'or* de Paul Arène, ce sont des Piémontais qui sont utilisés par Galfor pour faire ses mauvais coups. Ils sont présentés comme des « braconniers, tous un peu faiseurs de poudre⁸⁰⁶». Voilà un exemple qui fait le

804 Jean-Marie Guillon, « La résistance provençale : un processus méridional ? », *Annales du Midi*, 1992, vol. 104, n° 199, p. 377-389.

805 Arnaud Pautet, « « Les affaires » de Pégomas : impossible confinement de la violence au village et fabrication d'une affaire à la Belle Époque », *Cahiers de la Méditerranée*, 2019, n° 98, p. 213-230.

806 Paul Arène, *La chèvre d'or*, op. cit., p. 226

lien entre plusieurs des figures évoquées précédemment et ordonne dans un même complexe symbolique chasse, braconnage, forêt, banditisme et migrations. Misère et banditisme ont toujours été liés⁸⁰⁷, cette région méditerranéenne n'échappe pas au constat, et les nombreux espaces boisés sont les refuges des bandits. La particularité de cette partie de la Provence qu'est le Var est d'être parmi les départements les plus boisées de France :

« Le Var est certainement une des régions de France où l'on trouve le plus de terrains libres, non cultivés mais accessibles, avec toutes les grâces et toutes les beautés que laisse aux paysages la sauvagerie. Nos bois des Maures sont plus sauvages encore qu'on ne saurait l'imaginer. Seuls, les maquis de Corse peuvent en donner l'idée. Dans nos Maures, on rencontre certaines étendues de brousse que les habitants appellent le « gros bois », et où la marche est littéralement impossible⁸⁰⁸ »

Chaque fait-divers donne lieu à une tentation d'interpréter celui-ci comme étant dû à un nouvel avatar de ces bandits légendaires. La curiosité journalistique est parfois même morbide car les exactions sont souvent des crimes bien plus sordides qu'honorables. Ils ont bien plus rarement vocation à la redistribution et à la justice qu'à l'égoïste profit de celui qui les commets ; ils sont moins souvent l'expression d'une grandeur d'âme que des plus viles pulsions que peut connaître l'Homme. La forêt, le bois, la colline, lieux de toutes les transgressions, sont souvent le théâtre des pires exactions et la presse aussi bien régionale que nationale en fait ses choux gras : l'affaire du meurtre du garde Henry à Ampus avait eu un grand écho dans la sphère journalistique nationale. Celle des bandits de Pégomas avait déchaîné les passions dans les colonnes de tous les quotidiens de France. Une autre série de faits-divers bien plus sordide - et dénuée de toute possibilité d'interprétation romantique - a néanmoins tenu en haleine les journalistes et leurs lecteurs durant des semaines : c'est celle de Joseph Sasia, l'Italien tueur de bergers. Au début du mois de Décembre de l'année 1934, à Vidauban, est attrapé Joseph Sasia, accusé d'au moins quatre meurtres⁸⁰⁹, à Ampus, Taradeau, Flayosc, et possiblement Vidauban.

« Interrogé, il déclara se nommer Joseph Sasias, né le 26 mai 1886, à Rosana (Italie). Son beau-frère tient un café à Draguignan. C'est un dégénéré au faciès bestial, qui vivait depuis des mois dans la brousse et s'abritait dans une espèce de hutte construite par lui-même dans les

807 Fernand Braudel, « Misère et banditisme au XVIe siècle », art. cit.

808 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit., p. 417

809 *Excelsior : journal illustré quotidien : informations, littérature, sciences, arts, sports, théâtre, élégances*, 08/12/1934. Les références des titres de presse ne sont indiquées ici qu'à titre illustratif. Nos lecteurs peuvent s'essayer à l'expérience que nous avons menée et s'apercevront qu'en consultant n'importe quel titre quotidien de la période, ils trouveront des mentions de « l'affaire Joseph Sasia ».

bois. Noir, hirsute, dépenaillé, il porte des vêtements de velours usagé que la glaise a jaunis. ⁸¹⁰»

Durant son interrogatoire, Joseph Sasia est revenu sur les raisons de ses gestes. Une première fois, il a été condamné à une amende de cent francs pour délit de chasse sur la commune d'Ampus. Ne pouvant pas payer cette amende, « craignant d'être incarcéré par contrainte de corps, il se promenait dans les environs d'Ampus lorsqu'il rencontra un garde qui lui dit : « défense de chasser ici » et lui aurait dit cette parole « il y a du plus gros gibier » lui montrant Rouvier d'un geste ». C'est donc le besoin qui l'a poussé à tuer une première fois. Déjà marginal, Joseph Sasia est condamné pour braconnage mais continue à chasser, et défie l'autorité que représente le garde qu'il provoque. Ayant assassiné le berger Rouvier dans sa cabane, il lui subtilise cent francs ainsi que sa montre, objet qui permettra de prouver sa culpabilité puisqu'il sera retrouvé chez l'assassin lors de la perquisition de son domicile. Les crimes suivants sont des histoires moins reluisantes encore mais plus insignifiantes. Après s'être fait rabrouer par un conducteur d'autocar alors qu'il marchait en plein milieu de la route, Joseph Sasia lui dit de descendre se battre, et lui tire dessus sitôt l'autre sorti de son véhicule, par exemple. Le récit de la perquisition de son domicile est en revanche plus intéressant, en ce qu'il est parlant sur les représentations que l'auteur de l'article attache au banditisme et à la sauvagerie :

« En possession de ces aveux, consentis jeudi après midi, vers 15 heures, le commandant de gendarmerie décida de procéder, sans attendre, à une perquisition à la mesure de Nauradons. Dissimulée au milieu des broussailles comme un terrier préhistorique, la cabane, recouverte en tuiles rouges et faite de pierres et moellons maladroitement entassés, présentait le fouillis d'un chiffonnier de la zone. »

Bestialisé, ensauvagé, le tueur est présenté comme un véritable animal puant, musqué, sa maison est un décrite comme un « terrier préhistorique ». Il est non seulement en dehors de la société, mais aussi en dehors de l'humanité. La métaphore bestiale se filait déjà avant la perquisition : « dans le bureaux de la gendarmerie, telle une bête traquée, Joseph Sasia faisait front aux questions qui le harcelaient ». Nous voyons ici à travers cet exemple des faits qui évoquent une véritable criminalité plus que du banditisme honorable. L'exercice est assez déroutant mais il s'agit, pour l'analyse, de se débarrasser de la vision romantique que nous pourrions avoir des bandits à travers l'évocation de cette figure d'un marginal meurtrier qui ne tue ni par honneur ni par sens de la justice. Les bois ne sont pas vraiment le lieu d'actions épiques, véritables épopées de héros transis par un idéal libertaire, mais plutôt de transgressions sanglantes dont les auteurs confinent

810 *Le Matin*, 07/12/1934

aux comportements pathologiques. Ce genre de crimes sont visiblement fréquents : deux ans plus tard, entre les deux lieux où Joseph Sasia avait tué à Ampus, le berger Garnier disparaît. « « Un peu bohème », l'un de ses amis bûcherons dit de lui qu'il n'était « pas très causant », il était aussi très avare. Si avare qu'il aurait coupé un sou en quatre. Mais des fois, il venait au cabaret, faisait la partie de carte et buvait bien... ⁸¹¹» Son vélo est la seule chose que l'on a retrouvé du berger. Quarante ans plus tôt, à Vidauban, le quotidien *Le progrès* rapporte le meurtre sauvage d'une fillette de 14 ans du hameau des Blais, violée, tuée puis découpée. Elle a été retrouvée dans une bergerie aux confins du territoire, dans la plaine à la limite des terres du village voisin du Cannel ⁸¹². Encore soixante ans auparavant, en 1825 sur la commune disparue de Meynarguette, dans l'ouest du département, un conflit concernant le passage d'ouvriers maçons sur le territoire d'un cultivateur en pleine forêt a failli se solder par un meurtre :

« Ce dernier s'était opposé au passage des poutres lorsque Xavier Marchand l'en avait prévenu, proposant même de le dédommager dans l'éventualité d'une détérioration du chemin. Michel Pivot aurait prétendu que si les poutres venaient à traverser sa propriété, elles lui appartiendraient de fait. Malgré ces menaces, Xavier Marchand décide de charrier ses matériaux, le garde-champêtre de Meynarguette lui ayant affirmé que le chemin était communal. »

Tous ces faits ont pour cadre commun les endroits les plus reculés des territoires communaux. À l'abri des regards, souvent en plein bois, les pires atrocités peuvent se passer. Lorsque la société n'exerce pas son droit de contrôle, c'est la transgression qui prévaut, quand ce n'est pas l'inversion qui règne. Comme en pleine nuit au sein du village le charivari chamboule et désordonne, l'espace sauvage est insoumis, de jour comme de nuit, aux règles des hommes. C'est pourquoi la société provençale codifie autant sa fréquentation, joue de modèles et d'anti-modèles pour prescrire aux hommes les bonnes manières de parcourir l'espace sylvestre, manières qui ont surtout pour but de leur permettre d'en revenir. Toutes ces figures masculines pour le moins ambivalentes, sinon négatives, montrent les risques qu'encourent les jeunes hommes en se frottant à la folie, à la mort, au sauvage : la possibilité d'être « contaminé » par le *ferun*, d'être happé par la forêt et de devenir à son tour l'un de ses habitants, l'un de ces sauvages. Nous avons vu que les représentations attachées à ces anti-modèles pouvaient évoluer, intégrer de nouvelles figures ou en repousser dans l'espace humain, à quel point la coutume pouvait s'accommoder à l'histoire, avec le cas des forestiers par exemple.

⁸¹¹ *Le Radical de Marseille*, 25/10/1936

⁸¹² *Le Progrès*, 12/05/1894

3.2.1.5 **Le soldat**

Si tous les jeunes hommes sont habituellement chasseurs, la Première Guerre mondiale a fait de chacun d'eux des tueurs en puissance. Durant quatre ans, les conditions de vie abominables du front ont marqué à jamais ceux qui sont revenus. La guerre possédait en germe des ressources symboliques qui pouvaient l'intégrer négativement au développement psychologique de ces presque-adultes. Elle a imposé aux jeunes hommes une expression de leur pulsion de Thanatos : « car, précisément le jeune homme, à l'orée de son existence adulte, doit dépasser cette attirance pour la mort, ce goût immodéré pour le risque dans ce qu'il a de gratuit, afin de devenir un véritable sujet social⁸¹³». Le cadre dans lequel elle s'exprimait habituellement, la chasse, était alors remplacé par un autre où les jeunes hommes ont dû tirer sur un type de proies qui, malgré ce que la propagande disait des Allemands, leur paraissaient bien trop semblables :

« Les chasseurs s'interdirent de se servir à nouveau de leurs fusils de chasse, peut-être par ce qu'ils se reprochaient d'avoir trop longtemps tiré sur du gibier humain. Pire encore, on vit des hommes aller à confesse et à la messe quelque temps, avant que ne les reprennent leurs certitudes d'esprits forts.⁸¹⁴»

Ainsi, si la vie de soldats pourrait paraître antinomique de la figure du sauvage, l'exploration des contenus que la société provençale range dans cette catégorie nous accorde déjà le droit de douter de cette affirmation : culture de mort, éloignement de la société humaine, monosexualité des régiments, indistinction des temporalités, promiscuité et abolition des règles d'hygiène, sont des attributs que l'on a déjà retrouvé chez les figures exemplaires de la sauvagerie. C'est peut-être grâce à cette préparation, cette possibilité de comprendre les événements selon une grille d'interprétation qui leur était familière, que les jeunes soldats qui ont eu la chance de revenir ont pu continuer à vivre, faire preuve de résilience, et devenir à leur tour des hommes. Au quotidien, les jeunes hommes racontent les combats presque comme l'on raconte l'expédition cynégétique :

« Nou sommes toujours en tranchée, au sson du cannon je vois la lettre il y un ataque ver notre gauche la taque a reussi mes nou on a été bonbarder pendant 8 eureux il y pas u de blessé non plus de mort nou devon être relever demain soir ⁸¹⁵».

Chaque jour, il est nécessaire de rassurer les proches, d'euphémiser le danger, de la même manière que les garçons ont l'habitude de rassurer leur mère inquiète des éventuels débordements

813 Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance*, op. cit., p. 288

814 Henri Michel, *Une enfance Provençale*, op. cit., p. 298

815 Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916, III.XV

de leurs aventures. L'ami d'Émile Chaix, Domenge, l'a prévenu après être venu en permission que ses parents s'inquiétaient pour le destin de leur fils. Émile leur écrit donc afin de leur lever l'angoisse :

« Domenge ma dit que vou nou faite de mauvai sang. Se net pas la peine de se faire de chagrin. Pour le moment nou monton rien que necessaire et notre secteur plutot calme. Cher ou on aver fait la tac met je crois le moment nou somme an reserve ne vou faite pa de mauvais sang que je ne sui pas trop an danger ⁸¹⁶»

Tout comme le jeune Marcel Pagnol faisait mine de ne pas être effrayé face au grosibou, Émile essaie de ne rien laisser transparaître dans sa correspondance, de garder la tête haute. La lettre suivante est visiblement rédigée par l'un de ses amis de régiment en son nom :

« Nous sommes toujours assez bien, nous n'avons pas à nous plaindre jusqu'à présent de notre vie de pitous, nous ne faisons toujours pas grand-chose. On nous laisse assez tranquilles, puis nous sommes toujours habillés en artilleurs, cela fait qu'il nous semble pas encore d'être dans la ligne. On ne parle pas de nous faire partir. Enfin si un jour il faut aller au front on fera comme les autres. Je ne me décourage pas pour cela. Je le prends comme ça vient, car c'est ce qu'on a de mieux à faire, ça ne vous avancerait pas plus si on voulait se faire du mauvais. Faites donc comme moi, courage tant que vous pouvez, puis on verra bien à l'avenir. ⁸¹⁷»

Évidemment, la placidité de façade qu'il affiche craquelle parfois, laissant apercevoir ses craintes. « Oh ! qu'il me tarde que cette triste existence du front finisse qu'on puisse rentrés dans cette bonne vie civile et vaquer aux travaux des champs comme auparavant. Aurais-je le plaisir de voir ce jour⁸¹⁸ ? » fait-il écrire à son ami deux ans plus tard. Pour ne pas céder à la panique, ni tomber dans une forme de sauvagerie qui confinerait à la folie, les jeunes soldats mettent en place des stratégies d'échappement à l'enrégimentement. Ils reconstituent alors autant que possible les solidarités locales qui précédaient la survenue de l'évènement dans leur existence, retrouvant la fraternité virile, la camaraderie qui est le mode d'expression traditionnel de la sociabilité masculine. En plus de l'écriture aux parents ou à la fiancée, on s'écrit entre amis, prend des nouvelles les uns des autres :

816 Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914, III.XVI

817 Chaix/Lions, D1.1/L23-24, 09/03/1915, III.XVII

818 Chaix/Lions, D1.1/L28-29, 31/01/1917, III.XVIII

« Il y a lonp tem que je nes plurien recu de Emile je ne ses pas sit il es malade ou quoi. Je ver lui écrire de nouveau voir sil sont remonter en ligne ou quoi tou mes parent von bien. Je vous quite en vous serent la main fortement sur le papier des compliment a tous et a Émile »⁸¹⁹.

Ce type de courriers montre qu'écrire n'était pas qu'une obligation morale vis-à-vis des parents, mais qu'il est également pour les conscrits un moyen d'échapper à l'horrible répétition des jours qui passent, où seuls s'alternent autrement travail acharné, combats périlleux, et mortel ennui de l'attente :

Le 23 Avril 1916

Cher Cousin

Il y a quelques temps que j'ai reçu ta lettre tu m'excusera si j'ai un peu tarder a te repondre. Tu sais que dans notre métier on ai toujours Embêter. Et puis il y a une dizaine de jours que nous marchons sur les routes pour nous rendre encore près de Verdun et toujours avec la pluie. Je pense que tu aura assister aux dernières attaques qui se c'est fait labas nous autres nous allons nous mettre en position dans deux jours fait toujours bon courage et tache moyen de te maintenir en bonne santé je ne puis pas te dire l'endroit où nous allons en position par ce que nous le savons pas jusque que nous y sommes

Enffin je pense que cette triste vie finira dans peu de temps.

Donnez moi toujours de tes nouvelles

ton cousin qui t'embrasse

Léon Chaix⁸²⁰»

La description d'un quotidien plus familier permet de rassurer les parents, auxquels on prend soin de signifier que l'on est bien entouré. C'est ce que fait Émile en mentionnant un autre Ampusien, M. Gros, avec lequel il est en régiment.

« ne nous nous quitons pas nou prenons la Garde anssanble et le travail pareil nou voila le vendredi sain 6 jour avant Pâques qui faut les passer separer de notre famille sont terrible davoit une pareille vie.⁸²¹ »

S'il se plaint, ce n'est pas du danger, mais de la rupture qu'induit la mobilisation dans le déroulement habituel de l'année, le bouleversement de temporalité. Chaque année, il regrette son éloignement pour les fêtes de Pâques. C'est de son absence auprès des siens dont il s'inquiète, et

819 Chaix/Lions, D1.2/L10, III.XIX

820 Chaix/Lions, D1.2/31-32, 23/04/1916, III.XX

821 Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916, III.XXI

non du risque qu'il encourt face aux canons allemands. En retour, ceux-ci lui répondent sur le même registre et lui envoient de quoi faire des ribotes avec ses camarades de régiment :

« Tu nous dit que vous êtes pas trop bien pour la nourriture. Si vous ne trouver pas de quoi à manger à Privas, tu à qu'a nous le dire je t'enverrez un colis de ce que tu désirera à manger, que vous mangerez de moitiers comme deux frères avec Mr Gros

Enssuite quand tu à besoin d'argent il faut nous le dire, nous croyont que tu te j'aine de nous demander d'argent comme nous t'avons toujour dit que pour manger et pour boire de ne pas te jainer

(...)

Tu recevra la lettre avec un mandat de 20 frs que vous irrez boire un coup oû deux à notre santé avec Mr Gros ⁸²²»

La guerre, l'abus de violence, de sang, de meurtre : même le plus sauvage des modèles ne peut se comparer avec les horreur du conflit tel qu'il se déclare durant la Première Guerre mondiale. Les jeunes hommes ont clairement intégré le dépassement des limites qui était en jeu, et comme nous l'avons vu, mettent en place toutes sortes de stratégies pour redonner un rythme un tant soit peu normal à leurs existences, pour réintégrer à leur quotidien les rituels qui le ponctuent habituellement, que ce soit par les mots ou par les gestes. Les jeunes garçons ont été, à l'occasion du conflit, mis en présence de la sauvagerie, et leur réflexe a été d'y résister, afin de pouvoir revenir.

À côté de modèles dont les ramifications sémantiques se sont constituées et consolidées depuis des centaines d'années, une génération peut avoir à intégrer de nouveaux éléments à son système symbolique. Celui-ci fonctionne dans ce cas comme un langage : il nomme, trie, ordonne selon une logique prédéfinie. Au XX^{ème} siècle, la lente respiration qui rythmait la digestion de l'évènement par la coutume s'est soudainement emballée. Pour une génération de jeunes Provençaux, en 1914, la guerre « totale » est survenue. Ce n'était pas la première guerre, ni la dernière, mais l'intensité de sa violence et le nombre de jeunes hommes qu'elle a fait disparaître au seuil de leur vie d'adultes en a fait un conflit inédit et jusqu'ici unique. L'irruption brutale de l'histoire dans les communautés villageoises en a changé le visage à jamais, même si ses effets ont parfois mis des décennies à montrer leur véritable nature. Cette organisation de l'homicide, cette débauche de poudre, cet éloignement des maisons et des villages qu'ont connu toute une génération de jeunes hommes a été le signe d'une transgression forcée des frontières qui les a peut-être explicitées, rendues visibles aux yeux de tous plus qu'abolies.

822 Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915, III.XXII

3.2.2 Passer la forêt

« Les terres de Saint-Michel, à la Révolution, s'étaient vendues au détail pour quelques assignats, et l'abbaye à l'abandon, dépouillée de ses biens, inhabitée et solitaire, restait veuve, là-haut, au milieu d'un désert ouverte aux quatre vents et aux bêtes sauvages. Certains contrebandiers, parfois, y faisaient de la poudre. Les bergers, lorsqu'il pleuvait, y logeaient leurs brebis dans l'église. Les joueurs des pays voisins: le Pante de Graveson, le Cape de Maillane, le Gelé de Barbentane, le Dangereux de Château-Renard, pour se garer des gendarmes, y venaient en cachette, l'hiver, à minuit, tailler la vendôme, et là, à la clarté de quelques chandelles pâles, pendant que l'or roulait au mouvement des cartes, les jurons, les blasphèmes, retentissaient sous les voûtes, à la place des psaumes qu'on y entendait jadis. Puis, la partie achevée, les bambocheurs buvaient, mangeaient et ribotaient, faisant bombance jusqu'à l'aube. ⁸²³»

Cette citation de Frédéric Mistral exprime presque point par point ce que nous explorons maintenant depuis plusieurs dizaines de pages. L'espace sauvage, le « désert » - c'est ainsi qu'on nomme les plateaux incultes et inhabités en Provence - est lieu de toutes les transgressions. Les bêtes sauvages, les contrebandiers, les bergers et leurs troupeaux les jours de pluie, les joueurs et les buveurs de la nuit, sont les nouveaux occupants de l'abbaye laissée à l'abandon. Pourrait-on trouver de meilleurs exemples d'inversions systématiques que celles-ci, concentrées en un seul lieu ? Les bandits sont souvent en bande, mais toujours au ban de la société : s'ils ne sont pas toujours solitaires, ils sont en revanche des exclus, des étrangers, des marginaux. Ils ne sont pas intégrés car ils n'ont pas intériorisé les limites que la société impose à ses membres, ils s'en sont même écartés et affranchis. D'ailleurs, comme nous l'avons vu pour les braconniers-truands, s'ils vivent parfois en concubinage, ils sont rarement mariés. On dit souvent d'un braconnier invétéré, pour justifier de son célibat, qu'il est « marié à la colline »⁸²⁴. S'il a des enfants comme Maurin, ce sont les fruits d'unions temporaires, enfants *naturels*. Toutes ces caractéristiques servent alternativement de pôle d'attraction et de repoussoir pour les jeunes hommes qui se confrontent progressivement à la forêt et au monde sauvage. Les aînés qui encadrent le passage des cadets réprouvent ces modèles, les règles au sein du cercle l'énoncent sans ambiguïté ; toutefois, comme pour l'ensemble de l'éducation qu'ils confèrent collectivement aux jeunes hommes, cette répulsion n'est que de façade, les jeunes sont presque encouragés à transgresser ces limites. Ils doivent s'ensauvager durant une période définie, celle de la jeunesse, pour apprendre à maîtriser ce que les Provençaux considèrent comme étant la nature masculine. Cette sortie dans la forêt ne doit être que temporaire, et les

823 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 51-52

824 C. Bromberger et A.-H. Dufour, « Pourquoi braconner ? », art cit.

garçons doivent en revenir pour devenir des hommes. Ce retour dans le monde civilisé se fait par l'intervention d'une ultime épreuve, la confrontation au monde féminin : cette période d'indistinction, de marge, d'entre-deux que constitue la jeunesse s'achève en effet par le mariage et l'entrée en parentalité. Comme les forestiers se sont intégrés aux villages en se mariant, eux devront revenir de leur passage à l'état sauvage pour et par les femmes.

Le développement qui suit vise à décrire ce moment, rupture cruciale où les jeunes hommes, au zénith de leur attraction pour le sauvage, doivent savoir y renoncer pour accéder à la civilisation, et par ce biais aux femmes. À cette fin, nous nous centrerons sur l'exploration de trois motifs. Tout d'abord, le rappel de l'importance du thème du passage dans la forêt pour l'initiation juvénile dans le folklore européen nous permettra d'introduire la rencontre entre les mondes masculins et féminins, la sexualité et l'amour.

Cette rencontre est encore marquée par le sceau de la sauvagerie virile, elle se déroule d'ailleurs sur son territoire. Dans cette épreuve, les jeunes hommes font encore face à deux figures répulsives qui guident leurs comportements. Premièrement, le sanglier, qu'ils viennent d'apprendre à chasser, et auquel leur acquisition du « corps sauvage » les a encouragés à s'identifier, est la première de celles-ci. La vision de la sexualité sauvage de *sus scorfa* lors des périodes de rut leur a donné des modèles de contact avec l'autre sexe touchant plus au viol qu'à la courtoisie. Deuxièmement, le sarrasin, ancêtre mythique de la Provence Varoise, parangon de la nature masculine réunissant toutes les caractéristiques de la sauvagerie que nous avons déjà abordées, constitue à la fois l'ultime réservoir de sens expliquant la nature masculine et l'anti-modèle parfait. Le groupe des hommes joue le rôle de guide et de garde-fou face à la confrontation à ces deux figures : par la battue, il vient à bout des sangliers ; par la bravade, il vient à bout des sarrasins.

3.2.2.1 La rencontre

On dit d'un braconnier rongé par la passion de la chasse qu'il est « marié à la colline ». L'activité cynégétique prend tant de place chez lui qu'il ne peut pas se mettre en ménage. Dans ses *Mémoires et récits*, Frédéric Mistral nous donne l'exemple de son oncle Jérôme, *fada* – fou - de la chasse : « il était, cet oncle Jérôme, le plus fameux chasseur à la pipée que j'aie connu. Peu lui importaient les affaires, la famille, le négoce : quand venait la saison, tous les matins, il partait en chasse ⁸²⁵ » Claudine Fabre-Vassas nous offre un autre exemple de cette passion dévorante qui pousse les hommes à rester dans la forêt plutôt que se marier :

« *Le débat agite le groupe des meilleurs chasseurs, ainsi à Ladern dans les Corbières. Les Sylvestres - tel est bien leur nom - y occupent une position singulière tant ils poussent loin leur*

825 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 106

passion exclusive. Le père, Marius, quatre-vingts ans, est désigné encore comme le meilleur connaisseur du terrain, des animaux et des tactiques. «Il continue à prendre le permis mais il ne peut plus aller chasser, il le prend quand même et tous viennent le voir, le consulter, c'est comme qui dirait, dans le coin, le patriarche de la chasse !» Deux de ses fils, Georges et Joseph, restés célibataires, sont les meilleurs fusils de l'endroit, «toute leur vie c'est la chasse, toute l'année, la chasse, la chasse...»⁸²⁶.

Le registre sémantique de la chasse permet de donner un langage à la jeunesse dans ses premières approches du monde féminin. À Vidauban, nous avons pu entendre le récit suivant qui illustre cette irrigation du champ sémantique de la séduction par celui de la chasse. Après la Seconde Guerre mondiale, un jeune gitan sédentaire surnommé Dédé était gagné par la « passion ». Enfant, il était un spécialiste du dénichage, et savait dresser les *agaces* comme personne. Son itinéraire cynégétique s'est déroulé, il s'est mis à piéger, puis à chasser. Seulement, l'attraction du « jeu » ne l'a jamais quitté, et il a continué à piéger tout au long de sa vie, devenant pour le garde une proie à attraper. Son plus bel exploit cynégétique, celui qu'il racontait le plus, même plusieurs décennies après, fut certainement la « prise » de sa femme, la Moumoune, qui s'est avérée être la fille du garde en question. Nous l'avons nous-même entendu conter le jour où il est allé demander sa main à son père. Celui-ci avait son revolver dans son holster, ainsi que son fusil, accrochés derrière la porte d'entrée. Quelle ne fut pas la surprise de Dédé lorsqu'il est tombé sur les armes en entrant dans l'appartement de fonction du père de la Moumoune ! Ses amis, qui étaient venus avec lui pour l'assister, le galéjaient encore trente ans plus tard. Mais derrière la frayeur, le récit de la journée laissait apparaître la fierté de Dédé : quel meilleur tour aurait-il pu jouer au garde que de lui ravir sa fille ? Métaphoriquement, le vaudeville ternaire est recréé, où la femme a joué le rôle du gibier. Les deux hommes passent successivement de traqueur à traqué, d'attrapeur à attrapé. À la fin, Dédé a « eu » le garde, en lui prenant sa fille ; mais dans le même temps, le garde avait « eu » Dédé, en lui donnant une femme. Le mariage signifie, sinon le terme, l'amenuisement de la pratique cynégétique : en le « fixant » dans une maison, le garde s'assurait de pouvoir le garder à l'œil. D'autres fois, l'inversion des rôles entre chasseur et chassé est encore plus littérale et, lorsqu'il se marie, le braconnier devient lui-même garde-champêtre, incapable de lâcher sa passion :

« Le garde c'est en quelque sorte un braconnier qui s'est marié : il poursuit, sur un mode officiel, un képi sur la tête et une alliance au doigt, le vieux concubinage qui l'attache à la «colline»⁸²⁷ ».

826 Claudine Fabre-Vassas, « Le partage du *ferum*. Un rite de chasse au sanglier », art cit.

827 Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour, « Pourquoi braconner ? » art. cit.

Les hommes pourraient se contenter de l'union libre, non-institutionnalisée par le mariage, le concubinage, à l'image du rapport qu'ils entretiennent avec la colline, qui est souvent décrite comme une « maîtresse », une femme illégitime. Les hommes semblent aussi sauvages du fait de leur rapport à l'institution matrimoniale. Comme nous l'avons vu à propos de l'affaire Périer au chapitre précédent⁸²⁸, la duplicité, la ruse, le mensonge et la manipulation, si ce n'est la violence et la prédation, semblent caractériser la vision qu'ont les garçons des manières convenables d'approcher les filles. Les garçons sont coureurs, tel Maurin qui cumule parallèlement conquêtes féminines et exploits de chasse : âgé de trente-cinq ans au début du premier roman, il fait durer la jeunesse. Il n'est pas marié et multiplie les conquêtes, passe sa vie dans la forêt - sa maison est une cabane, il n'y dort que rarement, plus du tout après le décès de sa mère - pour chasser en compagnie de son compère *Parlo-Soulet*. Il brave tous les dangers pour faire respecter ce qu'il considère être la justice même lorsque la justice institutionnelle le condamne et lance à ses trousses les gendarmes, qu'il affronte régulièrement sans autre violence que celle de les tourner en ridicule. Le récit de la naissance de son fils cadet est très évocateur :

« Elle ne songea pas plus à épouser Maurin que Maurin ne songea à l'épouser. Elle le connaissait à peine. Il lui faisait l'effet d'un personnage puissant, trop haut placé pour elle. C'était une fille bien bâtie, très souple, sans aucun éveil d'esprit. Maurin l'avait poussée du coude, en clignant de l'œil, un jour, dans les bois où elle ramassait des pignets, des champignons de pin. Elle avait compris et elle avait ri. Cette déclaration d'amour ne lui avait causé aucune surprise.⁸²⁹ »

Maurin et cette femme avec laquelle il fait son troisième fils s'unissent, dans les bois, à la manière d'animaux. La « parade » à laquelle Maurin s'adonne est rudimentaire, tout comme l'union est temporaire, sans aucune reconnaissance sociale.

« Elle attendait cet événement prévu, à la manière des bêtes des bois, et des génisses ou des chèvres. La vie qu'elle menait, loin des lieux habités, depuis l'enfance, la laissait libre de craintes. La moquerie ne la visitait pas et elle n'allait pas la chercher. Elle ne craignait que son père, mais la demi-cécité du vieux, dont l'oreille aussi devenait mauvaise, la rassurait chaque jour davantage.⁸³⁰ »

Loin de toute surveillance de la société - de sa société familiale également une fois son père devenu débile - la femme ne craint pas de vivre sa sexualité telle qu'elle l'entend, comme d'en

828 Voir *Supra*, Chapitre 2.1.3.2

829 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, op. cit., p. 91

830 *Ibidem*.

assumer les conséquences. La forêt offre un anonymat qui autorise la transgression, tout comme la ville, du moins dans l'imaginaire des campagnards⁸³¹. Ce dernier exemple peut nous laisser penser que la métaphore naturalisante a ses limites : les femmes comme les hommes sont soumis à la pulsion, au désir érotique. Seulement, la culture provençale réfrène celle qui anime la jeune femme et encourage dans une certaine mesure celle du jeune homme. La femme-médium étant vue comme corruptible – au sens où elle est sensible à la pollution, à la contamination de l'impureté – ses contacts avec le sauvage risqueraient de la faire gangrener par le *férun*. L'homme, qui lui est déjà tout imprégné de sauvagine, ne risque que de s'y purifier, de se civiliser. La femme sauvage, celle qui vit en dehors de la surveillance, de la rumeur, que ce soit dans la forêt ou dans la ville, pourrait elle sans crainte multiplier les contacts avec l'autre sexe. Dans les bois, les jeunes hommes et les jeunes femmes sont ramenés à leur animalité ; paradoxalement, c'est dans cet espace qu'ils se rencontrent, moment qui voit se dénouer l'initiation adolescente. Lors de cette rencontre, les choix que les jeunes gens feront les entraîneront vers la sauvagerie ou la civilisation.

L'espace sylvestre, lieu où les jeunes hommes ont rencontré successivement toutes ces figures à la fois similaires et étranges, est encore le lieu où les contes placent idéalement la rencontre finale, celle d'avec le monde féminin. Yvonne Verdier avait mis en évidence le rôle initiatique joué par les bois dans les contes de tradition orale européenne⁸³². Dans un article récent, Lucie Desideri reprend cette analyse et ouvre des pistes de réflexion intéressantes⁸³³. Nous avons vu que l'initiation masculine pousse les garçons vers la forêt, tandis que les filles sont tournées vers les maisons : l'anthropologue questionne la raison pour laquelle les jeunes filles, dans les contes, sont envoyées dans l'espace sylvestre « au moment où la nature fait surface », c'est-à-dire au moment où leurs règles apparaissent. « Ces jeunes filles sortent de l'hiver: vient le temps de leur fleurissement intime, concordant avec celui des prés et des champs. C'est alors que la forêt les « ravit » et se referme sur elles comme une tombe ou une matrice vers laquelle les contes les font refluer⁸³⁴». La forêt est une métaphore de l'autre monde – ceux qui y vivent sont placés sous le signe de l'indistinction, confusion qui les place parfois même entre la vie et la mort, comme dans le cas de l'ermite roi des escargots ou du berger stérile. Envoyer les filles dans la forêt, c'est les faire ainsi retourner dans le monde des morts, des non-vivants, les renvoyer aux ancêtres, grands-parents que l'entrée dans la nubilité pousse – générationnellement - vers la mort. C'est la grand-mère que va

831 Rappelons-nous la citation que nous avons faite de Stendhal au chapitre II à propos des filles de la foire de

Beaucaire : « on est assuré de ne revoir jamais l'homme pour qui on aurait eu un moment de faiblesse »

832 Yvonne Verdier, *Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale*, Paris, Allia, 2014, 75 p.

833 Lucie Desideri, « Alphabets initiatiques », *Ethnologie française*, 2003, Vol. 33, n° 4, p. 673-682.

834 Ibid.

visiter le petit chaperon rouge, par exemple. Confier aux ancêtres « la gestation des adolescents, c'est sans doute faire repasser ces derniers par l'univers où ils étaient censés être avant même d'avoir été conçus. » Les presque adultes sont de la sorte reliés à la matrice de toutes les matrices, celle par laquelle tous les passages se sont fait auparavant, la forêt. La forêt méditerranéenne se prête particulièrement à la métaphore matricielle : dense, drue, elle est par endroits impénétrable. Jean Aicard fait d'ailleurs explicitement la comparaison entre l'espace sauvage des Maures et l'élément aqueux, liquide, de la mare et de l'océan :

« Sans doute cette brousse est aux forêts d'Amérique ce qu'une mare est au vaste Océan, mais un noyé ne mesure pas la quantité des eaux qui le tuent. Entre l'Océan et la mare, immense est la différence, pour l'homme qui s'y engloutit, c'est une identique sensation de mort (...) le sanglier fuyant, émergeant de la verdure, y disparaissant par bonds égaux, à la façon du marsouin dans les vagues, tandis que, sur le coteau opposé, ils devinaient Maurin aux mouvements profonds et réguliers du maquis remué comme une eau ! Maurin nageait dans la brousse...⁸³⁵»

Si l'on suit les interprétations tirées de ce cadre théorique le jeune homme, habitué à la fréquentation de la frontière avec l'au-delà comme au passage dans la forêt, serait un Orphée victorieux, traversant le Styx, charmant aussi bien les dieux que la jeune fille, et parvenant à la délivrer du monde à l'envers – à la manière du prince qui délivre Aurore de son sommeil centenaire . La forêt comme lieu du rite, sa traversée comme métaphore du passage, se trouve effectivement inscrite en creux dans les contes, comme dans les chansons populaires, en Provence comme dans l'ensemble du domaine culturel européen. Dans son roman *Maurin des Maures*, Jean Aicard fait chanter à Tonia, la jeune Corse dont Maurin est épris et qui lui résiste, la chanson de *la filha doou ladre* - la fille du lépreux – que l'on trouve rapportée par Damase Arbaud dans le second tome de son recueil de chants populaires provençaux⁸³⁶. Dans ce chant, une fille de lépreux, prénommée Rose⁸³⁷, cueille des fleurs dans la forêt. Après s'être assoupie, elle se trouve incapable de sortir des bois. Elle croise un chevalier qui l'aide à franchir la forêt. La fin de cette comptine est intéressante pour notre propos:

<i>Roso se met' à rire.</i>	<i>Rose se met à rire.</i>
-----------------------------	----------------------------

835 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, p. 418

836 Damase Arbaud, *Chants populaires de la Provence*, T. 2 p. 90

837 On sait l'importance de la rose dans l'imaginaire attaché à la féminité. La « tante Rose », en Provence comme dans beaucoup de provinces françaises, désigne les menstruations d'après le langage imagé des fleurs.

<p>- <i>De que risetz, Roso m'amour,</i> <i>Rosette, belle fille ?</i></p> <p>- <i>Rise pas de vouestro beautat</i> <i>Ni de vouestro sotiso,</i></p> <p>- <i>Rise d'aver passat lou bouesc</i> <i>Comm' un' hounesto filho.</i></p> <p>- <i>Belo, se vouriate retourner,</i> <i>Cent écus vous darie.</i></p> <p>- <i>Moun beou moussu, quand l'on la ten,</i> <i>Fau plumar la gallino.</i> <i>Dins lo bos,</i> <i>Poulit bos !</i></p>	<p>- <i>De quoi riez, Rose, m'amour ?</i> <i>Rosette belle fille ?</i></p> <p>- <i>Ne ris pas de votre beauté</i> <i>Ni de votre sottise.</i></p> <p>- <i>Je ris d'avoir passé le bois</i> <i>Comme une honnête fille.</i></p> <p>- <i>Belle, si voulez retourner</i> <i>Cent écus vous donnerais.</i></p> <p>- <i>Mon bon monsieur, quand on la tient,</i> <i>Faut plumer la poulette,</i> <i>Dans le bois,</i> <i>Joli bois !»</i></p>
--	---

La chanson nous apprend que la forêt n'est pas la place « naturelle » des filles ; qu'à s'y promener elles risquent de s'y faire « plumer », c'est à dire d'y perdre leur virginité, ou tout du moins leur honneur par le doute que laisserait subsister leur traversée du bois en compagnie d'un homme. Les bois sont le lieu de toutes les transgressions, donc également des transgressions amoureuses. Dans une poésie sur la chasse publiée dans le *Bulletin de la société académique du Var* en 1882, Paul Albert le dit sans ambages : « C'est son bois si touffu, c'est sa forêt obscure / Aux retraits ténébreux, où jamais un murmure / Ne vient d'un couple heureux arrêter les ébats / Les caresses, les jeux, les amoureux combats.⁸³⁸ » Par la traversée de la forêt, le passage féminin serait donc celui de la perte de virginité, l'entrée dans le groupe des femmes, par l'intermédiaire de l'homme qui la déflore ? Cette première interprétation est celle qui a classiquement été avancée par les analystes de la tradition orale populaire, au premier rang desquels Yvonne Verdier. Nous pouvons peut-être, à la lumière du cheminement que nous avons fait jusque là dans l'univers des représentations provençales de la sexuation, creuser encore à partir de ce constat. Tout d'abord, nous commencerons par nous demander qui, de la jeune fille ou du jeune garçon, vient chercher l'autre dans le bois ? Qui gagne cette lutte pour la culotte et entraîne l'autre dans son monde ? Ces questions en appellent d'autres encore : pourquoi les hommes seraient-ils chargés de ce passage quand les femmes ont traditionnellement pour rôle d'effectuer tous les autres à leur place ? Si la

⁸³⁸ Paul Albert, « Une chasse à Six-Fours », art. cit., p. 531

forêt est matrice, n'est-elle pas un élément féminin par excellence, lieu de gestation des hommes ?

Si l'on a pu dire que le mariage avait pour fonction d'assurer à l'homme d'être le père des enfants nés au sein de l'union, ne peut-on pas affirmer également qu'il a pour fonction de fixer l'homme au sein du ménage, de s'assurer de sa monogamie ? Définie de la sorte, l'institution paraît ainsi moins patriarcale ; dans cette configuration, ce sont en effet les femmes qui s'approprient les hommes, et non plus l'inverse. La constatation de l'adultère, comme celle de violences exercées par l'un des deux conjoints sur l'autre, sont avec l'abandon de famille les seules raisons justifiant la prononciation d'un divorce par l'institution judiciaire à l'époque qui nous occupe. N'est-ce pas une manière de confirmer que l'essence de l'institution du mariage est entre autre celle d'un serment de fidélité, ce que les mots prononcés durant le rituel énoncent déjà ? Le passage dans la forêt, dans cette optique, symboliserait plutôt la capture du mâle sauvage, la femme s'essayant à la pratique cynégétique, que l'inverse. Toute cette intégration de la limite, de la contenance, que professe l'initiation masculine, n'est-elle pas une métaphore de la domestication de ces animaux sauvages, supposément guidés par l'instinct ? Au moment de la rencontre, le combat qui se joue est, plus encore que celui ayant pour but l'appropriation de la culotte, celui de la civilisation contre la sauvagerie.

Le désir viril dans sa forme la plus sauvage s'exprime par la violence, le viol : si hommes et femmes sont tous deux soumis à l'emprise de la pulsion, la culture provençale semble considérer que les premiers y sont plus intensément soumis. Quelles sont les préconceptions qui justifient une telle différence ? La réponse ne résiderait-elle pas dans le même phénomène que celui qui pousse les garçons vers la pulsion de Thanatos durant cette période de transition, l'imbibition par le *ferun* ? Nous allons voir qu'à travers les représentations entourant le sanglier, un premier modèle négatif de sexualité masculine se dessine.

3.2.2.2 *Le sanglier*

Les hommes fréquentent davantage l'espace sauvage, consomment plus de viandes issues de la chasse. L'imprégnation par le *ferun* découle-t-elle de cette mise en présence continue ou de la définition des hommes comme étant *essentiellement* des bêtes sauvages par la culture provençale ? Une remarque pourrait nous faire pencher vers la seconde proposition : par la littérature ethnographique des sociétés méridionales, nous connaissons l'importance du personnage mythique de Jean de l'Ours, mi-homme mi-ursidé, fils d'une femme violée par un ours. Le conte décrit le parcours initiatique du jeune hybride, qui peu à peu apprend à contrôler sa force et sa sauvagerie⁸³⁹

839 Pour une analyse des motifs développés par le conte, on pourra consulter Daniel Fabre, *Jean de l'Ours: analyse formelle et thématique d'un conte populaire*, Éditions de la revue « Folklore, » 1969, 94 p.

mais ne s'intégrera jamais parfaitement parmi les humains. Né dans une grotte, emprisonné par la suite, puis vivant en forêt, Jean de l'Ours ne connaîtra jamais une existence considérée comme normale en raison de sa nature mi-sauvage mi-humaine. Le conte est rapporté par divers collecteurs en Provence : Frédéric Mistral le mentionne notamment sous forme de métaphore au chant V de *Mireio* et nous en trouvons également une version dans ses « dits et écrits », à travers la retranscription d'un discours sur le *Félibrige* et l'empire du soleil, prononcé à Marseille le 25 Novembre 1882⁸⁴⁰. Henry Carnoy, en 1885, en rapporte une version, sans localisation⁸⁴¹. Plus de cent ans plus tard, Jean-Luc Domenge, ethnologue et linguiste effectuant depuis plusieurs années une entreprise de collecte dans les pays du Var et du Verdon, y consacre 69 pages d'un de ses recueils, totalisant 17 versions différentes du conte⁸⁴².

L'ours, à travers son maintien sur ses deux pattes arrière, peut représenter l'humanité sauvage. Sa silhouette, dans les bois, a dû entraîner l'esprit humain dans la confusion plus d'une fois durant les siècles où l'ursidé a été largement présent. Comme le berger, dont la cape, lorsque sa forme découpe l'horizon, pourrait laisser planer le doute sur l'appartenance sexuelle de son possesseur, la silhouette bipède de l'ursidé a pu entraîner l'observateur vers une mésinterprétation, et lui faire ranger sa rencontre avec le fauve dans la série des rencontres sylvestres intraspécifiques.

Toutefois, en Provence, l'ours est loin d'être aussi présent que dans les régions pyrénéennes par exemple. Il paraît difficile de conclure de sa présence dans quelques récits qu'il est une figure culturelle de la masculinité incontrôlée tant il est rarement attesté dans la région. Il n'y a pas de fête de l'ours dans la région comme au Pays basque ou dans les Pyrénées⁸⁴³. Plus que l'ours, c'est peut-être la figure du sanglier (*sus scrofa*) qui, en Provence, représente le mieux la sauvagerie. Même s'il n'est pas anthropomorphe, il est le plus gros gibier chassé, mammifère figure de la sauvagerie animale par excellence, le seul qui par sa taille et sa force puisse rivaliser avec l'Homme. Le combat qui mène à son abattage n'est d'ailleurs pas sans danger, la charge d'un sanglier ou d'une laie pouvant attenter à la vie du chasseur. La confrontation avec *sus scrofa* est tout sauf déséquilibrée : l'espèce sait faire preuve d'adaptation face à l'action cynégétique, le sanglier est dit rusé, autant que combatif.

Le rapport entre le chasseur et sa proie est un rapport d'individuation du spécimen parmi

840 Frédéric Mistral et Françoise Morvan (ed.), *Contes de Provence*, Rennes, Éditions « Ouest-France », 2015, 440 p. pp.11-14

841 Henry Carnoy, *Contes français*, E. Leroux, 1885, 352 p., pp..23 - 38

842 Jean-Luc Domenge, *Contes Merveilleux de Provence: Édition bilingue français-provençal*, Cantar lou País, 2012, 651 p., pp.100-169

843 Sur les fêtes de l'ours, voir par exemple Claudie Voisenat, « Faire l'Ours. Jeux, enjeux et limites de la mimésis », *Ethnologie française*, 19 juin 2019, N° 175, n° 3, p. 507-521.

l'espèce, aussi bien que d'identification. Apprenant à connaître l'espèce traquée, le chasseur doit savoir estimer la taille d'une population, connaître ses habitudes, et ainsi apprendre à discerner parmi les individus qui la composent. Nous savons par exemple que l'initiation d'un chasseur passe par la progressive maîtrise de cette capacité à discerner le mâle de la femelle : dans le cas d'autres espèces dont un prélèvement trop important ou désordonné risquerait d'anéantir les capacités de reproduction et ainsi d'en provoquer la disparition, ce savoir d'identification est indispensable, ne serait-ce que pour ne pas risquer d'abattre une femelle en pleine gestation. Le chasseur doit savoir penser comme sa proie, pouvoir prédire son comportement s'il veut parvenir à la capturer.

« L'écart minimal techniquement voir idéologiquement défini entre l'homme et l'animal, a comme implications de singulariser, d'individualiser, de focaliser le rapport ethnozoologique. La relation de l'homme à l'animal est une relation de l'homme à un individu ou à un groupe d'individus d'une espèce particulière. L'animal est connu, situé, quelquefois nommé, « cultivé » (nourri, protégé), défendu par des rituels ou des règlements, souvent utilisé symboliquement. Il fait parfois partie du corps social qui lui donne statut et rôle⁸⁴⁴. »

Dans ce processus, le sanglier devenu gibier privilégié au fil des décennies, tient une place d'honneur ; objet principal de la chasse masculine la plus considérée, il est, par sa capture, son partage, sa consommation, le dépositaire du *ferun* le plus consommé par les Provençaux, leur principale source d'approvisionnement en « sauvage ». Sa capture est codifiée : il s'attrape collectivement et des prescriptions existent quant aux opérations à effectuer immédiatement après la mort du cochon, comme la castration, ou à son transport jusqu'au village, à la publicité donnée à la prise, au découpage immédiat de la bête, et surtout au partage des différents morceaux, qui répond lui-même à une stratification ne laissant rien au hasard. Du tueur au chef de battue, des rabatteurs aux coureurs, il n'est pas jusqu'aux chiens qui ont droit à un morceau particulier du cochon tué⁸⁴⁵. La pratique de la chasse porcine est soumise à des interdits temporaires, on dit notamment qu'elle est défendue à la Toussaint, jour de retour des morts⁸⁴⁶, ou encore si un décès a eu lieu dans la maison. Daniel Fabre, à la fin de son article sur les rapports entretenus par les sociétés méridionales et l'érémisme, pose la question du remplacement de la figure de l'anachorète par celle du sanglier au XX^{ème} siècle. Les ermites ayant disparu, le dénichage des oiseaux n'étant plus une institution aussi présente, la chasse au sanglier serait devenue le lieu de l'initiation virile et le sanglier la figure de la sauvagerie « hors-limite », trop affirmée. « Là s'incarne, une fois encore, la relation des

844 Jean Jamin, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, op. cit., P. 22

845 Claudine Fabre-Vassas, « Le partage du *ferun*. Un rite de chasse au sanglier », art cit.

846 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, p. 212

hommes à cette force foraine qui les fait naître à eux-mêmes.⁸⁴⁷»

Quels sont les contenus derrière cette identification des hommes à *sus scrofa* ? En provençal, le sanglier est appelé *senglié*, *porc-senglié*. Si le premier est une équivalence du terme français, le second insiste sur l'hybridation et l'origine sauvage du porc domestique. Cette conception est présente depuis l'antiquité. Dans le livre VIII de l'*Histoire naturelle* de Pline l'ancien, nous trouvons ce passage sur les cochons et la sauvagerie :

« Dans aucune espèce l'accouplement n'est aussi facile avec la race sauvage que chez le porc, accouplement qui donne naissance aux produits appelés par les anciens hybrides ou demi-sauvages; je remarque que cette appellation a été transportée aux hommes, par exemple à C. Antonius, collègue de Cicéron dans le consulat. Non seulement les porcs, mais aussi tous les autres animaux domestiques, ont à l'état sauvage une espèce correspondante; l'homme aussi est dans ce cas, témoin tant de peuplades sauvages dont nous avons parlé (VII, 2)⁸⁴⁸.

Le rapprochement avec la sauvagerie humaine est fait explicitement. Selon Pline l'Ancien, c'est le modèle de l'hybridation porcine qui a permis de penser l'ensauvagement humain. Dans le *Trésor du Félibrige*, on trouve un troisième terme pour nommer le sanglier, c'est *soulitario*, le solitaire. L'animal vit en harde, mais le mâle s'éloigne et vit souvent seul : ce trait de caractère n'est il pas aussi celui de l'ermite, à la fois hybride demi-sauvage, entre-deux, frontière du monde humain, dont l'essence principale réside dans sa qualité de *soulitario* ? Un autre point de rapprochement symbolique entre sauvagerie des sangliers et sauvagerie humaine peut être décelé dans la sexualité de *sus scrofa*. On prête à cette espèce une sexualité pulsionnelle dévastatrice :

« Prêter du *salvajum* au sanglier c'est donc le classer au côté de ces sauvagines, de la *salvagina* dont, avec l'odeur, il partagerait la sexualité excessive. Toute une écriture naturaliste en rend compte en effet depuis Aristote et les agronomes latins jusqu'aux Maisons rustiques et aux traités de chasse. (...) Le sanglier qui entre en rut en novembre et décembre, pleine période de la chasse, se livre donc à des ébats qui, avec une constance «merveilleuse», apparaissent comme autant de viols.»⁸⁴⁹

L'organe sexuel des mâles est un des lieux où se concentre le *ferun*. C'est la raison pour laquelle ses testicules doivent lui être ôtées immédiatement après son abattage : les lui laisser risquerait de contaminer toute la bête par le sauvage, la rendant impropre à la consommation. Parmi tous les morceaux de la bête, les testicules sont celles où le sauvage est censé être le plus concentré,

847 Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », art. cit.

848 Pline l'ancien, *Histoire naturelle*, op. cit., Livre VIII - LXXIX.

849 Claudine Fabre-Vassas, « Le partage du *ferun*. Un rite de chasse au sanglier », art cit.

pur, fort. Le *ferun* n'existe que dans l'esprit des chasseurs, mais sa matérialité est unanimement reconnue. La contamination de tout ce qui entre à son contact est telle qu'on ne donne normalement pas de viande trop *feruneja* aux chiens de peur qu'ils ne s'ensauvagent. Parfois, néanmoins, on leur jette les testicules de l'animal mort pour les regarder se battre et voir lequel des chiens obtiendra la viande, afin de confirmer son statut de meneur de meute. C'est là une saisissante inversion de ce que nous avons vu faire chez le berger qui doit nourrir le mouton au biberon : cette action avait pour conséquence de faire de l'agneau materné un animal « sur-domestiqués », un *flouca*, alors que le but de l'ingestion des testicules de *sus scrofa* est à l'inverse d'ensauvager le chien qui s'en empare. Les deux animaux auront en revanche le rôle de conduire leurs congénères.

À l'image des chiens, dont celui d'entre eux qui ingérera les testicules de la bête saura mieux s'identifier à elle pour la « lever » et la rabattre vers les hommes postés, le castrateur se voit conférer une certaine aura parmi le groupe des hommes. C'est d'ailleurs, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'abattage de son premier gros gibier mâle qui marquera l'entrée du jeune homme dans le groupe des hommes, on dira alors qu'il « s'est dépuclé », on le plaisantera avec des galéjades aux connotations sexuelles (ce qui est exceptionnel comme nous l'avons vu quand nous évoquions les règlements des cercles), on fera mine de lui effleurer le membre viril. N'est-ce pas surtout du fait de l'accaparement du *ferun* qu'une telle analogie est dressée ? Le castrateur, par son acte, agit au nom du groupe de chasseurs⁸⁵⁰ : en castrant pour la première fois *sus scrofa*, le jeune homme entre en sexualité, ouvre la période de transition où il devra apprendre à maîtriser le désir pulsionnel. Des représentations multiples entourent cet organe, un pouvoir particulier lui est conféré et parmi les chasseurs, les plus habiles d'entre eux, les meilleurs connaisseurs de la forêt, les plus *sensibles* à l'univers sauvage les consomment : leur capacité à supporter le sauvage aussi pur est une affirmation de leur sur-virilité, de leur identification totale avec le *ferun* qu'ils peuvent consommer de la sorte car ils en sont eux-même dépositaires. « Les «grands chasseurs» sont consacrés par l'ingestion d'un *ferum* à l'état natif qui, ensuite, s'édulcore, s'efface presque quand les maisons accèdent un peu à cette force ravie au monde sauvage⁸⁵¹ ». De la forêt aux maisons se dresse un prisme graduant la présence du sauvage, comme est graduée la présence des hommes dont, en définitive, le bois semble être l'un des lieux de résidence affirmée. N'ont-ils pas des simulacres de maisons dans l'espace sylvestre, ces cabanons dans lesquels ils s'ensauvagent rituellement ? La séquence de la castration-ingestion des testicules semble indiquer que les hommes provençaux se définissent eux-même comme des sauvages, état de fait dont ils attribuent l'origine à leur biologie – leur possession de testicules, organe producteur de *ferun*. À la manière des femmes, dont les

850 Ibid.

851 Ibid.

passages d'un état à un autre sont directement imputables aux changements biologiques, par l'intermédiaire de l'identification négative au sanglier, les hommes se sont créés un modèle de rite de passage calqué sur des représentations entourant leur anatomie. Le dénouement de l'épopée de Maurin des Maures illustre ces propos et confirme que c'est d'une relation d'identification dont il s'agit. Jusqu'à la mort de son héros, Jean Aicard tisse le parallèle entre la « chasse » aux filles et la chasse de gibier. La « corsoise » Tonia, « proie » qui échappe à Maurin depuis le début de ses aventures, est finalement celle qui l'abat d'un coup de fusil, persuadée qu'il s'était montré à nouveau volage alors qu'il lui avait enfin promis d'être fidèle et de se marier avec elle :

« Une sensation plus nette que toutes les autres revenait sans cesse. Il se croyait transformé en porc sauvage, selon son expression habituelle, en sanglier blessé. Et tantôt il sentait couler le sang de sa hure déchirée et le long de ses défenses. Alors il fonçait sur un chasseur, et parvenu près de ce chasseur, il reconnaissait avec épouvante que c'était lui-même... Mais il était lancé et il enfonçait un de ses crocs de sanglier dans sa propre cuisse d'homme, puis il s'enfuyait, à grands bonds, cassant sous lui les bruyères sèches. Alors le chasseur, qui était Maurin, le visait et lui brisait la jambe. Et il tombait sur son train de derrière et se traînait dans la broussaille, tandis qu'au loin on criait : « À la barre ! » Par-dessus tous les autres cris, il reconnaissait la voix de Tonia... puis celle de Pastouré : « À la barre ! » Les chasseurs accouraient tous... et parmi eux Maurin, le plus acharné ! – Et lui-même il sautait sur le sanglier, c'est-à-dire sur un autre lui-même ! Alors il ressentait une double douleur horrible, dans sa jambe de sanglier et dans sa jambe d'homme, et le chasseur Maurin frappait sur le crâne du sanglier Maurin, à grands coups d'une pierre aigüe qu'il avait ramassée. ⁸⁵²»

Le chasseur est devenu chassé, c'est sa proie qui a eu raison de lui. La comparaison de Tonia avec un gibier est encore renforcée par le fait que Maurin la dispute à un gendarme qui tente de le coincer en permanence, et auquel son père veut la marier. Devenu à son tour le chassé, le gibier, Maurin se retrouve condamné à une mort solitaire, au sein des bois où il a toujours vécu. Son itinéraire de vie aura été parmi l'un de ceux qui ne reviennent pas de leur exploration des frontières. Alors qu'il était finalement décidé à « se ranger » en se mariant, en habitant une maison, il se retrouve rattrapé par son existence à la marge, par son impossibilité à revenir en arrière maintenant qu'il a poussé trop loin les excès de la jeunesse. Ayant été trop longtemps en contact avec le monde sauvage, il est tout entier contaminé par le *ferun*, transformé en bête sauvage. Il est de ce fait impossible de le faire revenir dans l'espace humain, de le domestiquer. C'est là la force du récit de Jean Aicard que d'avoir su saisir aussi finement, derrière les aspects rocambolesques de son héros, les principes de l'initiation masculine. Comme le jeune homme devra savoir faire le bon choix au

852 Jean Aicard, *L' Illustre Maurin*, Flammarion, 1908, 554 p., p.505-506

moment de la rencontre avec le féminin, le braconnier est sur un fil de rasoir : il risque à tout moment de basculer du côté du banditisme, du sanglier, du célibat, de la sauvagerie. Le sanglier, violeur en puissance, manifestation la plus littérale de la virilité débridée, offre au jeune Provençal un aperçu de ce que la non-maîtrise du *ferun* peut le pousser à faire. Avec le sanglier, notre tour d'horizon de ces limites qu'impose la culture provençale aux jeunes garçons dans leur exploration des rapports à la sauvagerie est presque achevé. La rencontre avec l'élément féminin des jeunes hommes est également guidée par l'ambiguïté d'une dernière figure, celle des Sarrasins.

3.2.2.3 **Les sarrasins:**

« Le mythe de l'implantation et de l'acculturation de la population autochtone est demeuré très vivace en Provence: tout ce qui demeure inexplicable est le fait des Sarrasins, pour ne pas dire des Maures dont le nom n'a cependant rien à voir avec celui du pays dont l'origine est proprement provençale ⁸⁵³».

En Provence, il existe un récit aux contours presque ontologiques dont la portée explicative recoupe tous ces aspects du discours que la culture tient sur les hommes : une longue tradition attribue l'originalité de la culture provençale à une provenance allochtone, legs de l'occupation sarrasine d'une partie des Maures entre le VIII^{ème} et le XI^{ème} siècle. La constitution de cette portion de Provence en province mauresque, héritière de ses lointains occupants sarrasins, doit beaucoup à un certain romantisme tardif à la fin du XIX^{ème} siècle :

« après 1870, les Sarrasins réapparaissent, comme s'ils avaient à nouveau débarqué ; ils sont partout, chez les historiens, les poètes, les dramaturges, dans les chroniques, les guides touristiques et les journaux... ⁸⁵⁴ »

Indéniablement, cette « orientalisation » a participé au sentiment d'exotisme qui anime les populations de touristes arrivant alors dans la région, d'autant que cette origine est revendiquée par les auteurs Provençaux eux-mêmes. Paul Arène, Jean Aicard, Frédéric Mistral ponctuent leurs écrits de références à cette occupation « légendaire » ; légendaire du fait que les récits historiques, sous la troisième République, entretiennent un mythe historiographique populaire plus que ne dénouent les imbrications entre folklore et production savante de l'histoire⁸⁵⁵. En ce sens, la légitimation par les

853 Christian Bromberger, Jacques Lacroix et Henri Raulin, *Provence*, Paris, Berger-Levrault, 1980, 356 p. p.240

854 Albert Giraud, « Quelques « Sarrasins » dans la littérature provençale » dans *Bulletin de l'Académie du Var*, 1982, pp. 76-86

855 Karine-Larissa Basset, « La «Provence sarrasine » : une altérité originelle face à l'Histoire (XIXe-XXe siècles) », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2001, vol. 29, n° 1, p. 125-144.

historiens de ces origines mythifiées influe sur la production des auteurs régionaux – et parfois régionalistes, la frontière est perméable - qui y voient une validation de leurs revendications d'une origine allochtone, de leur particularisme culturel parmi l'ensemble français. En France, la Provence représente alors une région particulière dont les habitants, sont vus comme sauvages, aux coutumes archaïques. Au sein de la Provence, le massif des Maures, ancien lieu d'occupation des Sarrasins - qui avaient fait du golfe de Grimaud leur base arrière d'où ils conduisaient leurs raids sur les villes environnantes - coupé du reste du pays par l'absence de voies de communications, serait un concentré de la nature sauvage de la région, une Provence dans la Provence. Au début du XX^{ème} siècle encore, les guides touristiques continuent de présenter son architecture comme sarrasine, ses habitants comme des Maures : « portée à son extrême et comme concentrée, la Provence tourne à l'Afrique »⁸⁵⁶.

Replaçons cette interprétation dans son contexte : durant toute la période qui nous occupe, la France est une puissance coloniale. Depuis les expéditions d'Égypte, en passant par la conquête de l'Algérie en 1830, le paysage mental français est envahi d'orientalismes tout au long du XIX^{ème} siècle. La production littéraire et artistique n'y échappe pas, elle en est même un des principaux vecteurs de transmission. En même temps que sa découverte de l'altérité dans l'exotisme, cette période marque après l'avènement de la III^{ème} République, une certaine « redécouverte » de la question identitaire française : après les tumultes du siècle et ses nombreux changements de régimes, la République triomphante cherche une légitimation qui s'exprime, dans le langage de son époque, par la constitution d'un patrimoine identitaire national à travers l'exaltation des cultures régionales, patrimoine dont l'école publique obligatoire sera un vecteur puissant⁸⁵⁷.

Alors que le Nord industriel prospère, le Sud agricole continue d'exploiter ses maigres terres au moyen de techniques et d'équipements archaïques. Les voyageurs, comme les guides touristiques qui les mènent dans le midi, sont tous empreints de ces considérations lorsqu'ils effectuent le trajet jusqu'en Provence. Hyères, puis Nice, Antibes, Cannes, Saint-Raphaël, sont des têtes de pont par lesquelles les touristes découvrent la Provence littorale, et côtoient ainsi l'intérieur des terres encore largement agricoles, les confortant dans leurs préjugés. Face à la caricature que dresse le Nord

856 Jean-Claude Chamboredon et Annie Méjean, *Récits de voyage et perception du territoire: la Provence*, Paris, Laboratoire de sciences sociales, ENS, 1986, 125; 10 p., p. 47

857 Pour la question de la constitution et transmission du roman national par la III^{ème} République, voir Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France: l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997, 130; 32 p ; pour une mise en perspective théorique de la constitution des identités nationales par les états modernes tout au long du XIX^{ème} siècle, voir Benedict Anderson, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002, 212 p ;

trionphant des régions méridionales vieillissantes, les régionalistes retournent le stigmatisme et font de cette appartenance méditerranéenne un gage de pureté, archaïsme moteur de l'authenticité du Sud face à un Nord corrompu par la modernité. « Ainsi l'ascendance sarrasine des gens du Midi serait-elle une co-construction narrative éclose dans une dialectique Nord-Sud⁸⁵⁸ ».

La réapparition des Maures dans la littérature à cette période n'est donc certainement pas fortuite, les écrivains de l'époque ont pensé leurs romans avec les structures mentales alors en vogue. Ils n'étaient d'ailleurs pas les seuls : l'historien varois Desmichels, normalien, élève de Jules Michelet, se réfère dans *Les descentes des sarrasins en Provence et en Italie* aux ravages sarrasins, qui auraient détruit tel ancien village, pour expliquer la position excentrée des chapelles où les Provençaux font aboutir leurs processions. Il décrit ainsi le *romérage* :

« Cette commémoration de la vieille patrie précède toujours des jeux où la gaîté préside, excitée par le son d'un instrument sarrasin (le tambourin) et il n'est pas rare qu'une danse de même origine donne encore plus de solennité à la fête (les olivètes); ces fêtes religieuses et ces bruyantes joies sont le plus vivant témoignage de la domination étrangère et de la glorieuse délivrance⁸⁵⁹ ».

A la fin du XIX^{ème} siècle et jusqu'au début du XX^{ème}, les folkloristes pensaient voir dans certains faits provençaux la mise en scène de la présence sarrasine, si ce n'est pas celle de la filiation mauresque. Dans certaines localités, durant les fêtes communales, parfois à l'occasion des fêtes patronales ou des *romérages*, des festivités d'un genre particulier sont décrites, que les folkloristes attribuent à leur origine allochtone.

Voici une description typique du déroulement de celles-ci - nous parlerons ensuite des variations que nous pouvons trouver : les jeunes hommes de la localité sont divisés en deux camps ; les uns jouent les envahisseurs, les Turcs ou les Maures, les autres les villageois. Un fortin est dressé dans lequel logent les occupants. Le premier jour, ces derniers opèrent une sortie pour effectuer une *razzia* dans le village et y enlever les jeunes filles qu'ils ramènent dans l'enceinte de leur fort. Le lendemain, les jeunes représentant les villageois mènent l'assaut et se voient repoussés, simulant une bataille acharnée. Ce n'est qu'au troisième jour qu'ils prennent le fort, ramènent les filles, chassent envahisseurs et détruisent leurs remparts.

La séquence rappelle nombre de faits folkloriques que l'on peut retrouver dans une grande partie de la Méditerranée. Les fêtes à « attaque de fort » sont par exemple typiques des anciennes

858 Karine-Larissa Basset, « La «Provence sarrasine» » art. cit.

859 Cité par Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, op. cit., p. 36-37

régions marquées par l'occupation sarrasine, nous en trouvons notamment en Espagne⁸⁶⁰. Malgré les apparences, elles ne symbolisent pas forcément l'opposition à l'occupant ou à l'étranger : on peut rattacher ces séquences aux types de fêtes « en armes » que l'on retrouve sur tout le pourtour du bassin méditerranéen⁸⁶¹; Claude Seignolle signale d'ailleurs la séquence au milieu d'un chapitre consacré aux bravades⁸⁶². Nous avons déjà vu intervenir la bravade à de nombreuses reprises dans le complexe festif Provençal. La compagnie des bravadeurs, armée de ses tromblons, fait parler la poudre pour accompagner une procession ou une cérémonie d'importance. Au commandement du capitaine de bravade, la fumée dégagée obscurcit le ciel, le grondement des fusils rend toute communication orale impossible, l'odeur de poudre se répand dans toutes les rues adjacentes.

Dans le Var, après avoir périclité à la fin du XIX^{ème} siècle, les bravades réapparaissent au début du XX^{ème} siècle, sur le modèle de celle de Saint-Tropez qui ne s'est presque jamais interrompue. L'influence de la bravade tropézienne a certainement normalisé le déroulement du rituel, si bien que les bravades comprenant la séquence de l'attaque du fort après rapt des femmes par ses occupants ont depuis disparu. L'exemple de la bravade de Riez, dans les Basses-Alpes, lors de la Pentecôte, était sûrement le plus connu des manifestations de ce type dans l'espace provençal avant leur disparition. L'informateur de Claude Seignolle la mentionne lui aussi explicitement comme un combat opposant Sarrasins et chrétiens :

« On monte un fort sur la place, gardé par les sarrazins. Les habitants donnent l'assaut trois jours durant, prennent le fort, le saccagent et font prisonniers ses occupants le troisième jour. On monte ensuite à Saint-Maxime pour remercier le patron de la ville du bon déroulement des festivités, et le capitaine de bravade nomme son successeur⁸⁶³ »

L'interprétation de la bravade comme d'un souvenir de l'occupation maure est courante, Jean Aicard lui-même émet cette hypothèse dans le second volet des aventures de Maurin :

« de minute en minute la ville entière se soule davantage de l'odeur irritante de la poudre, du retour rythmique des décharges, de la vision ou du souvenir des ancêtres, de leurs croisades, de

860 Danièle Dossetto, « Des hommes en fêtes et en armes : analogies guerrières et formes d'atténuation », *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 1 février 2014, vol. 18 (1), p. 53-76.

861 Pour un passage en revue et une synthèse épistémologique du traitement de ce type de fêtes méditerranéennes, on se référera à l'ouvrage collectif récent de Laurent Sébastien Fournier, Philippe Hameau et Régis Bertrand, *Les fêtes à bravade en Provence et ailleurs*, Forcalquier, C'est-à-dire éditions, 2018, 204 p.

862 Claude Seignolle, *Le Folklore de la Provence*, op. cit., p. 219-224

863 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 221

leurs combats contre l'Espagnol et le Turc, contre le Sarrasin dont tout homme du Var a pourtant dans les veines un peu de sang hérité. ⁸⁶⁴»

Presque cent ans plus tard, un historien comme Michel Vovelle n'écarte pas totalement l'explication :

« S'agissant des rites et symboles, on s'interroge sur l'ancienneté des cheveux-frus, dans lesquels on ne voit pas encore les héritiers symboliques des centaures, mais les simulacres de tournois chevaleresques ; on ne sait trop comment interpréter les hommes sauvages des luttes simulées que l'on pratique à Manosque ou à Riez... mais on prête beaucoup aux Sarrasins, en qui l'on voit aussi, par réaction, les ancêtres de la bravade. ⁸⁶⁵»

Quelques années auparavant, Claude Seignolle relayait cette interprétation de Gabriel Larose : « les origines de ces bravades sont diverses : la commémoration des combats entre chrétiens et sarrasins ; la délivrance d'une ville attaquée, ou la survivance d'une compagnie d'arquebusiers ⁸⁶⁶». Danièle Dossetto, dans un article consacré aux bravades - prenant en compte les formes avec attaque de fort - explique que la fête armée est une ressource expressive, qui peut être investie tour à tour de différentes significations : combat contre les Maures ou le pouvoir central, évocation des guerres de religion qui ont fait des ravages dans la région, mais aussi, plus récemment, le combat entre autochtones et néo-locaux. « Elle apparaît comme une façon de manifester son appartenance à la localité historique et de reprendre symboliquement possession de la cité ⁸⁶⁷». Au XIX^{ème} siècle, la passion autour de cette présence qu'un dispositif de savoir légitime scientifiquement a certainement conduit les locaux à conférer le rôle des sauvages aux sarrasins.

La question du fort et de ses occupants est certainement centrale et permet selon nous de ranger la pratique de la bravade dans le complexe des pratiques carnavalesques. Dans cette optique, la lutte contre les « hommes sauvages » refléterait celle menée contre la propre sauvagerie des hommes du village. Pour pouvoir avoir accès à leurs femmes, ils doivent nécessairement dominer cet aspect de leur personnalité. Dans l'ouvrage de Claude Seignolle, nous relevons plusieurs mentions de bravades « à combat » :

« Elles accompagnaient la fête votive et souvent se terminaient sauvagement. A Manosque, une citadelle en bois était édiflée, attaquée et défendue avec âpreté, le jeu finissant par devenir une

864 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, op. cit., p. 264

865 Michel Vovelle, Mireille Meyer et Danielle Rua, *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, op. cit., p. 79

866 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 223

867 Danièle Dossetto, « Des hommes en fêtes et en armes » art. cit.

*réelle bataille. A Volx dans des luttes simulées, on allait parfois jusqu'à mettre le feu. A Allos, jusqu'en 1914, la ville était attaquée par une troupe venue de la montagne*⁸⁶⁸».

Ici il n'est plus question de Maures. En revanche, le fort est toujours présent, fait en bois. La troupe venue de la montagne d'Allos semble confirmer que la présence des agresseurs est bien un symbole de la sauvagerie, ces derniers venant de l'espace sylvestre. Karine-Larissa Basset, citant Louis Auguste Millin, confirme la présence des éléments rappelant la sauvagerie : dans les bravades de Manosque et Riez, les habitants « simulent l'attaque d'un fort de terre et de feuillage, où des hommes sauvages détiennent des jeunes filles qu'ils ont enlevées » :

*«[Le guet de Saint-Maxime] a lieu à Riez, durant les trois jours de la Pentecôte: c'est une bravade entre les chrétiens et les Sarrasins. Les habitants aisés, vêtus à la hussarde, composent un corps de cavalerie bien monté ; les artisans se réunissent en compagnie de fantassins. Les Sarrasins ont des cocardes vertes et des étendards de même couleur. On élève dans le préau de la foire, près du temple rond et des quatre colonnes, un fort construit en planches et orné de feuillages verts. Le dimanche et le lundi, les chrétiens attaquent et bloquent ce fort, qui est occupé par les Sarrasins: il se consomme, dans cette occasion, 15 à 20 quintaux de poudre. Enfin on s'empare du fort le 3e jour; on le saccage, on le brûle, et on emmène les Sarrasins prisonniers jusqu'aux portes de la ville. Le tout finit par un repas. Le lendemain, tout le monde va à Saint-Maxime, pour remercier le vénérable patron de la ville de ce que personne n'a été blessé. Là, le commandant de la bravade se nomme un successeur pour l'année suivante*⁸⁶⁹».

Ici encore les sauvages sont dans un fort représentant l'espace sylvestre, fait de bois et de feuillages. La cocarde verte et les étendards des sarrasins ont certainement plus à voir avec l'élément végétal qu'avec l'Islam. Les compagnies de bravadeurs, organisées en régiments selon la classe d'appartenance de chacun, symboliseraient alors l'organisation de la société face à l'anarchie sylvestre. Comme lors de la Saint-Éloi de Signes, le rituel se conclut par un banquet, puis le renouvellement des charges honorifiques, l'élection du commandant de la bravade. Par plusieurs éléments qui le constituent, on peut rapprocher celui-ci de celui du loup vert de Van Gennep dont nous avons déjà parlé⁸⁷⁰. Son déroulement rappelle également celui des fêtes de l'ours dans les régions pyrénéennes⁸⁷¹, festivités dont la signification est explicitement le combat de la jeunesse

868 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 222

869 Aubin-Louis Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, Impr. impériale, 1811, 456 p. Cité par K.-L. Basset, « La «Provence sarrasine » », art cit.

870 Voir *supra*, Chapitre 3.1.1.3

871 Claudie Voisenat, « Faire l'Ours » art. cit.

contre la sauvagerie qui revient au village. On retrouve ici les grands traits de figures d'hommes sauvages menant l'action carnavalesque :

« Les « hommes sauvages » que conduit le carnaval au cœur des villages sont des prédateurs. Sous cet aspect le carnaval prolonge la saison de la chasse, sauf que l'on passe d'une fièvre contrôlée à une fièvre débridée; on sort de l'espace du bois, domaine des chasseurs, pour pénétrer, violer l'espace « civilisé » du village ». Alors les hommes prédateurs s'emparent de la nourriture, de la boisson et... potentiellement des femmes. Ils exigent leur dû⁸⁷². »

Nous avons vu à plusieurs reprises que l'approche masculine de la séduction était considérée comme un avatar de la pratique cynégétique, figurant elle-même la domination des hommes sur leur propre sauvagerie à travers leur maîtrise de l'espace sylvestre. Danièle Dossetto dresse un parallèle entre l'initiation cynégétique et l'intégration progressive au groupe de bravadeurs :

« De même que le parcours d'un chasseur commence par le piégage avant qu'un âge suffisant lui acquière l'usage des cartouches, de même, un petit Barjolais par exemple figurera dans la fête « en Provençal » ou en marmiton tout en rêvant des pétards interdits ou en se les accordant furtivement : puis il s'acheminera vers une image plus batailleuse en revêtant une côte de maille et un casque, et en portant une hallebarde : enfin, il pourra passer dans le groupe des jeunes gens en armes à feu. »⁸⁷³

La formation du groupe de bravade répond à une codification de l'usage de la violence ritualisée, elle l'organise. À Bargème, après la Seconde Guerre mondiale, Jacqueline Lions nous expliquait que les bravadeurs étaient constitués de « ceux qui revenaient du service ». Ceux-ci n'étaient plus des adolescents, mais n'étaient pas encore mariés, ils étaient la jeunesse, rappelant le rôle de coercition de cette classe d'âge.

Ponctuellement, la violence sauvage inhérente à la masculinité ressurgit dans des moments d'inversions carnavalesques, rappelant aux hommes le modèle à fuir, que l'institution de la bravade combat – littéralement, mais aussi en les enrôlant en son sein. Si la destruction de fort se déroule durant la Pentecôte, d'autres pratiques relevant du même registre symbolique prennent place dans la période du Carnaval. Au début de celle-ci, en janvier, Claude Seignolle mentionne la pratique de la « pendaison » des filles par les jeunes hommes du village. À Mélezin, hameau de Saint Paul d'Ubaye, on faisait ainsi une étrange chasse aux filles à marier : le 20 janvier, jour de la Saint-Sébastien, se déroulait la fête du hameau. Le lendemain, jour de Saint-Agnès – patronne des jeunes

872 Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance*, op. cit., p. 296

873 Danièle Dossetto, « Des hommes en fêtes et en armes », art. cit.

filles – les garçons les poursuivaient, pour les pendre par les pieds⁸⁷⁴. De même aux Sanières, un hameau de Jausiers, le jour de la Saint-Agnès, les garçons s'écrient *anen pèndre las filhas* - allons prendre les filles - et font alors le tour des maisons. La jeune fille donne une obole, boisson ou argent, puis deux des garçons l'assoient sur leurs quatre mains entrecroisées et la balancent. D'autres fois, Claude Seignolle mentionne une énorme balance pour peser les filles. Chaque séquence se termine par un repas collectif, payé par la quête effectuée par les jeunes hommes.

Les jeunes filles à marier sont ici explicitement assimilées à un gibier, que l'on mesure, que l'on pèse, que l'on exhibe après sa capture. La pendaison par les pieds, tête en bas, rappelle la position d'un sanglier positionné de la sorte pour être exposé puis dépecé, ou encore celle d'un poisson de taille conséquente que l'on pend pour une photo, preuve de l'exploit de pêche. Enfin, le banquet rappelle également la ribote des chasseurs. Comme dans le cas des séquences d'attaque de forts, les jeunes hommes tirent les filles vers la sauvagerie.

Le dernier jour de carnaval, on trouve un autre surgissement de la violence masculine à travers la danse rituelle des *bouffets*. Les *bouffets* sont des soufflets que l'on utilise pour attiser le feu. « Les soufflets, danse provençale qu'on exécute en carnaval ; les danseurs en caleçon, bonnet de coton et chemise flottante au vent, ayant chacun un soufflet dans les mains, se poursuivent en cadence à la queue leu leu et en chantant des couplets *ad hoc* » comme celui ci que rapporte Frédéric Mistral dans le *Trésor du Félibrige* :

<i>Sian une bando de gaio jouventuro</i>	<i>Nous sommes une bande de gaie jeunesse</i>
<i>Qu'avèn un grand fio que nous brulo</i>	<i>Qui avons un grand feu qui nous brûle</i>
<i>Nous sian imagina</i>	<i>Nous nous sommes imaginés</i>
<i>Pèr nous lou fa passa</i>	<i>Pour nous le faire passer</i>
<i>De prene ùni boufet et lou cuou se boufa</i>	<i>De prendre un soufflet et au cul nous souffler</i>
<i>Se li boufet soun rout, li faren adouba</i>	<i>Si les soufflets se rompent, nous les ferons réparer</i>
<i>Se n'avèn ges d'argènt</i>	<i>Si nous n'avons pas d'argent</i>
<i>Pagaren l'an que vèn</i>	<i>Nous paierons l'an prochain⁸⁷⁵</i>

Cette danse est attestée dans de nombreuses localités en Provence. Jean Aicard la met en scène dans le second tome des aventures de Maurin. En plus de la chanson, il nous décrit une autre pratique qui rejoint celles des « chasses » aux filles comme nous en avons déjà vu :

⁸⁷⁴ Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 114

⁸⁷⁵ Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 192

« Tous les jeunes gens du pays, armés d'un soufflet, se poursuivaient l'un l'autre en chantant :
*Sian uno bando De bravo jouventùro. Aven un grand fué qué nou brûlo. Si sian imagina, Per
 si lou fa passa, Dé prendré leis bouffés, Au cùn dé si bouffa. Et tandis qu'ils poursuivaient
 aussi les fillettes accourues pour les voir – tout à coup surgissaient d'autres jeunes hommes de
 troupe, et déguisés en pirates mauresques et nègres qui mettaient les premiers en déroute et leur
 enlevaient les belles filles !...⁸⁷⁶»*

Le but de toute cette séquence est donc d'« enlever les belles filles ». Tel un sanglier en rut, dont le désir ne s'assouvit que par le viol, comme un pirate Maure, dont la razzia vise autant les biens que les femmes, les hommes enlèvent les femmes. Ces rituels, danses, farces, figurent une pratique bien attestée dans la littérature ethnographique : l'enlèvement rituel – et mutuel, on dit des jeunes gens qui le pratiquent qu'ils s'enlèvent, *se rauba*. Nous connaissons la pratique des *Mais*, assez générale en France : au début du mois de mai, dans la nuit, les jeunes hommes déposent des fleurs devant la porte de la maison des filles à marier, dont l'espèce symbolise un jugement de la personnalité et du physique de la jeune fille⁸⁷⁷. Si les fleurs ont pour but de flatter l'intéressée, elles peuvent parfois également être de vraies injures. Une branche de figuier symbolise la vieillesse qui arrive et le célibat qui dure, des ronces un caractère trop acariâtre de la jeune fille. Ce même soir, on peut offrir à la jeune fille une branche de frêne, dont la signification est celle du désir violent. On dit alors :

*Te représènte a queste frais,
 Bello, que te vole e t'aurai,
 Car, se t'ai pas, te raubarai*

*Je te présente ce frêne,
 Belle, parce que je te veux et je t'aurai,
 Car si je ne t'ai pas, je t'enlèverai⁸⁷⁸*

Le frêne peut être remplacé par la feuille du peuplier blanc (*aubo* en provençal) qui rime avec *raubo*, enlever. Van Gennep a traité du sujet des enlèvements, qui est propre à la France méridionale, et particulièrement répandu dans le sud-est du pays. La Provence et la Corse sont certainement les endroits où l'institution est la plus présente.

« Un enlèvement proprement dit de la fiancée, par violence ou avec son consentement réel ou simulé, qui serait exécuté par la société des garçons comme telle, ou par la société sexuelle générale des hommes, n'apparaît nulle part en France en tant qu'institution régulière⁸⁷⁹»

876 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, op. cit., p. 472

877 Voir par exemple Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 215, ou encore Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1277-1280

878 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 137

879 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 1, p. 286

Van Gennep interprète l'enlèvement exécuté par le jeune homme dans un but personnel d'appropriation, ce qui exclurait cette pratique de la catégorie des enlèvements de femmes par la société sexuelle masculine. Malgré ceci, il insiste sur la récurrence de ces comportements : « Dans bien des villages (des Bouches du Rhône), il était de tradition, et cette tradition subsiste dans certaines localités, que les amoureux, même si les parents consentaient à leur mariage, devaient s'enlever, se rauba.⁸⁸⁰ » Fernand Benoît, à propos des environs d'Avignon, précise qu'au mitan du XIX^{ème} siècle, « en certains villages de Basse Provence, les trois quarts des mariages avaient pour préliminaire un enlèvement⁸⁸¹ ». Dans la littérature ce motif est très régulier. Dans le dernier volet des aventures de Tartarin de Tarascon, à propos d'une marquise qui s'est exilée avec la plupart du village fonder une colonie en Asie du sud-est, il est dit qu'elle « est trop sage pour s'enlever avec un jeune homme et partir se marier dans quelque autre pays⁸⁸² ». L'histoire de *Mireio* est celle d'une jeune fille qui s'enlève pour retrouver un vannier du nom de Vincent et s'exile aux Saintes-Maries de-la-mer⁸⁸³. Dans le poème *Margarido*, le héros dit à son père, qui veut le forcer à épouser une fille bien dotée :

<p>« Lou Tayoun va m'a di bèn souvèn ; Mémé qué rooubérias ma marié, Qué voulién pa vou leissa fairé, Parai? Lou tir' ouu sor... lei pairé... »</p>	<p>« Mon grand-père me l'a dit bien souvent ; Même que vous enlevâtes ma mère ; Qu'on ne voulait pas vous la donner; Pas vrai? Le tirer au sort..., les pères...⁸⁸⁴ »</p>
--	---

Dans les notes qui accompagnent le poème, l'éditeur a fait ajouter quelques précisions vis-à-vis de la pratique :

« Une très-notable partie des mariages contractés dans le pays, entre jeunes couples, est fatalement le résultat d'un rapt (...) Puis, dans la petite ville, on se raconte cela comme un fait normal, infaillible; et n'excitera même pas plus de surprise que l'annonce de l'accouchement d'une jeune femme, après son année de mariage.⁸⁸⁵ »

L'enlèvement semble effectivement être si banalisé que l'on en parle comme de n'importe quelle autre nouvelle. Symbole de l'émancipation des enfants vis-à-vis de leurs parents et des

880 Ibid, p. 287

881 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 137

882 Alphonse Daudet, *Port-Tarascon: Dernières aventures de l'illustre Tartarin*, Good Press, 2020, 182 p., p. 68

883 Frédéric Mistral, *Mireillo*, op. cit.

884 Marius Trussy, *Margarido*, op. cit.

885 Ibid., p. 403

projets qu'ils fomentent pour leur avenir matrimonial, l'enlèvement marque leur capacité à prendre le pouvoir sur leur destinée :

« Je puit te dire que Paul de Thérèse à été délivré de l'hôpital que samedi dernier le 29 il a fait 35 jours d'hôpital il a eu la rougeole ensuite les orraillons la suite de tous cela
Lundi le 27 il a eu lieu le Marriage de Melle Aintonin Troin il est jour ci ont Lui aller à Nice pour voir sa cousine Elise, tu pourrez un peu lui dire bonjour si tu vat toujours voir Etienne
Ensuite je puit t'annoncer la mort du pauvre Jean Vergelin dit Caboche. Décédé le 15 Avril
Je pense que tu doit le savoir si tu vat toujours chez Etienne
Je puit t'annoncer que Melle Hélène Troin elle c'est dérober avec le maréchal le garçon de Chaix ils ont partir le lendemain de Pâques ils sont encore en voyage je pense que tu doit le savoir⁸⁸⁶ ».

Ici, le fait est mentionné entre des annonces de maladie, de mariage, de décès, des nouvelles du pays. Si l'enlèvement est une prise de pouvoir des jeunes sur leur destinée, c'est une prise de pouvoir collective, puisque celui-ci s'effectue de concert avec la jeunesse. L'enlèvement nécessite d'être réalisé devant trois témoins majeurs qui attesteront que le jeune homme n'a pas enlevé la fille, mais qu'elle s'est enlevée elle-même – la lettre mentionnée emploie la formule de la même manière. Frédéric Mistral, dans le *Trésor du Félibrige*, signale à l'article *raubatori* que c'est la femme qui déclare enlever le galant. Les témoins devront ensuite aller voir les parents des deux parties, puis diffuseront la nouvelle auprès de la jeunesse du village. Félicie Chaix, dans la correspondance, dit d'ailleurs à Émile, qui est en caserne à Nice, qu'il doit « déjà le savoir » ; malgré son éloignement, les réseaux de sociabilité auraient déjà dû fonctionner et lui rapporter la nouvelle.

Arrivés à ce point de notre réflexion, faisons un récapitulatif des derniers éléments que nous avons passé en revue afin de pouvoir analyser formellement les séquences. Par la mention du mythe de l'origine sarrasine, nous avons abordé les bravades. Ensuite, nous avons parlé des processions de type « attaque de fort », mises en scène d'hommes sauvages, installés dans un fort fait de végétaux dressé au sein du village, qui tentent d'enlever les femmes. Plusieurs séquences similaires ont été examinées, examen suivi de la mention d'une pratique très répandue en Provence, l'enlèvement des jeunes gens, qui semble être non un enlèvement des femmes par les hommes, mais à l'inverse un enlèvement des hommes par les femmes. La structure fondamentale de ce complexe, l'idée d'enlèvement des femmes par une jeunesse ensauvagée, peut évoluer et se servir de symboles nouveaux qu'elle investit de sens et inclut dans le système relationnel. Pour guider tout le parcours des jeunes hommes jusqu'à leur rencontre avec le féminin, la culture a fourni des ensembles de

886 Chaix/Lions, D1/L80-81, 29/04/1914, III.XXIII

références avec lesquelles interpréter le rite de passage dont ils sont les sujets. Au moment de cette rencontre, elle offre encore quelques clefs de compréhension. Les jeunes hommes, dont l'ensauvagement est à son apogée, doivent maintenant résister à la pulsion qui les pousse à vouloir s'approprier les femmes dans ce moment crucial de leur retour de la forêt.

Durant notre examen des processions de la Saint-Éloi, nous avons étudié les rouages sémantiques des courses équestres qui se déroulaient à cette date : la conduite des chevaux comme métaphore de la maîtrise de soi, de vaillance face au danger, mais aussi la figure équestre comme symbole viril, voire érotique. Or le cheval a longtemps été « l'instrument privilégié du rapt, du transport de la femme prise vers un autre lieu, déplacement qui est à la base du mariage occidental⁸⁸⁷ ». En Provence, les deux races de chevaux autochtones sont dites sauvages, l'une est même sarrasine, nous l'avons déjà mentionné. L'association au sein du complexe symbolique de la sauvagerie et de la virilité, des Maures, des hommes et des chevaux se trouve magnifiée par le rite et dans une description de cavalcade de la Saint-Éloi à Signes au début du siècle, on retrouve liés ensemble ces éléments :

« Mais faisons connaissance avec les héros de la fête. C'est d'abord le Capitaine et l'Enseigne, l'un marié, l'autre jeune célibataire. Ils sont escortés dans leur sortie par onze invités de leurs amis. La durée de leur mandat est d'un an. Tous portent pour costume un veston et une paire de pantalons en drap noir qu'ils remplacent, pour la cavalcade, par une autre paire en coutil blanc. Leur coiffure est un chapeau à claque, flanqué sur le côté droit d'un long panache tricolore, auquel le Capitaine et l'Enseigne ajoutent un plumet jaune, signe distinctif de leur grade. De même, la boutonnière de ces derniers est ornée d'un tout petit bouquet de six fleurs artificielles, alors que celui des invités n'en a que cinq. Tous les deux ont à fournir la poudre pour la « bravade », un bouquet de roses blanches artificielles aux demoiselles prieures du Saint et, pendant les fêtes, diverses collations à leurs invités. (...) Les voilà devenus cavaliers nos « bravadaires » de la veille. Ils sont pimpants avec leurs pantalons blancs, montés sur des chevaux tout couverts de fleurs, de rubans multicolores et de beaux tapis : la main de la femme a passé par là, croyez-le bien.⁸⁸⁸ »

Au sein de la troupe de bravadeurs, que par bien des aspects on peut comparer au groupe de chasseurs, les hommes mariés guident les célibataires vers le droit chemin. Les fleurs sont omniprésentes, et font à chaque fois le lien entre les deux sexes. Le premier jour, les hommes pénètrent l'espace urbain sur le mode de la cavalcade, débarquent en se ruant dans les rue du

887 Emmanuel Désveaux, *Avant le genre: Tryptique d'anthropologie hardcore*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, 292 p., p. 192

888 Louis Mourou, « Moeurs et coutumes provençales : la saint Eloi à Signes » *Bulletin de l'académie du var*, 1906

village, telle une harde de sangliers ou d'hommes sauvages. Les deux hommes désignés par leurs pairs comme les plus charismatiques, les plus adroits, sont les émissaires du groupe masculin, chargés de faire le lien entre les deux sociétés ; comme pour exprimer leur plus grande maîtrise du langage féminin, leur plus grand courage face aux femmes qu'il faut aborder, ils sont affublés de davantage de fleurs sur leur costume. C'est eux qui sont responsables de l'offrande des roses aux prieures : ce rôle qui leur est confié parmi les bravadeurs rappelle celui du meneur du groupe de chasse. Celui qui sait le mieux se mettre à la place du gibier, penser comme lui, le comprendre, est celui qui, par la castration, rend possible la consommation du gibier ; ici, par l'offrande des fleurs, il rend le contact avec l'autre sexe possible, castration symbolique du groupe des hommes-sangliers qui reconnaît aux femmes sa supériorité dans l'espace civilisé de la ville qu'il est obligé de fréquenter. Ici se trouve l'expression de la dépossession des Provençaux de la toute-puissance masculine dont jouissent les autres Méditerranéens. En retour, les femmes habillent les chevaux, reconnaissant aux hommes le droit de parader dans la ville, puisqu'ils ont su maîtriser le langage des fleurs. Elles domestiquent ceux-ci en les parant, traduisent symboliquement le langage équestre de la sauvagerie en langage de la galanterie.

Puisque c'est la femme qui s'enlève et non l'homme, que c'est elle qui en définitive domestique le cheval, on peut dire que symboliquement elle dresse parallèlement l'homme, qui doit apprendre à maîtriser leur langage pour communiquer avec elles, comme le cheval est décoré de fleurs à son retour dans la ville lors de la Saint-Éloi. À l'opposé de la bête, du sauvage, de la violence, se trouve l'offrande de fleurs, celle des *Mai* par exemple, la douceur du langage de celui qui fait la cour. La mise en récit de leur propre combat contre la sauvagerie s'achève dans leur reconnaissance de la nécessaire domestication des animaux sauvages pour pénétrer l'espace de la civilisation. Dans une dernière ruade, la jeunesse les pousse à tenter d'enlever les filles mais en définitive, c'est elles qui les ont fait sortir de la forêt. Comme le disait Pline des *sengliés*, ils ne sont pas irrémédiablement sauvages, et peuvent s'accoupler avec l'espèce domestique que représentent les femmes. Entre *sus scrofa* et *sus domesticus* (le porc domestique) la différence n'est pas une réelle frontière spécifique, elle doit beaucoup à la sociabilisation qui a été faite de ces animaux. Entre hommes et femmes, il en est de même.

« Le déroulé du carnaval donne à voir, au fil des heures, voire des jours, comment cette figure de la sauvagerie brute doit céder du terrain, retourner dans la forêt ou s'amadouer au milieu des villageois au point de devenir le parfait galant. La séquence retrace la trajectoire que doit suivre le jeune homme afin d'acquérir une épouse.⁸⁸⁹ »

889 Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance*, op. cit., p. 287

Parmi les deux issues, la Saint-Éloi de Signes indique que c'est la seconde qui a été privilégiée par les hommes Provençaux. Ceux-ci ont décidé d'apprendre le langage des femmes. Comme nous le confiait Jacqueline Lions après que nous lui ayons demandé si Félix était un grand chasseur, après leur mariage, celui-ci avait cessé de pratiquer l'art cynégétique.

3.2.3 Parler aux femmes

Et de même au hameau la jeune et l'humble fille

Va cueillir dans l'herbe des champs

La pâquerette et la jonquille,

Pour orner ses appâts naissants. (...)

Un seul rayon vous fait éclore,

La brise enlève vos fraîcheurs,

Mais vous, femmes, vous qu'on adore,

N'êtes-vous pas aussi leurs sœurs ?

Vous partagez toutes leurs grâces,

Vous avez toutes leurs saveurs,

Et vous répandez sur vos traces

Un charme qui séduit les cœurs.

La foi divine vous inspire,

Vous n'avez qu'un but : le devoir.

Et c'est avec un doux sourire

Qu'en portant au ciel votre espoir

Vous consolez en ce bas monde

La mère qui prie au tombeau,

Ou caressez la tête blonde

De l'orphelin dans son berceau.

Femmes et fleurs, Dieu vous a faites

Pour les délices des humains.⁸⁹⁰

Cette poésie aux accents ronsardiens ne s'y trompe pas : les fleurs constituent un langage par lequel toutes les qualités et rôles attribués aux femmes se trouvent exprimés. Elles accompagnent aussi bien la lessive que la consolation, sont symboles de l'élégance et du propre. Le parfum que l'on tire de leur essence, aussi bien celui des parfumeries de Grasse que celui des usines d'extraction de l'essence de lavande du Verdon, permet aux femmes de donner au monde une sensibilité qui s'oppose en tous points à celle du *férün* masculin, de l'âpreté de la sauvagine.

Le verbe, qui est fait pour chanter et séduire, rencontre rarement la pensée, disait Gaston Bachelard⁸⁹¹. Durant la confrontation à cette dernière limite qu'est la frontière avec le monde féminin, l'homme doit apprendre à en maîtriser les codes, et cela passe par l'apprentissage du langage dans lequel le monde féminin se traduit : celui des fleurs, mais aussi le langage *fleuri*. On dit de deux jeunes gens qui commencent à se fréquenter qu'ils se parlent – et de fait, pour faire la cour à sa prétendante, c'est du verbe qu'usera le jeune homme. La galanterie de l'amour courtois troubadouresque ou encore les sérénades de Roméo sous le balcon de Juliette sont autant d'avatars de cette disposition des jeunes hommes à user du langage le plus fleuri pour conquérir la fille qui fait l'objet de leurs désirs. Pendant un temps, celui de la conquête, l'homme doit ainsi user du

890 Eugène Provensal, « Fleurs et femmes », *Bulletin de l'académie du Var*, 1879, p. 139

891 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1985, 200 p.

langage qu'emploient les femmes.

Néanmoins, rapidement, il est nécessaire pour les hommes de revenir de ce dialogue. La fréquentation du monde féminin, la domestication des hommes, n'est que temporaire. Nous l'avons vu, une fois père de famille, l'homme passera le plus clair de son temps en dehors du foyer. Pendant quelques temps, la passion et l'ardeur qu'il aura mis à fonder son ménage, le romantisme amoureux dont il aura fait preuve, auront constitué la confrontation avec la dernière des frontières, celle qui surplombe les mondes de la mort et du sauvage, la frontière avec le monde féminin, duquel il doit également revenir pour cumuler les trois compétences qui feront de lui un homme. C'est ce qu'expriment les amis de Lucien Duc tandis qu'ils devisent entre eux, en forêt, de leur ami Emmanuel qui n'a plus d'yeux que pour sa fiancée : « enfin, mes amis, Emmanuel n'est plus un homme : il ne vit plus, il ne pense plus, mange-t-il encore ? J'en doute ! Il ne respire même plus ; c'est un véritable pigeon ! Il roucoule⁸⁹² ». C'est cette même expression du changement d'état mental, de béatitude - voir de bêtise - dans lequel l'amour plonge Maurin qu'exprime son ami Pastouré en pensant qu'il était mort, piégé par les gendarmes et le charbonnier *Besti* :

« Les femmes ce sont les femmes qui sont la bêtise de l'homme. S'il n'était pas allé voir cette fille, voulez-vous jouer (parier) que les gendarmes n'auraient pas su où le prendre Pour épier Maurin ils rôdaient toujours autour d'elle; il leur a donc été facile de le suivre, et ils l'ont pris comme un perdreau à l'engrainage. On engraine aussi le lièvre et le sanglier. Toute bête vient au piège en venant à qui lui plaît. L'amour est le roi des pièges.⁸⁹³ »

3.2.3.1 Les premières approches

Les jeunes hommes font ainsi preuve d'audace pour approcher les filles. Le danger qu'il y aurait à fréquenter une fille – danger pour l'honneur de celle-ci, mais danger également pour lui s'il se fait « pincer » par le père ou l'un des frères de sa prétendante – fait que cette fréquentation pré-maritale est placée sous le signe du secret, du franchissement de l'interdit. Comme toute action déviante, elle prend place dans les marges : la forêt, marge spatiale, ou la nuit, marge temporelle. C'est la figure d'Anselme Mathieu, ami de Mistral qui courait de nuit sur les toits pour rejoindre sa maîtresse sur la terrasse de son appartement à Avignon. Celle encore de l'ami de Lucien Duc, Emmanuel, qui passe ses soirées sous le balcon de celle qui l'aime. C'est enfin Auguste Lions, qui use de tous les stratagèmes pour venir « causer » un moment avec Marie Chaix. Le risque d'être surpris par le père de Marie est le plus gros qu'encourent les deux jeunes gens. Ils essaient à tout prix de lui dissimuler leur fréquentation, comme nous l'avons vu dans le second chapitre : « enfin je

892 Lucien Duc, *En Provence*, op. cit., p. 62

893 Jean Aicard, *Maurin des Maures*, p. 374-375

clos ma carte pour cette fois en vous disant a jeudi soir si mon Père est au café ⁸⁹⁴». Il nous est impossible aujourd'hui de retrouver des traces de ce qui pouvait se dire durant ces entrevues. Toutefois, les lettres échangées entre les deux galants nous en donnent un aperçu : parfois, les lettres n'ont pas de véritable message à faire passer, autre que celui de rappeler l'intensité et la nature des sentiments qui animent les deux jeunes. Comme le message à visée uniquement phatique du mobilisé, les galants s'écrivent sans autre motivation que de rappeler à l'autre qu'il ou elle nous manque, que l'on tient à lui. Marie fait usage de nombreuses formules à cette intention pour ouvrir et fermer une lettre, mais aussi dans le corps du message : « Recevez mes meilleures salutations et amical bonjour de celle qui vous aime », « Recevez un Amical Bonjour. Bon souvenir et douces caresses de Celle qui vous Aime et Vous Aimera toute la vie »... les variations sont nombreuses. En retour, Auguste lui répond avec le même champ lexical, le vocabulaire des sentiments amoureux, la mise en scène de l'attente, du manque éprouvé, du temps passé loin de l'autre mais néanmoins toujours peuplé par sa présence. « Milles baiser Les plus doux D'un cœur intime et dévoué pour la vie » ; « Un affectueux bonjour d'un cœur Languissant et ne passe plus un instant sans penser à vous amitiés et bonnes carresses de celui qui pense être un jour votre Cher,..... etc ». Pendant plus d'un an, en 1923-1924, les deux *calignaires* s'échangent secrètement d'innombrables lettres similaires, plusieurs fois par semaine.

3.2.3.2 Faire l'entrée

Après avoir passé un long moment à se fréquenter de la sorte, le couple devra informer les parents de ses projets, officialiser l'union en la publicisant vis-à-vis du monde des adultes. Auguste, qui est déjà majeur, conduira lui-même les tractations auprès du père de Marie. C'est une nouvelle forme de parole que le garçon devra maîtriser pour faire accepter l'union. Après avoir conquis la fille, le prétendant devra conquérir ses parents. La conversation avec son futur beau-père prend pour cadre le cercle-chambrée. Cela occupera plus de six mois durant l'année 1924 avant le mariage des jeunes gens à l'automne de cette même année :

« Ma chère Marie

Je vous trace vite ces deux mots a cause que vous ête coucher, ca maurais fait plaisir de vous voir encor un peu, mais votre père a voulu faire une partie au carte et je nai pas ?? (pu) lui refuser, enfin c'est le plus petit. ou jatend de vos nouvelles, quand vous descendrez a rebouillon envoyez-mois deux mots et en cas que navez pas le temp en partent vous mécrirer en arrivent

894 Chaix/Lions

enfin ne vous faite pas de mauvais sang, en attendent que tout marche bien, ce jour qui nous rendra heureux savence ⁸⁹⁵».

Auguste rend compte de la progression des négociations à sa promise. Nous avons vu que Marie, de son côté, essayait de convaincre ses parents du bien-fondé de son projet d'union, et qu'elle en discutait également avec Julia, sa marraine.

« quand a moi je viendrai vous voir samedi soir après souper, et comme vous savez que je ne peu pas arriver, tros bonne heure, si votre est au café sa n'y fait rien, si je le vois pas samedi soir, vous pouvez compter que jirai le voir Dimanche soir au mômement ou vous aurez souper, et chasser toute c'est idée que vous avez sur moi, ne vous faite pas du mauvais sang. Nous serons d'acord avec votre père, et soyez sure que vous serrez heureuse avec moi, quand vous me connaitres bien, et si tout foi votre père vous demandez, quand je vais le voir vous lui dire que je vais samedi soir, et s'il vous dit rien laissez-y faire. Dimanche soir, je serrais avec lui, ou je suis sur que nous serrons d'acor ⁸⁹⁶»

Tous les stratagèmes sont de mise pour parvenir à leur but. La lettre se fait vecteur, relais de leurs plans. Elle est un moyen de s'organiser pour les deux jeunes, qui ne peuvent pas toujours se retrouver le soir.

« Ma chère Marie

Qu'aurez vous pensez de moi, ce soir, et je nai rien osé lui dire. C'est le tord que jai eu, car je lai trouvez bien content. Nous sommes allés au café, et nous avons fais bonnes partit au carte, ou il a voulue jouer avec moi, enfin je ne croi pas qu'il nous refuse rien, et s'il vous demande qu'elques choses dite-lui san crainte, ou je pense qu'il seras content, faite moi une réponse et dite moi un peu se qu'il vous a dit, et ne vous faite pas du mauvais sang, et s'est maintenant le moment de lui dire, je compte mercredi soir venir un peu, et s'il y a moyen je vous verrez un peu enfin je vous en dit pas plus plus pour ce soir, et je regrette de ne rien lui avoir dit enfin je quitte en vous disans, bonne nuit, et pensé a ce jour qui nous rendra si heureux. Recevez chère marie, de celui qui vous aime de coeur ces plus tendres carresses, et bon souvenir ⁸⁹⁷»

Auguste tergiverse parfois, hésite, visiblement impressionné par la tâche qu'il doit mener à bien. Le père de Marie intimide le jeune paysan :

« vous pouvez bien croire aussi chère marie que je suis heureux de ne plus avoir le souci que j'avais, vous devez savoir lequel, je suis bien été comptent de votre père Dimanche soir, et je lai

895 Chaix/Lions D3/L71-73 03/08/1924, III.XXIV

896 Chaix/Lions D2/L3-5, 03/10/1923, III.XXV

897 Chaix/Lions, D2/L15-16, 27/07/1924, III.XXVI

trouver pas mal comptent lui aussi, enfin il faut désirer que tout ces mauvais temp que nous avons passer ne retournes plus, et penser a ce beau jours, qui un peu plus tôt ou un peu plus tard, nous unirra. Et nous rendras si heureux tous les deux.⁸⁹⁸ »

Une fois la situation acceptée par les parents de la jeune fille, le courtisan gagne le droit de *faire l'intrado vers une fiho* - de « faire l'entrée » : à partir de maintenant, il pourra fréquenter la veillée de la famille de la jeune fille. Quand Frédéric Mistral revient au domicile de ses parents après avoir achevé ses études, il se rend compte de la différence entre les manières paysannes d'opérer le rapprochement entre les sexes et l'*habitus* urbain qu'il a intériorisé. Il décrit ainsi le lent processus par lequel un jeune homme finit par se voir accorder le droit de participer à la veillée chez sa prétendante : « et tous avaient ensuite (pour le moins) une amie, ou, pour mieux dire, une promise, avec laquelle ils coquetaient depuis leur première communion. Quelques-uns même avaient l'entrée, c'est-à-dire, le droit d'aller, le dimanche au soir faire un brin de veillée à la maison de leur belle.⁸⁹⁹ » Van Gennep mentionne que les règles qui régissent cette fréquentation de la veillée par le jeune homme sont les mêmes partout en France⁹⁰⁰. « Tout se passe en public: l'amoureux arrive après souper pour passer la veillée. Sa promise lui fait place auprès d'elle, continue à filer au rouet ou tricoter. Ils s'observent, silencieusement.⁹⁰¹ »

Le silence, c'est bien ce qui caractérise l'entrée du jeune homme dans cet espace féminin de la veillée. Après avoir dû apprendre à parler aux femmes, à la manière des femmes, après avoir longtemps conversé avec sa promise, il apprend désormais à se taire, et écoute ce qu'il se dit à la veillée. En présence des adultes, il serait impensable de parler de ses sentiments amoureux. Aussi, le langage de l'expression amoureuse est-il, à ce moment là, discret, non oral. « Le plus souvent ils restent silencieux, s'observent mutuellement, épiant les occasions où l'humeur naturelle se trahit, préoccupés exclusivement de se bien connaître et tous les deux en garde pour ne pas montrer trop leurs côtés faibles⁹⁰² ». Ils sont souvent aussi, pour la première fois, dans la lumière. Celle du foyer, de la chandelle, mais aussi celle du reste de la compagnie des veilleuses qui ne manqueront pas de commenter non seulement tout ce qui s'est dit durant la veillée, mais également tout ce qui s'y est passé.

S'ils ne parlent pas, cela ne signifie pas pour autant que les deux *calignaires* ne se disent rien. Dans ces époques où l'absolutisme paternel s'effrite mais reste encore présent, le prétendant

898 Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924, III.XXVII

899 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 101-102

900 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T.1, op. cit., p. 231

901 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 153

902 Ibidem.

qui fait son entrée n'est pas toujours celui choisi par la jeune fille : parfois, c'est avec son père qu'il aura négocié le droit de venir « parler » à la demoiselle lors de la veillée. Si l'amoureux trouve une bûche dressée dans l'âtre de la cheminée à son arrivée, il sait que c'est la fille qui lui signifie qu'il lui déplaît. Pareillement, si elle lui glisse discrètement une poignée d'avoine dans la poche, c'est qu'il n'est pas le bienvenu. C'est cette même avoine avec laquelle les jeunes hommes bourrent une poupée à l'effigie d'un âne, qu'ils placent devant la porte du garçon éconduit, signifiant qu'il est lui-même l'équivalent d'un mulet, qu'il a suffisamment perdu raison pour être dressé par celle qui se jouait de lui. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'homme, avec toute la symbolique qui le définit comme bestial, sauvage, entre dans la maison par l'étable où se déroule souvent la veillée. Comment mieux exprimer la domestication des hommes par les femmes ? Nous avons vu au début de ce chapitre l'organisation spatiale de la cohabitation interspécifique : L'étable, ayant « pignon sur rue », était un lieu moins pur que le grenier. Si nous nous fions à cette déduction, nous comprenons que le prétendant soit accueilli dans cet endroit plutôt que dans le salon, qui lui doit être protégé de la souillure qu'il porte en germe. D'ailleurs, quand les jeunes hommes en bande interrompent une veillée, sortent les filles de l'étable, c'est pour les mener dans leur domaine, l'espace sauvage, mettre le monde sans dessus dessous avec eux. Ils ensauvagent les filles :

« C'est égal, je t'assure que quand venait la nuit et qu'autour de la lampe on racontait de ces choses, nous ne risquions pas de sortir ! Oh ! Pauvres petites, quelle frayeur ! Puis, pourtant, nous devînmes grandes : arriva, comme on sait, le temps des amoureux ; et, alors, à la veillée, les garçons nous criaient :

- Allons, venez, les filles ! Nous ferons, à la lune, un tour de farandole.

- Pas si sottes ! répondions-nous. Si nous allions rencontrer l'Esprit Fantastique ou la Poule Blanche...

- Ho ! Nigaudes, nous disaient-ils, vous ne voyez donc pas que ce sont là des contes de mère-grand l'aveugle. N'ayez pas peur, venez, nous vous tiendrons compagnie.

Et c'est ainsi que nous sortîmes et, peu à peu, ma foi, en causant avec les gars, - les garçons de cet âge, tu sais, n'ont pas de bon sens, ils ne disent que des bêtises et vous font rire par force - peu à peu, peu à peu, nous n'eûmes plus de peur... Et depuis lors, te dis-je, je n'ai plus ouï parler de ces hantises de nuit. ⁹⁰³»

Durant toute la période où l'on sort, où l'on danse, les jeunes filles goûtent au monde de la nuit, aux interdits que l'on franchit à l'adolescence, mais à un degré bien moindre que les garçons. Comme pour le *ferun*, qu'elles n'ingèrent que dilué, préparé, assaisonné, mijoté, elles n'enfreignent les règles que parcimonieusement. L'objet même de la transgression est placé sous le signe de la

903 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 41-42

sauvagerie. Aller en cachette, de nuit, est un comportement qui peut rappeler celui de la bête sauvage, et le vocabulaire provençal ne pouvait nommer autrement cette attitude que par un rappel de sa nature ; ce type de déplacement discret, craintif est ainsi nommé *fereja*. N'a-t-on pas, dans cet acte de transgression féminin - peut-être unique de toute l'initiation des jeunes filles, un rappel du voyage dans la forêt, celui qui leur permettra de ramener une proie ? Les jeunes filles, s'ensauvant, adoptant le comportement des garçons comme le chasseur adopte celui de la proie qu'il désire, en désobéissant, en sortant la nuit, se font à leur tour prédatrices. Nous pouvons d'ailleurs retrouver dans cet extrait l'idée que les galants « n'ont pas de bon sens », qu'ils sont comme le sanglier en rut, guidés par leur instinct et rendus aveugles par leur désir incontrôlé.

3.2.3.3 **Le pacte épistolaire des galants**

« – Tu m'écriras souvent, au moins, n'est-ce-pas ? Combien de fois par semaine ?
Au diable tes questions , répondit le commis principal avec la gracieuseté des époux mâles : je t'écirai quand j' en aurai le temps , sois tranquille ! Peut-être demain , qui sait ? ⁹⁰⁴»

Ces bêtes sauvages qu'il s'agit de domestiquer, les jeunes filles le font bel et bien par la parole, les mots. Le courtisan doit se plier à une *hexis* orale qui n'est pas la sienne, prendre des habitudes d'écriture régulière. S'éloignant quelque peu du groupe de pairs, il est d'ailleurs moqué pour cela. La passion qui s'installe entre les deux jeunes est faite de démonstrations amoureuses permanentes, un rythme d'échange épistolaire s'impose rapidement : il faut écrire, plusieurs fois par semaine, ne pas tarder à faire réponse à un courrier que l'on reçoit. Le tempo des lettres scande le quotidien qui n'est plus fait dès lors que d'attente, d'enthousiasme à la lecture, de mise en place des possibilités de réponse (ce qui peut parfois demander beaucoup de logistique), puis d'attente à nouveau.

« Car je commencai a me faire du mauvais sang.
Je vois que votre lettre est daté du 19 et elle porte les tempons de chateau-Double ainsi que d'Ampus daté du 21 je ne sais pas comment elle a fait tent de retard. Enfin c'est le plus petit.
Vous me ditte sur votre lettre que vous n'ête pas sans travail. Je le croi, surtout quand on a pas l'habitude, et vous me ditte aussi que vous laquissé, mais que faut-il faire il faut avoir patience, car croyez-vous chère marie que mois aussi je languis et me fait du mauvais sang de vous savoir si éloigné et avec tant de peine.
Mais le plus qui me donne d'ennui ou vous me ditte a mois de ne pas me faire de mauvais sang (quand même que vous, vous en faitte) je comprend a peu près pourquoi. Vous je pense que a votre prochaine lettre vous me racompterer un peu mieux tout ella. Mais ne vous en faite quand

904 Lucien Duc, *En Provence*, op. cit.

même, avec la patience tout passera.

Enfin malgré tous ces ennuis n'oublie pas celui qui vous aime tant. Qui est dévoué à vous. Et qui est sûr de vous rendre heureuse pour toute la vie, pensez plus tôt à ce beau jour qui nous unira et nous rendra si heureux tous les deux.

Je vous fais la lettre après souper et il va être dix heures ou je vais prendre mon vélo et je la porte encore à l'ampus de ce soir pour qu'elle parte demain matin. Toujours en attendant de vos bonnes nouvelles, et n'oublie pas si vous pouvez, de me faire savoir quand vous monterez, car je languis trop.

Je vous ai fait une lettre mercredi ou je pense que vous l'aurais reçue. Enfin je vous quitte pour ce soir en vous disant bonne nuit, et en même temps j'ai les larmes aux yeux ou je m'imagine tout de chose.⁹⁰⁵»

Comme nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre, la lettre parle sur elle-même, se dit en train de se faire, décrit les conditions de sa production. Dans l'optique de l'épistolarité amoureuse, cette mise en récit du soi scripteur est primordiale et s'inclut dans le complexe global de l'expression de la sensibilité que suppose le jeu de séduction. En plus des sentiments que l'on décrit, c'est sa propre personne que l'on dévoile. C'est ainsi que les femmes commencent à « soigner » les hommes, en les forçant à une réflexivité sur leur propre individualité, à une mise en récit de celle-ci, elles sondent leur âme pour pouvoir connaître leur amant. L'homme qui parle est loin de perdre raison, comme le lui assènent le groupe de ses amis ; au contraire, il en fait l'exercice en apaisant par les mots la violence des gestes qu'il a cultivé jusqu'alors. Dans un dernier regain de coercition, le groupe de pairs le met à l'épreuve, épreuve qui durera jusqu'au mariage et à l'enterrement de sa vie de garçon. L'enterrement symbolise d'ailleurs la perte d'un membre de la société de jeunesse masculine qui intègre le groupe des hommes mariés.

Le galant se confesse, ne cherche pas à brimer l'expression de sa sensibilité, chose qui lui est interdite en société masculine. L'acte de confession en lui-même n'appartient pas à son monde. Le contrat épistolaire s'en ressent, et le nouveau converti se fait prosélyte. Auguste Chaix scrute les oblitérations présentes sur les enveloppes, se retrouve à son tour « en demande », dénonce le possible manquement au pacte épistolaire de la part de sa prétendante. Il se fait lui aussi confesseur, demande à sa promise des détails sur les atermoiements qui secouent son âme. La colère qui l'anime au début de la correspondance fait place à la rédemption, à la déclaration d'amour, et finalement aux larmes, à l'expression de la plus profonde des sensibilités. En une correspondance, nous avons une illustration de ce processus par lequel les hommes apprennent à parler.

Une fois cette compétence acquise, une fois marié, il est néanmoins nécessaire pour

905 Chaix/Lions, D3/L3-4-5-6, 22/10/1924, III.XXVIII

l'homme de revenir de cette exploration de l'autre monde, de ce franchissement de la frontière. Très vite, il saura retrouver dans la société masculine un modèle normatif nouveau auquel se conformer, apprendra à devenir un père. Après s'être séparé rituellement de la société des hommes, mis en marge par le mariage, il reviendra, avec la naissance de son premier enfant et les tournées qui l'accompagnent.

4 Interprétations : du sauvage au domestique

Nous avons suivi, avec les jeunes filles puis les jeunes hommes de Provence, deux itinéraires de progression biographique destinés à produire des femmes et des hommes selon la coutume locale. Ces deux univers sont différents et opposés l'un à l'autre. Ils cultivent au quotidien l'altérité dichotomique dont le principe gouverne à la cohérence de l'ensemble. Leur conjonction ne s'opère qu'afin de faire famille, de reproduire des garçons et des filles qui à leur tour emprunteront les mêmes sentiers. Après avoir vu les paroles et les représentations qui expriment une telle conception de l'initiation sexuée, nous allons maintenant nous livrer à l'interprétation de quelques faits supplémentaires afin d'approfondir encore notre compréhension de cette dynamique anthropologique profonde. Nous avons pour l'instant laissé les jeunes hommes et les jeunes filles à la sortie d'un rite de passage qui voyait, au sortir de la jeunesse, le masculin regagner les maisons après s'être isolé dans la forêt. Nous allons maintenant tenter de comprendre les champs sémantiques qui investissent l'espace sauvage et les maisons, ce qui nous permettra de compléter ce tableau de la symbolique entourant la division sexuée en Provence.

Pour cela, nous retrouverons premièrement les jeunes hommes là où nous les avons laissés pour suivre leur parcours alors qu'ils retournent jusqu'aux maisons en nous attachant à spatialiser plus précisément ce trajet : inscrit dans la morphologie d'un espace communal typiquement Provençal, le rite de passage se nourrit de son environnement quand il se dit ou se donne à voir. Ensuite, arrivés au seuil des maisons, nous nous livrerons à une appréhension socio-ethnologique de l'habitat provençal pour essayer d'appréhender la logique par laquelle se justifie l'appartenance des maisons aux femmes et celle du sauvage aux hommes. Enfin, nous étudierons la profonde cohérence de l'univers féminin au sein de la maison, à travers les représentations et les pratiques liées à la maîtrise du feu par les femmes.

4.1 De la forêt aux maisons, des allers-retours

Dans son recueil des *Contes merveilleux de Provence*, Jean-Luc Domenge rapporte une version arrangée de « La bête à sept têtes » publiée premièrement en 1877 dans *Lou Prouvençau* par Anselme Mathieu⁹⁰⁶. Le conte semble être constitué de deux voire trois récits différents juxtaposés les uns aux autres. Si la deuxième partie relève effectivement du type parmi lesquels il est classé, celui des tueurs de dragons⁹⁰⁷, héros démiurges que l'on retrouve fréquemment en Provence⁹⁰⁸, la première partie du récit n'a à première vue aucun rapport avec ce conte-type. Les deux histoires se complètent néanmoins et leur portée explicative conjointe nous permettra de retrouver le fil de notre réflexion là où nous l'avions laissé. La deuxième partie de l'histoire met en scène l'aîné d'une fratrie de trois enfants, fils de deux parents assez fortunés, devenus prospères par des moyens surnaturels. Le père était un chasseur passionné :

« *Au temps où les reines filaient (fielavon⁹⁰⁹), un fin chasseur aux filets (fielat) (comme qui dirait Manette) se laissa fasciner (pivela) par les yeux d'une jeune fille ; mais il faut vous dire qu'ils se marièrent vite, au grand contentement de tous deux. Le surlendemain des noces, le chasseur, à son réveil, dit à sa jeune mariée :*

- *C'est encore un peu fête, si tu voulais, mignonne, j'irai attraper quelques petits oiseaux pour ce soir.*

- *Va, dit la mariée, pendant ce temps j'achèverai de charrier et de ranger tout comme il faut, et quand tu retourneras ce soir, tu verras comme nous serons bien. »*

Le chasseur part, met en place ses filets une fois arrivé au lieu dit « Chante-Perdrix », recouvre la cage des appelants (les oiseaux appâts), et commence à siffler. Aussitôt, un oiseau bleu vient se prendre dans le piège, le chasseur tire la corde qui le fait se refermer sur lui. L'oiseau se met alors à implorer le jeune homme. Il lui explique que lui aussi vient de se marier, et que s'il le laisse partir, il ne fera plus que des chasses miraculeuses. C'est ce qui se produit effectivement, au point que la femme du chasseur commence à l'interroger. Celui-ci finit par lui parler de l'oiseau bleu, qu'elle souhaite alors absolument manger. Dépité, l'homme attrape à nouveau l'oiseau et lui

906 Jean-Luc Domenge, *Contes merveilleux de Provence*, op. cit., p. 68-91

907 T. 300 de la classification Aarne-Thompson, rangé parmi les « tueurs de dragons »

908 Voir par exemple le chapitre IV du deuxième volume de l'ouvrage de Laurent Jean-Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, vol. 2, op. cit., qui recense de nombreux exemples localisés de mythes civilisateurs de ce genre. L'ouvrage de Jean-Luc Domenge précédemment cité en recense huit versions différentes : *Contes merveilleux de Provence*, op. cit., p. 61-98

909 Nous reproduisons ici la version francophone pour des questions de confort du lecteur, mais signalons les traductions que nous jugeons utiles.

fait part des envies de sa femme. L'oiseau bleu lui répond que les œufs de sa femme viennent d'éclore, ce à quoi l'homme réplique : « ma femme veut te manger ; cela me fait bien peine, mais je ne peux pas faire autrement ». L'oiseau accepte son sort, mais préconise avant d'être tué d'effectuer plusieurs opérations magiques : planter trois de ses plumes sous un noyer pour obtenir des fleurs qui ne fanent pas, trois de ses griffes sous un pommier pour obtenir trois épées ; puis donner sa carcasse à manger à sa chienne, son poitrail à sa jument, et le cœur à sa femme, afin d'obtenir trois chiens, trois chevaux, et trois fils, prophéties qui se réalisèrent effectivement par la suite. Le père, chasseur émérite, voit sa passion quelque peu tempérée par son mariage. S'étant marié rapidement, dans un premier temps, il n'avait pas acquis la tempérance propre à sa nouvelle condition. Par l'envie de sa femme qui souhaite manger l'oiseau bleu, il devient père. Il n'est dès lors plus question de chasse dans le récit.

Nous avons évoqué les différents niveaux d'identifications entre le jeune homme et les oiseaux. Le chasseur siffle pour appâter l'oiseau au début du conte, et l'oiseau bleu lui répond dans le langage des hommes. Cet oiseau avec lequel le jeune homme converse ne représenterait-il pas la jeunesse du chasseur, que la femme finit par ingérer, le faisant passer au statut de père de famille ? Nous savons que « parler l'oiseau, c'est, d'abord, afficher son sexe ⁹¹⁰ ». L'exclusivité masculine de la possession de ce savoir s'exprime par exemple dans la polysémie des termes servant à nommer à la fois les volatiles et le pénis : oiseau, zizi, sifflet, peuvent désigner aussi bien l'un que l'autre. Le jeune chasseur, « piégé » une première fois par la jeune fille – le mot *pivela*, en Provençal, désigne la fascination exercée visuellement : *la serp pivello lou roussignou* veut dire « le serpent hypnotise le rossignol » - l'est une seconde fois lorsqu'elle lui demande de lui donner à manger l'oiseau bleu. Ce sont alors les deux moments de séparations d'avec le monde de la chasse qui seraient symbolisés ici. Une première fois, à l'adolescence, le garçon remplace la course aux oiseaux en allant courir les filles. En allant courir le gibier également, en rabattant les proies pour les plus âgés. Une seconde fois, par le mariage et la paternité, il s'éloigne encore du monde cynégétique, est obligé de tempérer la chaleur de son sang. À ce moment-là l'homme, devenu père, doit abandonner sa passion pour la chasse pour, s'il continue à la pratiquer, en avoir une pratique raisonnée.

« Quand les garçons furent grands, ils voulurent courir le monde. Leurs parents ne voulaient pas, car l'abondance était dans la maison avec la joie et la paix. Mais l'esprit aventureux de la jeunesse l'emporta sur l'attachement à la famille et le père fut forcé de les laisser faire. »

910 Daniel Fabre, « Langage des garçons, langage des oiseaux » dans Christiane Amiel et al., *Savoirs populaires en Fenouillèdes*, Ministère de la culture., Toulouse, Rapport final à la Mission du Patrimoine Ethnologique, 1985, 337 p., p. 85

L'aîné de ses fils enfourche un cheval, poussé par « l'esprit aventureux de la jeunesse ». La métaphore de la chasse est là aussi présente : accompagné de son chien, il part explorer le monde, sort de la maison. Nous savons que la « passion », la « fièvre » de la chasse est considérée comme étant une qualité congénitale ⁹¹¹. C'est à ce moment que débute le conte « classique », la seconde partie, qui raconte l'histoire d'un cavalier (parfois nommé Jean-Sans-Peur dans d'autres versions) qui délivre le pays dans lequel il arrive du joug d'un dragon qui demandait, pour prix de la paix, qu'on lui donne annuellement une fille à marier. Quand le héros se trouve dans ce pays, toutes les jeunes dames ont déjà été offertes, à l'exception de la fille du seigneur, dont c'est donc le tour ; son père promet la main de sa fille, ou la fortune, à qui réussira à empêcher le rapt. « Sortie de je ne sais où, une bête monstrueuse, la gueule en feu et le sang dans les yeux, partit en hurlant sur le cavalier. Sur le coup le cheval se cabre ». Le jeune homme réussit à tenir sa monture, et d'un coup d'épée lui tranche la tête. Le héros tue la bête alors qu'elle emportait la jeune fille dans son antre ; il lui coupe la langue qu'il prend avec lui, enveloppée dans le mouchoir de la demoiselle. Après l'action, ils échangent quelques mots, la jeune femme veut se donner à lui ; le cavalier lui promet de revenir l'épouser un an plus tard, « puis remonte en selle et part comme le vent, de peur qu'Amour le retienne. » .

Durant son absence, trois *Gavots* qui, s'étant fait passer pour les tueurs de la bête et ayant menacé la fille si elle révélait la supercherie, avaient obtenu sa main pour l'un d'entre eux. Le mariage approchant, le héros put prouver la supercherie grâce à la langue du dragon, toujours enveloppée dans le mouchoir de la jeune fille. Cette double preuve permet donc de confondre les *Gavots*, qui seront pendus, et de rétablir le mariage entre le héros et la jeune femme.

Le conte se rapporte à la série de ceux dans lesquels un héros civilisateur terrasse la bête, instaurant ainsi une ère de paix et de prospérité. En Provence, on a parfois fait de ces héros des héroïnes, sous les traits par exemple de sainte Marthe domptant la Tarasque à Tarascon⁹¹². Généralement, les légendes provençales associent la mort du dragon sous les mains du saint ou de la sainte à la conversion au christianisme, à la victoire de la « vraie foi » contre le paganisme et ses cultes de la nature (grottes, marais, rivières, par exemple). Ces types de récits anciens, remontant pour certains au moins au XIII^{ème} siècle⁹¹³, s'inspirent pour la plupart des dragons bibliques

911 « Es isch im Bluet » (c'est dans le sang), « es isch eine Frage der Natur » (c'est une question de nature) : pour les gens de chasse le caractère congénital de la fièvre cynégétique ne fait aucun doute ». Bertrand Hell, *Entre chien et loup, faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Strasbourg, Institut d'ethnologie, 1985, 308 p.

912 Sur les fêtes de la Tarasque, mais aussi la figure du dragon en général, on pourra se référer à la monographie classique de Louis Dumont, *La Tarasque: essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1951, 252 p.

913 C'est le cas par exemple pour la Tarasque, dont le nom apparaît dans les Vies de Sainte Marthe. Ibid., p. 162

notamment présents dans le livre de Job⁹¹⁴. Ils n'ont peut-être pas eu la même signification à travers les siècles ; mais dans la version moderne qu'en donne Anselme Mathieu et que relate Jean-Luc Domenge, plusieurs détails reflètent le folklore provençal de la fin du XIX^{ème} siècle.

Le thème de l'enlèvement de la jeune fille par des forces foraines, premièrement, apparaît dans toutes les nuances que nous avons déjà entrevues jusqu'ici. Le dragon, ermite des grottes, animal doué de parole, représentant du paganisme, tente primordialement de la ravir par la force et la menace. Deuxièmement, les *Gavots*, au nombre de trois comme les *solques* qu'ils forment lorsqu'ils migrent à travers toute la Provence pour venir moissonner, essaient par la ruse de s'emparer de la jeune fille. Les deux types de figures, dragon et *Gavot*, sont deux avatars de la sauvagerie. Celui qui réussit néanmoins à obtenir la main de la jeune noble est lui un jeune cavalier.

Terrassant littéralement une bête sauvage, le fils fait également preuve de courtoisie envers la jeune fille, contrairement aux rudes *Gavots* qui la malmènent et la menacent de mort si elle révèle qu'ils ne sont pas les tueurs de la bête. Le récit de l'action héroïque du cavalier est parlant. Vainqueur de la bête sauvage grâce à son sang froid qui lui permet de tenir sa monture, ayant su dominer également la pulsion charnelle - on retrouve ici le motif équin dans toutes les dimensions que nous avons évoqué auparavant - , il vient finalement à bout des *Gavots* et de leur rudesse grâce au présent que lui a fait sa jouvencelle, son mouchoir brodé. Comme une partie du trousseau, il représente déjà l'union à venir, les draps brodés par la jeune fille.

Pour les deux jeunes hommes, le père et le fils, c'est l'exploration de l'espace sauvage qui leur permet de faire passage, et les femmes qui leur permettent en définitive d'accomplir celui-ci. Ces images qui peuplent le paysage mental des ruraux provençaux sont calquées sur une vision de l'espace qui leur est propre, celle d'habitants de villages urbanisés, groupés, enserrés par une nature omniprésente. Dans ces sociétés majoritairement agricoles, sinon rurales, dans lesquelles le travail de la terre constitue une activité que tous partagent à différentes échelles, la culture n'aurait-elle pas pu trouver dans l'agriculture un terreau métaphorique fertile pour s'abreuver de contenus signifiants ? N'aurait-elle pas pu s'enraciner dans les pratiques agricoles pour leur faire parler son langage, leur permettre d'exprimer ce qu'elle a à dire mais que la parole ne peut pas toujours explicitement énoncer ? En somme, la domestication masculine ne peut-elle pas avoir trouvé les mots pour se dire dans le vocabulaire de la domestication de l'espace et de la nature ?

4.1.1 Le combat contre la nature

Daniel Fabre, discutant les travaux de Philippe Descola, dresse une intéressante généalogie de la conception occidentale de l'opposition entre domestique et sauvage. Il explique que Philippe

914 Ibid., p. 153

Descola voit dans la révolution néolithique méditerranéenne les causes d'une bipartition mentale de l'espace dont la rigidité est assez unique au monde, la seule « à mettre en œuvre une stricte territorialisation de l'espace, opposant nettement la partie cultivée et régulièrement parcourue et celle qui reste hors de portée de l'homme ⁹¹⁵ ». L'imperméabilité prêtée à la frontière entre sauvage et domestique aurait été la cause des projections universalisantes réalisées par les Européens lorsqu'ils ont souhaité comprendre le rapport d'autres cultures à la nature : l'occident post-romain aurait hérité de la domination latine une série d'opposition qui « préforment toute notre conception du territoire » et inscrivent dans la topographie « « l'inquiétante altérité » du sauvage ⁹¹⁶ ». Les oppositions entre *villa*, *domus*, et *saltus*, *silva*, ont structuré l'inconscient occidental, mais pas l'inconscient universel.

Nous avons déjà pu apercevoir que la culture provençale n'avait pas une conception si dichotomique de la séparation entre sauvage et domestique ; ou, plus précisément, qu'elle ne pensait pas l'espace entre ces deux termes sous la forme d'une frontière abrupte et soudaine, mais plutôt avec celle d'un prisme qu'une multitude de positions intermédiaires graduent. La distance entre les deux extrémités du spectre peut elle-même varier, celui-ci peut s'élargir ou se contracter. Nous avons vu que selon les périodes, le rapport des Provençaux à la forêt et ses habitants pouvait évoluer. Des espaces peuvent passer du statut de domestiqué à celui d'ensauvagé, de celui de cultivé à celui d'inculte ; tout comme les personnages qui les fréquentent. À l'échelle biographique, c'est même le parcours de tout homme que de se déplacer sur ce prisme, en même temps que se modifient ses manières de se mouvoir au sein de l'espace communal. Jusqu'ici, nous avons passé en revue la manière dont différentes figures féminines et masculines se plaçaient et se déplaçaient sur ce spectre allant de la domesticité à la sauvagerie. Pour affiner encore notre compréhension du système symbolique qui préside à ces positions que la culture provençale assigne à chacun de ces archétypes, puis comment chaque individu se situe par la suite relativement à ces modèles, nous allons tenter maintenant de décrire la manière dont la culture provençale ordonne l'espace. L'environnement est tapissé par le social, formant la scène sur laquelle se déroule ce théâtre méridional. La façon dont une société classe, divise son territoire, mais aussi les biais par lesquels elle absorbe et digère l'histoire, le dynamisme qui résulte de cette rencontre et anime cette catégorisation spatiale seront abordés pour compléter notre tableau des socialisations sexuées en Provence.

915 Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1 mars 1986, n° 6, p. 6-18.

916 Ibidem.

4.1.2 La forêt, le foris, le foresterus

« Avec le temps, le primitivisme s'affirme : la micro-région des Maures, deux fois distante, dans l'espace, comme arrière-pays, et dans le temps, immobilisée par le regard qui la fixe comme témoin d'un état originel de la végétation⁹¹⁷ »

Au XIX^{ème} siècle, les voyageurs avaient une image de la nature varoise qui faisait des collines une forêt immuable, ancestrale. Cette idée relevait largement du fantasme, comme celle qui faisait des paysans et de leur milieu écologique les représentants contemporains de cultures presque néolithiques : les deux visions étaient des visions fixistes de la culture comme de l'espace sylvestre. Nous avons mentionné le fait que le Var était l'un des départements les plus boisés de France métropolitaine. Hors de la végétation de l'espace sylvestre, les cultures occupent également une grande proportion de l'espace, le Var étant un département largement agricole au début du XX^{ème} siècle. En 1860, on trouve de 50 à 60 000 hectares de parcelles sur lesquelles est cultivé du froment ; dix ans plus tard, le vignoble occupe 70 000 hectares, devenant la culture majoritaire dans le département. À côté de cela, 40 000 hectares sont consacrés à l'olivier, qui cohabite en polyculture avec d'autres productions⁹¹⁸.

Nous avons aussi abordé l'enchevêtrement des espaces qui constituait l'organisation spatiale classique des villages provençaux. L'habitat, groupé, est réuni au sein de larges villages et de hameaux, ceinturés par l'*hortus*, les jardins maraîchers, l'*ager* où les cultures dominent, le *saltus*, puis la *silva*. Cette répartition de l'espace en zones spécialisées est schématique : dans les faits, les frontières ne sont pas aussi nettes. *Saltus* et *silva* s'entremêlent par exemple en « un amalgame de terres non agricoles et boisées où les membres de la communauté ont des droits d'usage, qui vont de la cueillette aux cultures temporaires et de la chasse aux parcours pastoraux⁹¹⁹ ». Cet espace périphérique n'est cependant pas le seul où l'hybridation fait figure de modèle. Dans *La gloire de mon père*, après avoir réussi le « coup du roi », c'est-à-dire avoir tué deux perdrix d'un même vol, Marcel et son père vont voir Mond des Parpaillons, le braconnier, officiellement pour se renseigner sur les caractères propres de l'espèce des oiseaux tués :

917 Jean-Claude Chamboredon et Annie Méjean, *Récits de voyage et perception du territoire*, op. cit., p. 54

918 Yves Rinaudo, *Les Vendanges de la République: Une modernité provençale, les paysans du Var à la fin du XIX^{ème} siècle*, Presses universitaires de Lyon, 1982, 328 p., p. 10 ; toute l'introduction de l'ouvrage peut être consultée pour se faire une idée quantitative de l'état agricole du département à l'époque qui nous intéresse.

919 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois » art. cit.

« Nous arrivâmes devant la petite ferme basse qu'habitait le célèbre Mond. Elle était précédée d'un champ inculte, où deux douzaines d'oliviers, fous de liberté, avaient l'air d'énormes broussailles, car Mond ne les taillait jamais. »

Le braconnier, « marié à la forêt », invite celle-ci à pénétrer ses champs et laisse ses oliviers s'ensauvager, courir ; lui qui est habitué à prélever dans les bois de quoi subsister donne à ses arbres l'aspect de plants *feruno* - littéralement non-greffés, sauvages. Comme le souligne Jean Aicard par sa métaphore, telle l'étendue d'eau dont les vagues refluent sur les plages, la forêt déborde régulièrement sur l'espace cultivé, se retire ensuite, pour revenir enfin, selon les mouvements de l'histoire. Ada Acovitsioti-Hameau avance le chiffre d'une couverture forestière proche des 75% de la surface du département pour l'époque contemporaine, 30 à 40% au XIX^{ème} siècle, 20% à la fin de l'Ancien Régime : « le milieu naturel s'ouvre et se referme périodiquement sur les clairières créées pour des activités diverses et ce mouvement est orchestré par les fluctuations démographiques et les évolutions économiques⁹²⁰ ». Jean Giono illustre bien ce combat permanent contre l'espace sauvage que mènent les Provençaux, vivant au milieu d'une nature omniprésente prête à reprendre ses droits au moindre relâchement des humains :

« Arboud est allé regarder les champs de blé délaissés: les épis trop lourds ont fait verser les tiges, le chardon a jailli à travers ce feutre jaune. (...) Gondran, loin de Janet, a cueilli, dans sa vigne, un panier de raisin. Là, aussi, ce n'est plus qu'une vaste république de guêpes, de mulots, d'oiseaux pillards (...) Et si tu ne mets pas la bêche, et si tu ne mets pas la hache, si tu ne fais pas place nette autour de toi, si tu laisses, une fois, tomber l'acier de tes mains, la foule verte submerge tes pieds et tes murs. C'est une faiseuse de poussière. Jaume lève la tête. Devant lui, sur l'autre bord de la placette, une ombre se coule sous l'abri du chêne: un sanglier ! Un sanglier en plein jour aux Bastides !⁹²¹»

L'homme et ses cultures viennent disputer à la forêt son espace, forêt qui se défend et reconquiert son terrain à la moindre occasion, comme une lente guerre de mouvements. Les nombreuses restanques montées en pierres sèches abritent des cultures les plus diverses, notamment des oliviers qui ne souffrent pas de l'enrochement excessif de ces sols grappillés sur la colline. L'ancienne manière de cultiver en *oullières* fait cohabiter la triade blé-olivier-vigne sur un même espace : la restanque est souvent trop étroite pour accueillir l'ensemble de ces cultures, mais ce type de complantation est fréquent dans les parcelles au moins jusqu'à la moitié du XIX^{ème} siècle. Dans son ouvrage *Les fruits de la vigne*, Christiane Amiel mentionne le témoignage de l'Abbé Rozier qui

920 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois » art. cit.

921 Jean Giono, *Colline*, op. cit.

condamne cette « méthode abusive » de complantation qu'il dit avoir constaté dans toute la Provence à l'occasion de sa visite en 1772⁹²².

Les cultures ne sont pas les seules à disputer le territoire de l'espace sylvestre, les hommes aussi poussent souvent l'habitat jusqu'aux tréfonds de la forêt, nous en avons vu plusieurs exemples au chapitre précédent. Les forestiers, *bouscatiés* ou *carbouniés*, sont certainement les figures les plus explicites de ce combat permanent avec la nature sauvage. Contrairement aux bergers ou aux ermites, leurs habitats sont temporaires, les cabanes dans lesquelles ils vivent l'année de la coupe sont ensuite abandonnées quand ils se déplacent. Lorsqu'ils reviendront sur place, des années plus tard, ils reconstruiront la cabane au même endroit, comme si l'espace était déjà marqué du sceau de la civilisation malgré l'effacement de leurs traces par la colline. Les travailleurs des bois « reconnaissent les pierres », le creux dans lequel avait été construite la cabane la première fois. Ils ont investi de sens l'espace sylvestre en le topographiant, et confèrent à l'emplacement des qualités certainement propices à l'habitat humain au sein de l'espace forestier :

« La «cabane » n'est pas une simple enveloppe de protection, mais une structure d'habitat fondée sur un emplacement que l'on entend s'approprier. Imperméable et chauffée, abritant la nourriture et le repos, elle rappelle et remplace la maison et, ce faisant, maintient les liens avec la société dont on s'est momentanément écarté. »⁹²³

Avant de pouvoir habiter ou cultiver un morceau de colline, il est nécessaire de le débroussailler. Dans cette opération, en plus des hommes, les chèvres peuvent jouer un rôle. On dit que leur morsure fait mourir les arbres ; que les caprins ont, de ce fait, cette capacité de déboiser le carré le plus sauvage. La chèvre est une « gloutonne », qui, comme le mouton, ne s'arrête jamais de manger. En revanche, contrairement à ce dernier, elle s'attaque indistinctement à tous les types de végétaux. Ces comportements ont souvent amené les législateurs à en réglementer la possession afin de préserver l'intégrité des massifs forestiers⁹²⁴. En 1900, à la Garde-Freinet, dans le bail en métayage d'une bastide reculée, on trouve l'obligation d'avoir un cochon de moitié avec le propriétaire, ainsi qu'une « chèvre également à la moitié, qui serait supprimée en cas de dommage⁹²⁵ ». Si elle peut s'avérer être une figure destructrice, la chèvre peut aussi être

922 Christiane Amiel, *Les fruits de la vigne: représentations de l'environnement naturel en Languedoc*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985, vi+134 p., p. 10

923 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes du bois, hommes de bois » art. cit.

924 Eric Fabre, « Il y a 200 ans : la loi de l'an 10 et l'interdiction de la possession de chèvres », *Chronique de Haute Provence*, 351, 2004, p.131-137

925 Albert Giraud, « Le bail en métayage d'un "ménage" du pays des Maures en 1900 (la Garde-Freinet) », *Freinet - Pays des Maures*, 2003, n° 4, p. 37-43.

civilisatrice, et ses déjections constituent un fumier recherché ; par cette double action, elles peuvent ainsi faire reculer l'espace boisé, puis fertiliser les sols ainsi découverts.

« *La bête à l'humeur changeante remodèle donc les paysages, gouvernant dans les deux sens les passages de la nature à la culture, de l'infertilité à la fertilité. Et c'est bien sûr dans le renversement des qualités contraires dont elle même est porteuse que se manifestent, entre sauvage et domestique, stérilité et fécondité, son pouvoir transformateur et sa fonction médiatrice* ⁹²⁶ »

Nous avons déjà vu au second chapitre les représentations qui investissent la chèvre. Filtrante, intermédiaire, propice à symboliser le changement d'état, l'action de la chèvre permet donc littéralement de faire passer un morceau de bois dans le giron de l'espace cultivé, humanisé. Entre le braconnier tout entier gagné par le *ferun* qui laisse ses arbres s'ensauvager et le forestier qui humanise une partie des bois, la chèvre constitue un instrument à double tranchant. L'espace appartenant à la forêt lui est donc disputé, mais l'action humaine ne s'arrête pas là : l'homme n'est pas le seul à passer d'un espace à l'autre, du sauvage au domestique, et inversement. Les végétaux sont eux aussi nombreux à passer d'une catégorie à l'autre, en même temps qu'ils se meuvent au sein de l'espace et intègrent les cultures, ou au contraire reprennent les caractères de leurs congénères sauvages, comme nous en avons vu un exemple avec les oliviers de Mond des Parpaillons.

4.1.3 Vignes et jardins, espaces intermédiaires

Marius Trussy, l'auteur de *Margarido*, a ces mots pour apprécier les qualités paysagères de l'espace rural varois : « le territoire d'une population dans le Var ressemble plutôt à une forêt toujours verte, qu'à un pays cultivé⁹²⁷ ». L'indistinction des espaces régnerait-elle plus encore que la ségrégation ? Nombreux sont en tous cas les exemples qui font se mêler les espèces en plus des espaces. Les charbonniers, autour des cabanes où ils résident, semblent avoir développé une forme d'agriculture rudimentaire, principalement maraîchère, ainsi qu'un élevage d'appoint, parfois quelques poules, mais surtout des chèvres⁹²⁸. La forme jardin, nous l'avons également rencontrée éloignée de toute habitation, mais rapprochée des champs, dans les *Souvenirs d'enfance* de Robert Valbonetti⁹²⁹. Les jardins ne sont pas les seuls à « grignoter » la forêt. Dans les moments d'occupation maximale des sols, nous avons déjà évoqué les restanques qui viennent structurer le

926 Christiane Amiel, « Les caprices du mariage », art. cit.

927 Marius Trussy, *Margarido*, op. cit., P. 408

928 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes des bois, hommes du bois » art. cit.

929 Voir *Supra*, Chapitre 3.1.3.1

paysage accidenté, mais la parcellisation de l'espace ne se limite pas à ces formes. Le déboisement est fréquent, et fait place à un ensemencement qui peut être de blé ou de vignes :

« En sus des plans et des dolines, des champs existaient aussi en pleine forêt, dans des quartiers peu ouverts et, souvent, accidentés. Plusieurs contrats (mise à ferme, cession ou location de terres communes) donnent l'autorisation de cultiver des parcelles sises à des lieux-dits qui nous laissent parfois rêveurs: les Brasques (terrains marécageux), les Estrecho (les étroits) ou les Hubacs (coteaux non ensoleillés).⁹³⁰»

Ces introductions d'espèces cultivées dans les espaces sauvages ont leur pendant : la domestication des espèces sauvages. Marius Trucy fait plusieurs remarques à propos des melonnières varoises : selon lui, « le melon croît pour ainsi dire spontanément dans le département du Var⁹³¹», il suffit de semer et chaque année on pourrait récolter. L'ensemencement pourrait même être superflu : « une melonnière se reproduirait ainsi d'elle-même » s'il n'y avait pas d'orages inondant et emportant les terres⁹³².

« Au surplus, une telle fécondité ne doit avoir rien d'étonnant dans une terre, en quelque sorte, privilégiée du ciel, qui produit spontanément, dans ses forêts et autres lieux sauvages, la vigne, l'olivier, l'oranger, le figuier, le grenadier, le laurier et tant d'autres arbres et arbustes précieux; à l'état sauvage, il est vrai, mais fournissant des sujets parfaitement drus, acclimatés; et, partant, très-propres à l'approche de la greffe »

L'enthousiasme du poète n'est pas inédit. Au moment où il écrit, les voyageurs ont depuis un bon siècle encensé le climat de la région, ses jardins *d'acclimatation* où poussent des espèces exotiques ; la sauvagerie de ces végétaux n'est pas ici celle de la forêt immédiate, mais du lointain, de l'exotique. La ville de Hyères passe pour être la nouvelle Hespéride, le pays des orangers, du printemps perpétuel⁹³³. En 1841, lorsque Alexandre Dumas père relate son passage dans la ville, il n'a de cesse de mobiliser l'image du jardin d'Éden pour la décrire⁹³⁴. L'importation des espèces exotiques avait toutefois, au moment où ces voyageurs en ont fixé l'image dans leurs écrits, déjà largement bouleversé le paysage hyérois. En l'espace d'un siècle, « à l'ancien système méditerranéen : *sylva, saltus, ager* et *hortus*, se joint l'importation de plantes exotiques et de cultures pour l'exportation ». Des mille hectares de culture de froment à Hyères en 1800, il n'en

930 Ada Acovitsioti-Hameau, « Hommes des bois, hommes du bois » art. cit.

931 Marius Trucy, *Margarido*, op. cit., p. 401

932 Ibid., p. 402

933 Marc Boyer, *L'hiver dans le midi*, op. cit., p. 23

934 Ibid., p. 79

reste que deux un siècle plus tard ; les terrasses ont largement reculé elles aussi⁹³⁵.

Si la description de la région comme un paradis botanique n'est donc pas nouvelle, l'intérêt de celle que fait Marius Trussy réside dans le fait qu'il nous informe sur une région reculée dans les terres, la plaine des Maures, ce que les voyageurs de l'époque se refusaient à faire, cantonnant leur présence aux quelques destinations littorales réputées. Plutôt que d'en dresser un portrait complètement idyllique ou au contraire à charge, il introduit de la nuance et ébauche une amorce de description des processus par lesquels sauvagerie et domestication se croisent. Nous l'avons vu, il évoque une nature luxuriante où poussent toutes sortes de plantes « très-propres à l'approche de la greffe ». La greffe, technique horticole ancestrale, préside à cette rencontre entre les deux mondes. Elle procède à l'hybridation, crée parfois de véritables chimères : au XV^{ème} siècle, une vogue d'expériences tente d'hybrider olives et raisins – les deux fruits et leurs plants sont investis de nombreuses représentations qui les associent, et les deux voisinent au sein des *oullières* – donnant naissance à l'*huylraisim*, olive sans noyau, ayant le goût du raisin, impropre à la fabrication de l'huile comme du vin⁹³⁶. Hors de cette utilisation paroxystique et anormale dont les fruits sont « monstrueux », la greffe peut associer plusieurs espèces pour faire des arbres aux fruits divers : pommiers dont certaines branches donnent des poires, par exemple, pêchers produisant des abricots, etc. L'exemple de greffe le plus fameux est certainement celle des pieds de vigne : après la crise du *phylloxera* qui a presque réduit à néant le vignoble français à la fin du XIX^{ème} siècle, le greffage des cépages français sur les souches américaines résistantes au parasite a permis de sauver cette culture.

La méthode du greffage est surtout un moyen par lequel les espèces végétales sauvages sont domestiquées. La langue provençale ne se trompe pas à ce sujet. Nous avons vu que le *feruno*, c'était l'arbre sauvage, non greffé. Par le biais de la métaphore végétale et animale, un jeu d'identifications ternaire se construit avec l'homme : les trois termes sont soumis aux mêmes processus d'alternance entre ensauvagement et domestication. Ainsi, nous avons rencontré au chapitre III la pratique dite du *plantié*, de l'école buissonnière, la fugue de l'enfant dans les collines. Ce mot de *plantié* semble encore porteur d'autres significations : dans le provençal varois, il désigne le jeune plant de vigne, et par extension la parcelle où on les fait pousser, voire le quartier. D'autre part, le mot a aussi donné *planto*, synonyme de *ranchié*, désignant le montant que l'on fixe entre les limons de la charrette à bœufs et qui maintient ainsi la bête attelée. Cette triple signification du terme interroge. Dans l'histoire naturelle de Pline l'Ancien, on trouve au livre XXIII la mention d'une pratique tout à fait particulière :

935 Ibid., p. 80

936 Christiane Amiel, *Les fruits de la vigne*, op. cit., p. 41-42

« Les raclures de rameaux écorcés, aussi fines que de la sciure de bois, sont employées en topique. On attribue encore au figuier sauvage une propriété merveilleuse : Si un garçon impubère casse une branche, et en arrache avec les dents l'écorce gonflée par la sève, on assure que la moelle de cette branche, attachée en amulette avant le lever du soleil, préserve des écrouelles. Un rameau de cet arbre lié au cou d'un taureau, quelque indompté qu'il soit, apaise sa férocité par une vertu merveilleuse, et le rend immobile. ⁹³⁷»

Pour quelle raison une branche de figuier sauvage pourrait dompter le taureau au cou duquel on la nouerait ? Quels sont les rapprochements symboliques qui président à une telle conclusion ? Nous savons que les colliers magiques ont pour vertu de « lier » le mal⁹³⁸, chez les hommes comme chez les animaux. Dans le cas présent, Pline mentionne le figuier sauvage ; nous avons vu qu'il peut symboliser le statut de vieille fille lorsqu'il est offert à l'occasion des *Mai* ; une informatrice de Claude Seignolle mentionne que cette offrande pouvait aussi concerner les garçons restés célibataires, et que cette association pouvait signifier qu'ils « sèchent les figues ⁹³⁹». Outre la comparaison entre ses fruits et les testicules, le figuier est de plus producteur d'un « lait » dont la texture visqueuse rappelle plus encore le sperme que le lait maternel. Le second terme est celui du garçon prépubère, antithèse de la femme ménopausée, mais aussi de l'homme en âge de procréer qui ne se marie pas – il ne court pas encore les femmes, l'autre n'en a pas marié une. Il ne produit pas encore de sperme, ne peut pas procréer. Enfin le dernier personnage entrant en jeu est le taureau, symbole de virilité débridée, de sauvagerie même, qui lui est sur-fécondant, reproducteur des troupeaux bovins ; même s'ils ne sont pas massivement présents dans le Var, en Provence, l'exemple des taureaux Camarguais fournit du contenu à ce champ symbolique⁹⁴⁰. L'avancée en âge et le changement d'état qu'il suppose, le garçonnet, le sauvage, sont trois motifs que nous avons déjà vu à de nombreuses reprises et se trouvent liés autour du figuier de Pline.

À bien y regarder, dans ce complexe sémantique dont l'axe central est l'idée de fertilité, le figuier symbole de l'avancée en âge – et de la perte de fécondité qui en est corollaire – ainsi que le garçonnet - qui n'est lui pas encore fécond – sont d'un côté, tandis que le taureau sauvage

937 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, op. cit., livre XXIII, LXIV

938 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 271

939 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 205

940 Les travaux de Frédéric Saumade décrivent les mécanismes conduisant à l'identification entre l'homme et le taureau en Provence. On pourra consulter à ce sujet « Race régionale, identité nationale », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1996, n° 27, p. 101-114 ; l'auteur fait référence sur le fait taurin, notamment camarguais. L'ouvrage tiré de sa thèse est particulièrement intéressant pour les thématiques qui nous occupent : « Des "Sauvages" en Occident: les cultures tauromachiques en Basse Andalousie et en pays camarguais », Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1994, 275 p.

s'oppose aux deux premiers termes. Par la branche du figuier que le jeune homme a détaché et que l'on passe au cou du taureau, on parvient à maîtriser l'animal, « quelque indompté qu'il soit » : autour du terme « plantié », nous trouvons là symbolisés trois états de la masculinité solitaire, celle qui n'a pas rencontré le monde féminin. Nous avons vu la polysémie autour du terme *plantié*, sa signification aussi bien de l'escapade sylvestre enfantine, du montant fixé entre les limons dans les charrettes à bœufs, de la jeune plante que l'on fait prendre racine. Le figuier sauvage dont le jeune garçon fait un *plantié*-attelleur permet de contrôler la sauvagerie du taureau. Les deux états extrêmes que sont l'enfance et la vieillesse encadrent symboliquement le moment de la virilité débridée, de la sauvagerie, la domestiquent. Pline dit qu'ils l'*immobilisent* : or nous avons vu l'importance de la mobilité dans la constitution de l'identité masculine. Le garçon qui explore l'espace sylvestre, le taureau ainsi stoppé dans son errance, condition *sine qua none* pour ne pas devoir « passer son tour » - perdre son pouvoir de procréation en sortant de l'état de jeune homme et devenant vieux garçon – et pour finir l'enracinement qui découle de cet arrêt de la mobilité : l'homme, l'animal et le végétal sont unis au sein d'un même triangle signifiant, nourrissant de métaphores le champ sémantique de l'initiation masculine. Le collier, « greffé » au taureau, le domestique.

Si la greffe fournit un registre avec lequel exprimer l'idée de domestication des espèces sauvages, elle n'est pas un processus irréversible : d'un arbre greffé, il peut toujours ressortir un *souvajoun*, une pousse sauvage qui croît sur l'arbre pourtant domestiqué. « J'ai vu dans le jardin de ma maison natale un de ces sauvageons qui, vu sa forme gracieuse, ne fut jamais extirpé ⁹⁴¹ ». Cet olivier sauvage avait poussé dans le jardin ceinturant la maison, lieu d'enculturation par excellence. Son caractère sauvage en rend les fruits impropres à la consommation, il est comme stérile. Comme le chasseur de *l'aucéu blu* – l'oiseau bleu - avait transmis à son fils son caractère aventureux, un *souvajoun* peut naître des oliviers domestiques.

Entre forêt et jardins, on trouve les vignes, qui ceignent les villages de Provence. Les vignes sont un espace d'individualisation, de réalisation des hommes qui montrent via leurs parcelles leur capacité à maîtriser la nature. La parcelle cultivée est celle où les choses sont ordonnées, rangées ; la capacité à tirer droit la raie dans le champ n'est-elle pas l'une des qualités que l'homme doit maîtriser ? À l'inverse, Mond des Parpaillons laisse ses oliviers s'ensauvager : ses plants ne sont pas à leur place, ils *courent*. L'olivier n'est d'ailleurs pas le seul à pouvoir revêtir un aspect sauvage. Dans les vignes, certains cépages n'ont pas été hybridés avec les plants américains. À Vidauban, nous avons pu de nos yeux observer des pieds de *coudèrc*, réputés pour être résistants au *phylloxera*. La production de vin à base de ces cépages n'est pas commercialisée sous l'Appellation d'Origine Protégée (A.O.P.) Côte de Provence. Le vin issu de *coudèrc* avait mauvaise réputation,

941 Marius Trussy, *Margarido*, op. cit., p. 402

c'était une *piquette*, que l'on cultivait pour consommer soi-même, ou avec lequel on coupait des cépages plus nobles. En revanche, la robustesse de son cep comme l'abondance de ses récoltes en faisait un plant prisé des viticulteurs. Les pieds que nous avons pu voir étaient plantés depuis au moins trois générations dans la parcelle du vigneron, alors que la durée de vie d'un plant de vigne varie en moyenne entre vingt-cinq et cinquante ans. Leurs racines comme leurs branches étaient immenses comparées à celles d'autres cépages : on les laisse davantage *courir*. Ces quelques rangées de *coudèrc* étaient différentes de celles du reste de la parcelle : outre la forme de la vigne, l'espacement entre deux rangées n'était pas le même. Plantées à *l'ancienne manière*, celle d'il y a cent ans (même davantage, si nous devons en croire le vigneron qui nous assurait que ses pieds avaient résisté au *phylloxera*), ces vignes étaient encore aménagées de façon à recevoir des cultures intercalaires. Si elles couraient de la sorte, c'est que les pêchers venaient auparavant s'y greffer, donnant les pêches de vigne, dont la saveur est dite inimitable et surtout, aujourd'hui, quasiment perdue. D'autres fruits se trouvaient parmi les vignes, des arbres fruitiers parsemaient les parcelles. Des légumineux peuplaient les rangées, et s'ils n'étaient pas toujours plantés, ils étaient en revanche toujours mangés. Poireaux sauvages, pissenlits, salades « de vigne » agrémentaient les repas quotidiens. Dans *Les fruits de la vigne*, Christiane Amiel décrit la vigne comme un espace intermédiaire d'acclimatation de nombreuses espèces sauvages, végétales et animales : asperges sauvages que l'on replante en culture intercalaire, gibier que l'on piège ou que l'on tire, escargots que l'on ramasse (l'escargot *de vigne* est, contrairement à l'escargot de colline que chassent les hommes, produit du glanage féminin⁹⁴²). La vigne est d'abord « un lieu de rencontre dont on ne saurait clore définitivement le réseau⁹⁴³ » : son essence est médiatrice, elle est un objet privilégié de la pensée symbolique, structurale, relationnelle. Sa position intercalaire au sein du territoire villageois est elle-même motif à faire de ces plantations le lieu de la transition entre le domestique et le sauvage. Les espèces qui la rencontrent, qui poussent en bordure des parcelles qu'elles peuplent peuvent par la suite être domestiquées. En plus de celles volontairement complantées, en son sein poussent des espèces sauvages, mais d'une sauvagerie contrôlée. On surveille l'apparition et la croissance de chacun des habitants de la vigne, que l'on récolte plus que l'on ne glane :

« Baies, champignons ou herbes, tout ce qui pousse dans ce territoire est contrôlé, chaque espèce faisant l'objet d'un savoir particulier. Tel arbre, peuplier ou saule, au bout de la rangée, donne chaque année une belle récolte de piboladas (pholiote du peuplier), telle haie de ronciers

942 Claudine Fabre-Vassas, « Le soleil des limaçons », art. cit., : « Les femmes cueillent donc ces escargots de la vigne et des blés et, par là, les opposent à ceux que chassent les hommes : associés à l'espace cultivé ils sont objet de récolte et non plus gibier sauvage que l'on court dans les marges du terroir ».

943 Christiane Amiel, *Les fruits de la vigne*, op. cit., p. 83

fournit les mûres les plus grosses et les plus parfumées, tel talus regorge d'asperges... On va cueillir aussi sûrement que dans un jardin ces produits que l'on n'a certes pas semés mais dont on a surveillé et, parfois même, favorisé la croissance⁹⁴⁴ »

La vigne, les champs, sont un espace qui relève de l'univers masculin⁹⁴⁵. Par ses aspects domesticateurs, l'espace de la vigne comporte toutefois en germe une potentialité significative qui pourrait le faire ranger, à l'inverse, du côté du féminin. N'est-ce pas à un véritable jardin que nous avons à faire ? Dans *Margarido*, le père veut marier son fils à une riche héritière. Pour le convaincre d'accepter le mariage, il lui vante les mérites de la vigne dont son père la dote :

<i>« N'én sian pa luén, s'én vouas la provo, dins aquélo vigno s'atrovo Tou lei frui dé jardin... L'a jusquo dé pébroun! »</i>	<i>« C'en est pas loin, si tu en veux la preuve, dans cette vigne se trouvent, tous les fruits de jardin... Il y a jusque des piments !⁹⁴⁶»</i>
--	--

Nous avons vu, d'après Van Gennep, que l'obligation de vie conjugale était monnaie courante dans les contrats de fermage concernant des exploitations viticoles : l'action conjointe de la femme et de l'homme était visiblement nécessaire à la bonne tenue de la vigne. Il est possible que cette masculinisation exclusive des vignes que l'on observe aujourd'hui soit due à l'évolution technique de la viticulture. En 1923, Auguste Lions s'embauche pour faire le charretier lors des vendanges au domaine de Saint Ferreol à Pontevès, dans la plaine, à 33 kilomètres d'Ampus. En arrivant, il est abasourdi par les vignes qu'il trouve :

*« St Féréaul le 26 S bre 1923
Je puis vous dire que j'ai rester étonné quand j'ai vu temp de vigne et vous ne pouvez pas vous imaginer le travail qu'il y a au moment des vandange. nous somme huit charretier et on a pas du temps a perdre, et tous le perssonnel qui travaille au vandange c'est presque tout d'italien. Maintenant, chère Marie tout ce qu'il y a ici ne m'intéresse guère. ⁹⁴⁷»*

Il existe un célèbre passage des *Mémoires et Récits*, dans lequel Frédéric Mistral fustige la mécanisation de l'agriculture⁹⁴⁸ que beaucoup de commentateurs ont réduit à l'aspect romantique de la complainte du poète. Jugée réactionnaire dans sa condamnation du progrès, populiste dans son regret des chansons des moissonneurs et de l'allégresse du travail ancien, la nostalgie de la prose

944 Ibid., p.

945 Lucienne A. Roubin, « Espace masculin, espace féminin en communauté provençale », art. cit.

946 Marius Trussy, *Margarido*, op. cit.

947 Chaix/Lions

948 Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, op. cit., p. 117

mistralienne pleure surtout la disparition d'un système symbolique reflétant la société ancienne. Il est vrai que cette vision ne peut que difficilement se comprendre à la vue des champs immenses de ceps alignés, d'herbe arrachée ; des rangées vides de toute intrusion animale, uniformes, aseptisées, que laboure le tracteur une fois l'an pour ôter des parcelles tout ce qui n'est pas considéré comme rationnellement utile à la croissance des fruits de la vigne. Cette manière de faire, où la mécanique règne en maîtresse indiscutée, rompt avec des millénaires de tradition qui, loin d'être immuable, a été sans cesse transie par l'évolution technique - des techniques de cultures, les techniques matérielles étant restées longtemps les mêmes depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX^{ème} siècle⁹⁴⁹ - et l'adaptation aux événements climatiques, à l'évolution de la société.

C'est, à notre sens, contre la disparition d'un instrument d'inscription dans l'espace de l'ensemble de la psychologie sociale provençale que s'insurge Mistral quand il accuse la mécanisation, et avec elle la monoculture, de tous les maux de la modernité, plus que contre la simple disparition d'un folklore lié au travail agricole. Le champ ancien, *ager* côtoyant directement le *saltus*, mêlant les cultures à la nature en un lieu-frontière, passage entre le monde des hommes et l'espace sauvage, exprime en effet symboliquement le terme moyen de toute cette représentation provençale de l'opposition entre nature et culture, le lieu de la rencontre entre les deux univers. Les hommes, en parcourant quotidiennement l'espace agricole, en s'initiant à la technique qui fait coexister espèces sauvages et espèces domestiques dans les jardins, dans les rangées mêmes, apprennent à maîtriser la nature. Quotidiennement, ils mettent en application la principale leçon de leur parcours biographique, cette injonction à dominer leur nature sauvage. D'ailleurs, les parodies de maisons que sont leurs cabanons ne se trouvent-elles pas en majorité dans ces espaces ? Pour les femmes en revanche, la modernité a radicalisé l'assignation à la domesticité. Perdant sa forme ancienne où cohabitaient les espèces, le champ de vigne s'est vu désinvestir des représentations qui le peuplaient. Sa fonction filtrante, réduite à néant, a certainement à voir avec cette désertion des femmes qui n'arparent plus les rangées. Cette spécialisation de l'espace causée par l'évolution de la technique agricole a rendu illisible la représentation spatiale des Provençaux que nous commençons à apercevoir plus nettement.

4.2 La maison

Si nous continuons notre parcours des bois aux villages, nous arrivons désormais au seuil de l'espace où se concentre le pôle civilisé de la culture provençale. Le village, au sein duquel sont blotties les maisons, dans lequel les deux sexes se côtoient quotidiennement, est le lieu où

949 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 150

démarrent et s'achèvent les initiations masculines comme féminines : les hommes qui ont quitté les maisons y reviennent pour se marier, les femmes qui ont changé de maison en ont rituellement parcouru les rues pour se rendre dans la maison de leur mari.

4.2.1 L'échange des femmes ?

Au centre de l'espace communal, insérée dans la ville, se trouve la maison – symbole féminin par excellence nous l'avons vu. Il y a, dans l'idée de la fixation des hommes au sein des maisons, des dimensions symboliques qui vont chercher dans le champ sémantique du piègeage pour s'exprimer : « les maisons ne sont pas sûres pour moi, dit Maurin. Les maisons, ce sont des souricières qu'on se prépare à soi-même.⁹⁵⁰ » Nous avons vu, dans le conte de l'oiseau bleu, que le verbe utilisé par Anselme Mathieu pour parler de la passion du chasseur pour sa jeune épouse était *pivela*, qui pouvait être employé pour signifier le charme hypnotique du serpent sur l'oiseau. Tout le déroulement de notre argumentation tend à montrer qu'effectivement, c'est l'homme qu'il convient de fixer dans les maisons. C'est presque par défi que les proverbes provençaux insistent sur le fait inverse et prétendent que ce sont les femmes qui sont enfermées, et qu'eux sont libres de leurs mouvements :

« *Pescadou, clavo bèn ta fremo à
l'oustau / pèr toun frount te fague pas
mau*⁹⁵¹ »

« *Pécheur, enferme bien ta femme à la
maison / pour que ton front ne te fasse
pas mal* »

Mais cette conception n'aurait-elle pas moins à voir avec une volonté de confinement du féminin qu'avec l'expression de la nature masculine « mobile » ? En définitive, sont-ce les femmes que l'on enferme, ou plutôt les hommes ? Les femmes circulent, comme l'anthropologie traditionnelle de la parenté l'a théorisé⁹⁵², et comme semblent le confirmer nombre de rituels qui mettent en scène l'enlèvement des femmes pour symboliser le mariage. Mais une fois qu'elles se sont déplacées d'une maison à l'autre, elles se fixent, elles *élisent domicile* et *font ménage*. Sur cet aspect, les hommes, eux, sont immobiles, ou plutôt effectuent un trajet inverse. Nous avons vu que, dans l'idéal, ils restent dans la maison qui les a vu naître jusqu'à leur propre mort. En revanche, ils continuent à circuler toute leur vie, le mariage ne ralentissant que le rythme des sorties, n'en limitant que la portée. Doit-on comprendre la circulation masculine comme une réappropriation de cette essence mouvante du féminin ? On sait qu'ils opèrent, de la même manière, des inversions

950 Jean Aicard, *L'illustre Maurin*, op. cit., p. 239

951 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, Marseille, Rivages, 1981, 84 p., p.28

952 Ainsi que le fait notamment Claude Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit.

carnavalesques pour l'engendrement⁹⁵³, pour la sociabilisation des rites de passages⁹⁵⁴, ou encore pour la compétence culinaire⁹⁵⁵. Si notre hypothèse est juste, ne devrions nous pas pouvoir trouver des pratiques carnalesques mettant en scène la circulation ?

À l'inverse, il semble que la circulation quotidienne des hommes ne soit pas une inversion, mais un aveu : au niveau le plus fondamental, celui de l'alliance, ce sont les hommes qui sont échangés et circulent, pas les femmes. La virilocalité ne fait que masquer ce fait anthropologique majeur : les femmes incarnent la continuité, le lien entre les générations. Elles font les maisons, car en premier lieu, elles sont les maisons, le primo-habitat de tout être vivant. Un proverbe provençal préconise les principes suivants : *De bouen plan planto ta vigno, de bouen raço plaço ta filho*⁹⁵⁶ – De bon plan plante ta vigne, de bonne race place ta fille. L'analogie entre la femme et la vigne - qui domestique les plantes sauvages - nous permet de pointer une incohérence apparente de la culture provençale : si la femme est comme la vigne, elle est celle qui reçoit la greffe, et l'homme serait son greffon. La femme est la vigne, et comme les champs qui accueillent en leur sein les espèces animales et végétales les plus diverses venues de la forêt, elle travaille à domestiquer la sauvagerie, la *ferun* que les hommes transportent avec eux au sein du village. En tant que filtre, médium, la femme n'est pas l'objet du déplacement, elle est le lieu. Ce sont les hommes qui se déplacent de femmes en femmes – de leur mère à leur épouse – et non l'inverse.

Plus fondamentalement, nous pourrions dire que la circulation des femmes est en fait le sujet de cette inversion. Selon cette logique, les hommes, en « s'échangeant » les femmes, s'attribueraient un semblant de continuité. Ne pouvant engendrer, faire le lien entre les générations, condamnés à n'être que les fruits de la terre, ceux-ci s'approprieraient symboliquement l'immobilisme. La même logique préside à l'appropriation symbolique des enfants par le mariage grâce à leur monopole du *nomos* :

*« Les femmes enfantent des fils semblables au père », dit Hésiode, cité par J.-P. Vernant, qui ajoute: « Ce rêve d'une hérédité purement paternelle n'a jamais cessé de hanter l'imagination grecque. » Ce rêve semble aussi, peut-être à un moindre degré, celui de nombre de sociétés latino-méditerranéennes du Moyen Age et au delà. Vouloir effacer le nom de la lignée de la mère aussi nettement que le font les Provençaux, c'est, symboliquement, nier que le sang maternel coule dans les veines de l'enfant*⁹⁵⁷»

953 Voir *Supra*, Chapitre 3.1.2.3

954 Ibidem.

955 Voir *Supra*, chapitre 3.1.2

956 Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, Marseille, Rivages, 1981, 84 p., p.31

957 Alain Collomp, « Le Nom gardé », art. cit.

Nous avons déjà vu comment l'ensemble du système de dénomination effaçait l'identité féminine lorsqu'elle intégrait la famille de son mari. N'est-ce pas une forme de négation de cette continuité incarnée par la féminité ? Cette inversion que constitue le déplacement (« l'échange ») des femmes constitue une couche assez superficielle au sein du système symbolique dont est porteuse la culture provençale. N'a-t-on pas vu que c'était, en Provence, les femmes qui enlevaient les hommes, ou tout du moins s'enlevaient elles-mêmes ? Les Provençaux ressemblent aux sangliers qui surgissent au milieu des maisons du hameau de Giono dans *Colline* et pensent s'approprier l'espace civilisé : le déplacement masculin s'exprime, encore une fois, avec les termes de la métaphore animale. L'immobilité féminine est quant à elle transcrite par le biais d'analogies convoquant l'univers des végétaux. Quand Mireille, l'héroïne de Frédéric Mistral, repousse le troisième des prétendants qui viennent lui demander sa main, elle lui réplique : « ils sont loin, vos pins, de mes micocouliers⁹⁵⁸ », marquant son refus du mouvement, de l'agrégation à une autre espèce végétale. Ce vernis qui enveloppe les faits anthropologiques les plus fondamentaux est peut-être la traduction de la perte de la toute puissance masculine méditerranéenne qu'ont subi les Provençaux⁹⁵⁹.

4.2.2 Amour filial, adelphique, marital

Le mariage provençal paraît être un mariage méditerranéen duquel les pratiques endogames ont disparu. Il semblerait que la culture provençale contienne encore des traces d'expression de ce désir incestueux. Plus encore que la mère, c'est la sœur, image de l'amour le plus désintéressé, le moins entaché par le péché et la souillure, qui semble constituer l'objet de ce désir. Jacqueline nous racontait un jour sa version d'un dicton provençal fameux : « marie toi dans ton village, si tu vas ailleurs tu languis de tes parents ». Le terme « tes parents » est une référence à l'ensemble de la parenté plus qu'aux ascendants directs. Le proverbe exact est « marie toi dans ton village, dans ta rue, et si tu le peux dans ta maison⁹⁶⁰ ». Dans la grande épopée provençale de Mistral, Vincent dit à Mireille, l'objet de sa convoitise, qu'elle ressemble à sa sœur : « vos têtes éveillées, - comme les feuilles du myrte- Vos chevelures abondantes- on les dirait jumelles⁹⁶¹ ». Jacqueline nous a d'ailleurs confié deux anecdotes très parlantes à ce sujet. Elle nous disait premièrement que, comme Vincent, Félix n'avait eu de cesse de l'appeler toute sa vie « ma petite sœur ». Ensuite, elle nous

958 Frédéric Mistral, *Mireille*, p. 159

959 Selon l'expression déjà citée de Lucienne Roubin.

960 Ce proverbe est attesté dans tous les recueils que nous avons consulté. On le trouve également mentionné par Alain Collomp dans son ouvrage *La maison du père*, op. cit., p. 87

961 Frédéric Mistral, *Mireille*, op. cit., p. 55

racontait l'histoire d'une dame du hameau de Saint-Laurent à Bargème qu'elle avait bien connu : un jour qu'elle était en déplacement à la Garde-Freinet, elle apprit qu'une petite fille avait été abandonnée dans le village. Elle la prit avec elle puis l'adopta. Cette dame avait déjà un fils, et elle éleva ainsi les deux enfants ensemble. Arrivés à l'âge adulte, n'étant pas frère et sœur, ils se marièrent ensemble.

Ces formes de mariages « au plus près » sont assez typiques de l'anthropologie méditerranéenne classique. Elles sont attestées dans des institutions comme le *lévirat*, ou encore le mariage préférentiel avec une cousine en lignée paternelle⁹⁶². En Provence, nous avons pu voir que les mariages proches pouvaient par exemple mener à une reproduction quasi endogame au sein de certains hameaux ; Jacqueline ne nous disait-elle pas qu'à Saint-Laurent, « il n'y avait que des Giraud »? Attention toutefois à ne pas trop rapidement généraliser la pratique ni l'accentuer : il s'agit ici d'idéologie, de représentations plus que de pratiques. Les mariages prohibés par l'Église catholique le sont ici aussi et il faut s'éloigner de plusieurs degrés de parenté consanguine pour trouver à se marier. Malgré ces pratiques, de la même manière que le vocabulaire des liens d'affinité irrigue le champ lexical de l'alliance et lui offre les termes avec lesquels elle se dit, les exemples que nous avons passé en revue montrent que l'expression de l'amour adelphique constitue un modèle de discursivité et de représentations avec lequel est conçu et énoncé l'amour conjugal. Dans la lettre suivante écrite par la sœur d'Auguste Lions, une touche de jalousie pourrait d'ailleurs être décelée. Sous la forme d'une galéjade, elle rappelle à son frère de ne pas l'oublier alors qu'il est en pleine relation épistolaire passionnelle avec Marie, comme si les deux types d'amour étaient similaires, et de fait exclusifs :

« *Monsieur Lions Auguste
au moulin vieux, par Ampus
Meilleur vœux de bonne et heureuse année pour l'année 1922
prospérité dans tous tes désirs
Bonne amitié et caresses de ta sœur
Marie Lions
Ecrivez un peu – pas tout pour elle
une amie – ainsi que Marie Bagarre⁹⁶³ »*

962 On trouve, au chapitre VIII de l'ouvrage de Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, des indications intéressantes sur les différents degrés de parenté auxquels l'interdiction du mariage a été appliquée par l'Église catholique, ainsi qu'une comparaison avec les systèmes d'alliance maghrébins et méditerranéens en général. L'auteure montre bien la nette division entre nord et sud de la Méditerranée sur ce point là, mais qui se situe au niveau du degré d'acceptation de la proximité dans le mariage : les deux systèmes tendent au même idéal endogame.

963 Chaix/Lions, D4/L73-74, 1922, IV.I

Cette insistance sur l'amour adelphique semble indiquer que la volonté de se marier au plus proche révèle des sentiments incestueux profondément ancrés. Ce qui s'exprime dans cet attrait pour la sœur, c'est la coupure fondamentale dont les hommes ont été sujets, la séparation : leur initiation au monde masculin les a fait quitter la mère, la sœur, la maison. Par les proverbes, les dictons, ils « font les hommes », imitent un idéal masculin en appliquant les principes de leur sociabilisation qui les poussent à ne pas exprimer leurs sentiments. Comme Marcel et Lili refusent de s'avouer leur peur mutuelle de retourner dans la grotte affronter le grand-duc, les hommes provençaux tentent de ne pas passer pour des *femeto* en montrant leur nostalgie du cocon, du nid familial duquel ils ont été dénichés par leur agrégation au monde des hommes.

On pourra opposer à tout ceci que l'écart d'âge au mariage est significativement élevé en Provence, que l'aïnesse des maris empêche de penser l'alliance comme une *mimesis* de la relation d'adelphisme du fait de l'inégalité qu'elle entraîne entre l'homme et la femme. L'union idéale doit effectivement allier une femme à un mari âgé de cinq à dix ans de plus qu'elle. Auguste a ainsi neuf ans de plus que Marie, dont les parents avaient treize ans d'écart, tout comme les parents de Louiset à Vidauban. Enfin, à Comps, les parents d'Auguste avaient eux neuf ans de différence. Cette volonté de conserver l'aïnesse dans l'alliance n'est pourtant pas antithétique avec ce que nous avons avancé jusqu'ici. Elle est un moyen pour les hommes de briguer la prééminence au sein de l'*oustau*, l'aïnesse étant l'un des plus fondamentaux de tous les principes de classement. L'importance accordée à la classe d'âge et à la génération, la transmission du nom paternel à l'aîné en témoignent. Comme Félix appelant Jacqueline « sa petite sœur », les Provençaux veulent épouser leur sœur, mais pas n'importe laquelle, leur cadette. Ceci, pour éviter de perdre toute autorité au sein du foyer :

« A treize ans, elle avait interrompu ses études, une fois son certificat d'études en poche. Non qu'elle manquât des qualités requises pour les prolonger, mais il était hors de question qu'elle puisse être envoyée dans un collège; d'abord, parce que c'était coûteux. Ensuite, par ce que ce n'était la place des filles, surtout lorsqu'elles étaient les aînées et que leur devoir était d'aider leur mère à tenir la maison et à élever leurs frères⁹⁶⁴ »

Bien que la femme domestique l'homme, qui est forcé d'en adopter le langage et les manières pour être reçu au sein du foyer, une fois qu'il l'a intégré, la lutte pour la culotte se poursuit. En prenant des femmes plus jeunes que lui, l'homme s'assure ainsi de ne pas complètement être un sujet d'élevage pour sa femme, en conservant un peu d'ascendant sur celle-ci. Le caractère incestueux de la conception de l'amour dans la culture provençale s'exprime donc dans ce refus tout méditerranéen de l'échange des femmes, refus résiduel qui ne subsiste plus que sous la

964 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 27

forme symbolique, mais qui reste tout de même présent. Cela est corrélé à l'opposition symbolique entre les notions de pureté et d'impureté, opposition certainement universelle⁹⁶⁵, mais dont l'importance en méditerranée se traduit dans des prescriptions sociologiques qui confinent à l'endogamie, dans « la volonté de ne pas échanger⁹⁶⁶ », et se traduit dans le langage par le champ lexical de l'honneur⁹⁶⁷. Cette « volonté acharnée de vivre entre-soi (...), lorsqu'elle s'est heurtée à des impossibilités, a dégradé la condition féminine dans tout le bassin méditerranéen.⁹⁶⁸ » L'insistance sur l'enfermement des femmes découle de la confrontation de la potentialité incestueuse à l'obligation de l'échange. Mélanger les semences, effectuer une greffe, revient à abâtardir l'espèce pour ces viticulteurs : laisser entrer un autre homme dans leur maison, pénétrer les femmes qui la représentent et avec lesquelles l'analogie est partout inscrite, c'est les exposer à la souillure. Les hommes sont sauvages, car ils sont le fruit du péché commis par leur mère ; en s'alliant, ils seront à la base de la souillure d'autres femmes. L'ontologie masculine se détermine vis-à-vis de cet acte fondateur, leur caractère sauvage vis-à-vis de la profanation qu'ils représentent pour l'espace sacré de la ville, de la maison, de la femme ; leur propre mère, effectivement, mais aussi leur sœur, potentiellement.

Dans *La domination masculine*, ouvrage pour lequel le terrain méditerranéen occupe une place capitale, Pierre Bourdieu définit la virilité comme étant « une relation éminemment relationnelle de différenciation du féminin (...) la femme étant envisagée comme une variante négative de la physionomie humaine⁹⁶⁹ ». Si la première partie de la définition nous semble correcte, la seconde, en revanche, nous semble être une interprétation erronée de la relation de distinction entre les deux termes : ce n'est pas la femme, mais l'homme qui constitue l'altérité négative. L'identité masculine se construit effectivement en opposition avec l'univers féminin : son histoire est faite de coupures, de séparations, d'abord d'avec la féminité, par l'abandon de la robe et l'adoption de la première culotte, mais aussi séparation d'avec le monde domestique dans les escapades, puis la chasse. En revanche, cette relation de distinction nous semble résulter davantage du fait que l'univers féminin est profondément cohérent, le masculin prenant « ce qu'il reste ». C'est l'hypothèse formulée par Yvonne Verdier :

965 Mary Douglas, *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Ed. La Découverte, 1992, 193 p.

966 Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, op. cit., p. 59

967 John George Peristiany (ed.), *Honour and shame*, op. cit.

968 Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, op. cit., p. 60

969 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, op. cit., p. 78

« *L'univers féminin se définit donc non pas négativement par rapport au monde des hommes, mais de l'intérieur et par lui-même comme univers organisé et régi par ses propres lois, lieu de souveraineté et d'autonomie des femmes elles-mêmes*⁹⁷⁰ »

Lucienne Roubin, sur un domaine plus proche du nôtre, en vient au même constat : « Au regard de l'extension et de la diversité du champ masculin, le domaine de la femme présente une étroite délimitation spatiale et une grande cohésion interne.⁹⁷¹ » C'est le sauvage qui est monde à l'envers, frontière, altérité, négativité. C'est d'ailleurs par la forêt qu'arrivent les nouveaux venus, les étrangers⁹⁷², ceux qui ne sont *pas comme nous*⁹⁷³. Le sauvage est la souillure, la domesticité est pureté ; l'homme est profane, n'est pas initié au mystère, celui de la biologie féminine, qu'il a ainsi érigé en lieu de la sacralité, si ce n'est de la sancticité.

4.2.3 Sacralité du fait urbain

Daniel Fabre indique que les juristes romains ont premièrement désigné par le terme *sanctus* le mur d'enceinte de la ville⁹⁷⁴ : la définition du sacré en est devenue « l'opération classificatoire par excellence », celle qui fixe la limite entre intérieur et extérieur, entre les initiés et les autres. Dans l'espace occidental post-romain, la tradition a donc fixé le sacré dans le fait urbain, espace au sein duquel sont inscrites les maisons ; celles-ci en seraient donc les autels, sinon les temples ? Nous avons déjà rencontré l'idée d'une religion du foyer, du domestique, dont la femme devenait prêtresse en se mariant. Présente originellement chez Fustel de Coulanges sous la forme de culte des ancêtres et du feu, popularisée ensuite par la vague des études indo-européennes, l'idée de la présence d'un culte des ancêtres dans l'espace folklorique français était déjà rejetée par Van Gennep. S'il n'y a pas de certitude qu'un tel culte ait pu exister, nous connaissons au moins deux types de rites qui accèdent l'idée d'un espace urbain et des maisons qui le peuplent comme espaces marqués par la sacralité. Les processions vers les oratoires et les chapelles qui ceignent l'espace villageois peuvent être considérées comme des moments de redéfinition collective de l'espace sacré, qui coïncide avec l'espace urbain. De l'autre côté, on pourrait déceler dans nombre

970 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit. p. 338

971 Lucienne A. Roubin, « Espace masculin, espace féminin en communauté provençale », art. cit.

972 « En outre, on s'aperçoit que dans l'ordre des apports culturels, les nouveautés arrivent au village par le bois. Celui-ci n'est pas barrière, tout au contraire. Ceux du bois sont plus tolérants aux coutumes des autres ; c'est sur les coupes que s'établissent les contacts avec les étrangers » Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit. p. 283

973 Selon la conception classique de l'ethnicité que théorise Fredrik Barth dans *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Waveland Press, 1998, 156 p.

974 Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », art. cit.

de pratiques en apparence disparates les éléments constitutifs d'un culte des maisons. De nombreuses pratiques au caractère magique ont pour but la protection de la maison et de ses habitants. Sans surprises, la plupart de ces pratiques ont pour exécuteurs non des officiants, mais des officiantes. Fernand Benoît, archéologue en plus d'être folkloriste, signale que les démolitions de maisons anciennes

« ont souvent fait apparaître à l'intérieur des murs des « talismans », qui avaient pour vertu de protéger le logis du « mauvais œil » : un flacon de verre, un œuf (...) une « pierre de tonnerre » (hache préhistorique en pierre polie), plus souvent un galet vitrifié, - la pèiro veirencò. Cette pierre brillante, recouverte d'un émail dans un four de verrier, noyée dans la maçonnerie, ou visible au faîtage de la maison, avait pour fin d'éloigner les mauvais génies de la demeure⁹⁷⁵»

Cette pratique à visée protectrice est un premier indice semblant confirmer cette intuition. L'enceinte urbaine, lieu de résidence du sacré, est cernée d'un rempart viticole ou oléicole dont les arbres sont symboliquement équivalents et fréquemment complantés. Cette ceinture filtrante forme alors une membrane d'absorption du sauvage et protège cet espace de la souillure. De même, à l'extérieur du village, les maisons isolées que sont les bastides et les mas sont souvent « protégées » par une vigne grimpante, la *treille*, que l'on fait pousser le long des murs de la maison, sur la façade⁹⁷⁶. L'olivier trouve également sa place à proximité immédiate de la maison, comme arbre d'agrément, sous lequel on peut installer la table de la terrasse. Cette présence des deux arbres-filtres autour de la maison, sur ses murs - comme celle des talismans que l'on retrouve dans les murs ou trônant sur la façade au dessus de la porte d'entrée - sont des indices d'une conception provençale de la maison comme du fait urbain effectivement en accord avec les principes dégagés par les juristes romains qui faisaient correspondre l'idée de *sanctus* aux limites de l'espace urbanisé. Si l'on accepte l'idée de cette autre fonction de l'*oustau*, l'*oustau-capello*, il reste à définir les contours du culte dont elle est le lieu ou l'objet, les rites qui l'entourent.

4.3 Femme et feu

Il semblerait que ce soit autour du feu que se soient concentrées les représentations ésotériques liées au féminin et à la protection magique que les femmes apportent aux espaces sacrés. Instrument manié par les femmes dans bon nombre d'opérations, élément investi de

975 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 77

976 Christiane Amiel, *Les fruits de la vigne*, op. cit.

représentations immémoriales, le feu est le réceptacle idéal pour la rencontre entre les femmes et les pratiques magiques.

4.3.1 Les cendres

Yvonne Verdier a beaucoup insisté sur l'importance des utilisations de la cendre par les femmes, notamment du rôle qu'elles avaient à jouer dans la lessive :

«Les cendres vives prises au foyer, une fois lessivées, la chanée étaient mises à sécher et réutilisées comme engrais, décrivant ainsi un vaste circuit où le bois, celui de l'affouage, retournait à la terre après être passé par le fer et l'eau, et avoir donné chaleur et savon aux hommes ⁹⁷⁷ »

Dans les entretiens qu'a réalisés Jean-Luc Domenge avec Rose Salle, celle-ci décrit l'intérieur de la cuisine de son enfance. À côté de l'âtre de la cheminée, elle mentionne la présence d'un « trou » où l'on mettait la cendre au fur et à mesure que l'on vidait le foyer, afin de les conserver pour la *bugadière* qui venait les prendre : « *quand vendra la bugadiere prendra lou cendré* ». Le cycle d'utilisation des cendres semble être entièrement placé sous la marque du féminin. Cela peut-être dû à l'assimilation de la cendre au savon, à l'instrument de lavage, de détachage surtout. Il existe également un type de cendres particulières dont les propriétés sont moins purifiantes que protectrices, ce sont les cendres issues des feux de la Saint-Jean. Les nombreuses utilisations qui en sont faites ont entraîné les commentateurs à leur prêter des propriétés fertilisantes : elles sont étalées dans les champs, ou dispersées dans l'étable ; Van Gennep réfute cette interprétation⁹⁷⁸ et indique que l'on doit voir dans ces pratiques une volonté de protection. Dans le comté de Nice, par exemple, les cendres étaient mises dans les armoires pour préserver des mites le linge et les vêtements.

« C'est surtout en faveur des animaux de ferme, vaches et bœufs, moutons, plus rarement chevaux, très rarement porcs, volailles, bien plus que pour la « fertilité des champs », que les cendres du bûcher sont utilisées la nuit même ou, de préférence, le lendemain matin, quand, étalées sur le chemin ou sur la place ou dans un carrefour, elles sont éteintes et presque totalement refroidies ⁹⁷⁹»

En dehors des cendres de la Saint-Jean, il est d'autres cendres liées au calendrier liturgique dont les propriétés sont particulières, celles du bien-nommé Mercredi des Cendres. Jacqueline nous

⁹⁷⁷ Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 111

⁹⁷⁸ Arnold Van Gennep, *Le folklore Français*, T. 2, op. cit., p. 1549-1550

⁹⁷⁹ *Ibidem*.

racontait qu'à Bargème, « les filles attendaient en file et le curé les signait avec la cendre. Cela voulait dire que l'on est venu poussière et on retourne en poussière ». Lucie Desideri relève chez Pierre Saintyves l'association entre ce jour et le personnage Cendrillon⁹⁸⁰, jeune fille condamnée au lavage par sa marâtre, et dont la marraine magicienne permet la renaissance : elle peut ainsi aller au bal, et y rencontre le prince. Le Mercredi des Cendres, « prélude au renouveau de Pâques », marque la fin de la période carnavalesque et de la permissivité qui y est associée. Claude Seignolle rappelle l'histoire rapportée par Bérenger-Féraud où des jeunes gens qui étaient allés *prendre cendres* masqués n'avaient pas pu ôter leur masque en sortant de l'église⁹⁸¹. La fin de la période du Carnaval marque la fin des comportements sauvages et perturbateurs, donc également la fin de la période masculine de l'année :

« À Larche, le Mercredi des Cendres on promenait Madame Carême, femme bourrée de paille ; derrière, sur un brancard, un homme, bourré de paille aussi, représentait défunt Carnaval. Les porteurs de Madame Carême, veuve de Carnaval, chantaient : Adieu paure Carnaval – Tu t'en vas, iéu m'en tournou. Dans le cortège des jeunes gens portaient un arbre dont les racines étaient garnies de ficelles sur lesquelles étaient des figes, des pruneaux, qu'ils faisaient prendre aux enfants ⁹⁸²»

La veuve Carême dit à Carnaval « tu t'en vas, je m'en retourne ». Le refrain habituel est « tu t'en vas, et je demeure » ; de même, le nom habituel que l'on donne au mannequin brûlé est d'ailleurs *Carémentren*, Carême-entrant. Le mercredi des Cendres est le dernier jour gras, il ouvre la voie au Carême, période de retenue de quarante jours, durant lesquels les jeunes hommes devront cesser leurs grivoiseries. Il serait donc plus exact de dire non pas que la fin de Carnaval marque la fin de la période masculine de l'année, mais qu'elle marque la fin de la période de la virilité débridée, sauvage, à laquelle succède une période marquée par la sagesse, l'humilité, la sobriété. Les figes et les pruneaux qu'arborent les jeunes gens du cortège, assimilables à des testicules figurées, semblent pointer le fait que c'est bien ces organes qui sont l'enjeu du rituel, et à travers eux le *ferun* masculin qui s'y concentre ; que le temps est venu de la nécessaire retenue à laquelle doivent s'astreindre les jeunes hommes afin de pouvoir procéder à la rencontre avec l'univers féminin, qui débutera après Pâques⁹⁸³.

Comme l'indique Fernand Benoît, le calendrier social est marqué par une bipartition de

980 Lucie Desideri, « Alphabets initiatiques », art. cit.

981 Laurent Jean Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, op. cit. Vol.2., p. 277

982 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 194

983 Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance*, op. cit., p. 294

l'année, calquée sur le rythme de l'hivernage et de la transhumance⁹⁸⁴. En Mai et à la fin du mois d'octobre ont lieu les foires qui marquent le passage de l'une à l'autre période. Rose Salle, dans un des entretiens réalisés par Jean-Luc Domenge, précise que l'on ne fait « pas de lessive d'octobre à Pâques ». Les deux grandes lessives marquent le changement de saison, ouvrent et ferment la saison féminine. Les dernières lessives d'octobre précèdent la Toussaint, les premières du printemps suivent la semaine sainte et Pâques. À ces deux dates, la cendre jouera un rôle différent. À l'automne, deux mois après les vendanges, la cendre est utilisée pour conserver le raisin destiné à la consommation apéritive: avant d'en faire des bocaux où il sera mêlé à l'eau de vie, on baigne le raisin dans une lessive de cendre bouillante⁹⁸⁵; on se sert également de la cendre dans une opération technique millénaire qui vise à « poisser » le vin :

«Au reste, la préparation des vins est l'objet de beaucoup de soins : en certains lieux la cendre est employée comme ailleurs le plâtre et les autres substances dont nous avons parlé (XIV, 24). On préfère la cendre de sarments de vigne ou de chêne ; bien plus, on recommande d'aller chercher au large de l'eau de mer, et de la conserver depuis l'équinoxe du printemps, ou du moins de la puiser la nuit, au solstice d'été et pendant que l'aquilon souffle, ou de la faire bouillir si on la prend vers l'époque de la vendange⁹⁸⁶. »

« Poisser » le vin, c'est l'opération que faisait subir l'ancien monde au raisin en train de fermenter. Dans la cuve, on mêlait divers ingrédients pour corriger les défauts du vin, son âpreté comme sa douceur excessive. Cendre de sarments ou eau salée conservée depuis le printemps jouent ce rôle « en Italie et dans toutes les provinces limitrophes », selon ce même passage de Pline. La cendre se fait également image de la limite via les escargots : après Pâques, au printemps, elle est utilisée sur les feuilles de vigne nouvelles afin d'éloigner les escargots, pour qu'ils ne mangent pas les trop jeunes pousses. La cendre est un répulsif naturel pour ceux-ci ; les femmes, pour les préparer correctement, ont besoin de les conserver vivants une quarantaine de jours, durant laquelle elles les maintiennent en place en disposant de la cendre autour d'eux⁹⁸⁷. L'escargot, « être de la frontière, de la lisière, de l'intervalle⁹⁸⁸», apparaît aux trois moments du calendrier que nous avons vu pour le moment : à la Toussaint, au moment où il s'enterre pour l'hiver, on le consomme avec les *castagnado*, les repas de châtaignes ; au Mercredi des Cendres, sa chair ni maigre ni grasse en fait

984 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 210

985 Christiane Amiel et al., *Savoirs populaires en Fenouillèdes*, p. 189

986 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, op. cit., livre XIV, XXV

987 Claudine Fabre-Vassas, « Le soleil des limaçons », art. cit.

988 Ibidem.

un repas idéal ; à la Saint-Joseph, le 19 mars, coïncidant presque avec les premiers jours durant lesquels Pâques peut être fêté, les premiers escargots ressortent, ils renaissent.

« Parfois le long temps des spectres et des larves ne prend fin qu'avec la semaine sainte : on y noie la lumière ou bien le soir du jeudi ou du vendredi saint, comme à Saint-Guilhem-le-Désert dans l'Hérault, et à Corte, on fait une procession au milieu de milliers d'escargots-lampion ⁹⁸⁹ »

La cendre donc a ce rôle protecteur en même temps que purificateur, ainsi elle est rituellement utilisée aux moments charnières de l'année. Au milieu des deux termes de la bipartition du calendrier, le Mercredi des Cendres et la Saint-Jean sont deux moments où la cendre revient jouer un rôle particulier. En février, elles purifient les hommes et leur imposent un comportement apaisé, prélude à leur rencontre du monde féminin. En juin, elles protègent entre-autres champs, animaux et vêtements, mais on leur prête également la vertu d'exercer leur action protectrice magique sur le foyer dans son intégralité.

4.3.2 Garder le feu

« La femme a des droits, car elle a sa place au foyer ; c'est elle qui a la charge de veiller à ce qu'il ne s'éteigne pas. C'est elle surtout qui doit être attentive à ce qu'il reste pur ; elle l'invoque, elle lui offre le sacrifice. ⁹⁹⁰ »

Le *foyer* : ce mot nous permet de mieux comprendre la dimension symbolique du lien qui associe les femmes aux cendres. C'est de la carbonisation au sein de l'âtre que les cendres sont tirées. Par les cendres comme par le feu, les femmes purifient, protègent. Lorsqu'elles sont les archivistes de la mémoire familiale - comme c'est le cas chez Jacqueline par exemple – les femmes effectuent parfois des tris, se font architectes de ce qui sera transmis. Jacqueline a ainsi fait disparaître les correspondances que Félix et Reine s'étaient échangées, ce qui explique que nous en ayons si peu. C'est par le feu qu'elles détruisent les archives dont elles ont la charge : « le feu, notamment, est un moyen de destruction très prisé. Volontaire ou accidentel, il constitue un des principaux fléaux pour les archives domestiques ⁹⁹¹ ». Marie Lions adresse cette supplique à Auguste : « Je vous prie ne faite voir mes lettres a personne ou bien je prefere que vous les bruler ⁹⁹² ». On brûle car « n'importe qui peut mettre la main dessus ⁹⁹³ » la femme s'érige ainsi en

989 Ibidem.

990 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op. cit., p. 145

991 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., p. 149

992 Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/1913, IV.II

993 Valérie Feschet, *Les papiers de famille*, op. cit., p. 150

gardienne de l'intimité : colporteuse de la rumeur, elle en est aussi le rempart lorsqu'il s'agit de protéger le foyer. Le feu, arme de destruction, est en même temps vecteur de purification. Cela s'exprime dans le fait que lorsque les femmes détruisent des vieux papiers à caractère religieux, elles le font également par son intermédiaire : il est indécent de mettre un livre de messe à la poubelle, en revanche l'incinération de la souille pas⁹⁹⁴. La faute, le péché, toutes formes d'éloignement des prescriptions de la coutume qui peuvent être inscrites dans les lettres, sont purifiés par le feu. L'élément est d'ailleurs le symbole du ménage : le foyer, c'est d'abord, lexicalement, la maison du feu. En 1949, dans le chapitre qu'il consacre à la vie matérielle et aux descriptions des habitations provençales traditionnelles, Fernand Benoît écrit : « la dissociation de la cuisine et de la salle à manger et celle de la salle à manger et du salon, sur le modèle de la vie bourgeoise citadine, est, même de nos jours, purement artificielle⁹⁹⁵ ». Lorsque la distinction entre cuisine et « salle », « salon », est effective, ce dernier sert de pièce à tout faire.

« On y prépare le pain et l'on y fait la lessive. L'hiver on y étend les châssis pour les vers à soie : c'est la seule pièce chauffée de la maison. Déchue de son rôle de « salle commune », la cuisine deviendra de plus en plus petite, l'espace étant restreint au logement du fourneau et de l'évier, et la vie familiale se transportera dans la salle à manger⁹⁹⁶ »

À tout faire, donc à faire la cuisine également : « sur les côtés de l'âtre, étaient suspendus les ustensiles de cuisine⁹⁹⁷ ». La pièce qui contient le feu est la pièce de vie : quand le parrain de Louis, l'oncle de Robert Valbonetti, demande de ses nouvelles, il dit : « et Louis que fait-il il doit resté dans la cuisine car le froid est arivée⁹⁹⁸ ». Alain Collomp dresse le même constat que Fernand Benoît à partir de l'examen des archives notariales des villages de Haute-Provence de l'Ancien Régime tardif : la cuisine, ou salle, « est la pièce essentielle, le cœur de la maison, à la fois cuisine, où l'on mange, où l'on prépare, où l'on « tient feu et chaîne »⁹⁹⁹. En plus de cela, c'est également le lieu où le chef de maison et sa femme dorment.

« C'est sur le lit de cette alcôve que le chef de maison est décédé il y a deux semaines. C'est dans cette alcôve qu'Isabeau Chauvin a mis au monde les six enfants qu'elle a eus depuis dix ans; c'est probablement là que sont morts deux de ses enfants, en bas âge. C'est aussi dans cette alcôve que les six enfants ont été conçus. (...) Même en Haute-Provence, où cependant la

994 Ibid., p. 151

995 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 78

996 Ibid., p. 81

997 Ibid., p. 82

998 Arnaud, 02/11/29, IV.III

999 Alain Collomp, *La maison du père*, op. cit., p. 56-57

maison comporte plusieurs pièces d'habitation, il est habituel que le couple du chef de famille et de sa femme dorme dans la pièce où se trouve le foyer principal, celui où l'on tient feu d'un bout de l'an à l'autre, comme si la présence de l'âtre devait symboliquement conférer leur pleine valeur aux actes biologiques qui intéressent l'ensemble des membres de la famille qui vit sous le même toit: les actes quotidiens assurant la survie, le boire et le manger, mais aussi les actes moins ordinaires, ceux qui assurent la reproduction de la lignée et son renouvellement, naissance et mort¹⁰⁰⁰ »

Comme le feu purifie, le feu sanctifie ; sa présence à chacun des « passages » consacre ceux-ci. Ces conceptions sont certainement à la base de la vision attribuant à l'urbain et aux maisons la résidence du sacré, puisqu'ils sont les lieux de résidence du feu. Au sein de cet ensemble, ce sont les femmes qui président, prêtresses d'un culte aux contours incertains, détentrices des savoirs liés au feu auxquels l'homme n'est pas initié : c'est elles qui sont chargées du feu domestique, tout au long de leur vie. Elles font le feu qui réchauffe, qui cuit. Les lettres de Comps montrent la préoccupation constante des femmes pour le feu. Durant la Seconde Guerre mondiale, Rose écrit à François et Maria Maurin une lettre pour les informer de leur situation « à la ville » :

« Il fait assez froid ici le bois que l'on peut se procurer est vert et coule l'eau aussi je passe mon temps à faire du feu et j'y arrive avec bien de mal. Nous n'avons le gaz que quelques heures dans la journée aussi la cuisine est compliquée. Je trouve des légumes assez facilement il y a marché 3 fois par semaine et on arrive à se procurer ce qu'il faut. Pr les autres denrees c'est la même quantité que chez nous. ¹⁰⁰¹»

On voit toute l'importance qu'occupe le feu dans le quotidien féminin, et la double fonction qu'il remplit au sein du ménage. Le feu est à la base de la subsistance du foyer, mais est aussi le moyen de sa survie face aux aléas climatiques. Il donne au foyer l'apparence d'un nid, métaphore que les cheminées de grandes maisons confortent encore : « le linteau de la cheminée, une dalle de pierre supportée par deux corbeaux, est en forte saillie : le manteau de la cheminée forme une alcove, qui abritait l'archibanc et, derrière lui le banc, où s'asseyaient les jeunes, selon une rigoureuse hiérarchie ¹⁰⁰²». Au sein du manteau, toute la famille logeait, blottie sur les bancs au plus près des flammes. Par le feu, les femmes protègent le foyer de la nature environnante, comblent les besoins physiologiques de ses occupants : elles imposent leur médiatisation entre le monde et le ménage. Leur intronisation dans le nouveau foyer qu'elles intègrent avec le mariage rappelle que

1000Ibidem.

1001Maurin, 55-56, IV.IV

1002Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 81

malgré ce déplacement forcé, la nouvelle venue incarne la continuité : par la cuisine, l'alimentation, elle est celle qui permet aux membres de la maison de croître, de survivre. En termes marxistes, on pourrait dire qu'elles sont responsables de la reproduction de la force de travail au sein de l'oustauploitation agricole.

« Et c'est bien une fonction culinaire dont est investie la nouvelle mariée, qui lui est transmise, inculquée, qu'elle doit intérioriser et à quoi concourt tout cet ensemble coutumier. N'est-ce pas en effet une fonction de pot, ou de marmite, pourrait-on dire, qui lui est conférée lorsqu'elle allume le feu nouveau qui accompagne la destruction du pot perché en haut du mât dans la coutume vendéenne et lorsque ensuite elle saute au dessus des flammes ? Ce baptême au feu - geste qui, on s'en souvient, accompagne également la fabuleuse soupe dioise - ne revient-il pas en quelque sorte à la traiter comme la marmite neuve que l'on culotte en la passant au feu pour en faire ressortir toutes les qualités, les propriétés fonctionnelles avant son usage ?¹⁰⁰³ »

À chaque état féminin correspond ensuite un rapport particulier au feu, qui accompagne les femmes jusqu'à la fin de leur existence. Feu, femmes, dans un lien indissociable, sont liés l'un à l'autre. Toute leur vie, les femmes gardent le feu au sein du foyer :

« Oui au Commencement de cette nouvelle année je viens vous offrir mes meilleurs souhaits de joie de santé prospérité dans votre Commerce. Et que votre labeur soit couronné de succès. Dieu fasse que l'année qui commence nous apporte la paix car nous vivons à une époque malheureuse. Que votre mère garde le feu afin d'éviter d'être malade. Embrassez la pr moi.¹⁰⁰⁴ »

La recommandation de bien « garder le feu » est faite aux femmes en permanence, particulièrement aux femmes âgées. Garder le feu, c'est en maîtriser la constance, s'assurer qu'il reste toujours allumé, en l'alimentant. Gaston Bachelard nous dit que derrière cette polysémie du verbe alimenter réside une conception animiste de l'élément¹⁰⁰⁵. Alimenter le feu, c'est ne pas le laisser mourir, c'est lui donner les moyens de vivre, comme à tous les autres membres de la famille. Une fois devenue grand-mère, une fois sa responsabilité nourricière transmise à la femme plus jeune qui a intégré le foyer, la femme continuera de nourrir cet habitant de la maison, qui en contrepartie prendra soin d'elle :

« J'ai connu ma grand-mère paternelle. Je la revois, petite vieille aux joues ridées, quasi-édentée, coiffée de son bonnet à dentelle, la poitrine serrée dans un fichu, enveloppée de jupons

1003Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 314

1004Maurin, 67-68-69-70, IV.V

1005Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, op. cit., p. 59

et d'une robe tombant jusqu'à terre, frileusement assise sur un tabouret au coin de la cheminée et passant son temps à tisonner la braise dans l'âtre - comme si ne jamais laisser le feu s'éteindre était devenu sa raison d'être ¹⁰⁰⁶»

Avec l'eau, le feu représente un second élément par lequel les femmes exercent leur action médiatrice. « Les cuisinières savent « tenir le feu et l'eau », et une longue familiarité leur confère cette maîtrise rarement prise en défaut¹⁰⁰⁷ ». Les rôles féminins tendent même à se confondre autour du feu : on connaît l'équivalence symbolique qu'il existe par exemple entre cuisson et mise au monde. Yvonne Verdier parle d'assaisonnement de la femme au moment du mariage, afin qu'elle puisse à son tour « cuire » les enfants en son propre ventre. La comparaison du four avec le ventre féminin est récurrente et se retrouve dans de nombreuses régions du monde, l'anthropologie l'a déjà relevé¹⁰⁰⁸. En Provence, l'exemple des charbonniers le démontre une fois de plus :

« Il y aurait aussi de nombreuses analogies à développer entre le caractère féminin de la charbonnière — «si elle s'affole, il faut la calmer, c'est comme les femmes » —, qu'on « baptise », qu'on dote d'une «peau » ou d'une «robe de mariée qui «on donne à manger », dont «on fait la toilette », à qui on parle, à qui on souhaite bonne nuit avant d'aller se coucher, etc., son rôle de matrice vivante transformant la matière et le rôle du charbonnier dans cet échange¹⁰⁰⁹»

Comme les femmes doivent faire mijoter l'enfant des mois en leur sein avant qu'il ne soit « cuit », la charbonnière nécessite un soin constant et des attentions incessantes pour cuire le charbon sans s'embraser. L'équilibre de l'opération est délicat, et le charbonnier doit faire preuve d'une sensibilité particulière, le moindre dérèglement risquant de faire rater l'ensemble de l'opération. Comme une femme enceinte autour de laquelle s'attachent tant de prescriptions, l'envie que l'on ne doit pas bouleverser, l'animal à poils que l'on ne doit pas toucher, les dents même que l'on ne doit pas soigner, la charbonnière est sensible à la pollution, au bouleversement de son équilibre. Une autre analogie rapproche la charbonnière de la femme enceinte, mais aussi de la femme en général, c'est le « mode de cuisson » employé. Le charbonnier doit maîtriser un feu intérieur, invisible, étouffé, comme la femme enceinte doit patiemment écouter son corps et ne pas le contrarier, sans avoir possibilité de connaître le bon déroulement de l'opération autrement qu'en écoutant le langage invisible et sensible avec lequel son corps communique. La cuisson du charbon,

1006Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 23

1007Claudine Fabre-Vassas, « La cuisine des sorcières », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 423-437.

1008À ce sujet, on pourra se référer au chapitre IX de l'ouvrage d'Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière: anthropologie de la division sexuelle du travail*, Paris, Gallimard, 2014, 188; 8 p.

1009Danielle Musset, « Charbonniers, le métier du diable ? », art. cit.

la cuisson des enfants, au sein des deux types de ventres, rappellent le mode de cuisson féminine du quotidien, les soupes, les viandes bouillies, en opposition à la viande grillée des hommes :

« *La cuisine quotidienne est celle du mijoté, des soupes qui cuisent toute une matinée en attendant le retour de la ménagère travaillant aux champs, des gratins et des ragoûts. Pour la viande aussi, on a recours au mijotage pour l'attendrir et la parfumer. Ce sont les daubes, les ragoûts qui cuisent doucement et longtemps dans des récipients de terre cuite hermétiquement clos. Cette technique du mijotage permet d'assaisonner les sauces de plantes aromatiques dont la saveur s'épanouit à la perfection dans ces récipients.*¹⁰¹⁰ »

Gaston Bachelard disait que « la viande cuite représente avant tout la putréfaction vaincue¹⁰¹¹ ». Allant plus loin encore, nous pourrions dire que la cuisson féminine représente une renaissance, à travers des opérations visant à l'investir de significations, d'un corps animal mort. Elle est sociabilisation, et par là même naissance au monde social, là où la cuisson masculine n'est qu'une forme de traitement rudimentaire et minimale visant à assurer la comestibilité. Ainsi, si les femmes réglées ont interdiction d'approcher « le lard, le vin. Tout ce qui fermente, dont la transformation n'est pas liée au feu¹⁰¹² », c'est par ce que leur biologie est, sur le moment, dans l'état alterné et impur de la femme menstruée. Elle risquerait ainsi de contaminer ce qui doit fermenter et qui - par analogie avec la femme enceinte - est sensible à la corruption, à la pollution. Mais ne pourrait-on pas émettre l'hypothèse que c'est surtout par ce que le feu n'entre pas dans cette opération de transformation ?

4.3.3 Le feu cérémoniel

Les femmes sont gardiennes du feu du foyer. Si le principe de sacralité de la demeure s'exprime par le feu qui y réside, ne peut-on pas trouver le même principe à l'échelle collective du village, puisque nous avons vu que le *sanctus* semblait s'étendre à l'ensemble urbain dans son intégralité ? Il existe, dans le folklore traditionnel, plusieurs occurrences auxquelles reviennent les feux rituels, cérémoniels : Noël, Chandeleur, Carnaval, etc. Celui qui est certainement le plus connu d'entre eux est le feu de la Saint-Jean. Le cycle de la Saint-Jean, sur lequel nous nous sommes déjà attardé, est investi de nombreuses significations. Van Gennep nous dit que le cycle entier est difficile à classer : il diffère par exemple de celui de Carnaval Carême avec lequel il a en commun les feux et les bûchers, mais ne comporte pas de déguisements, de quêtes alimentaires, de

1010 Anita Bouverot-Rothacker, « Consommer l'espace sauvage », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 131-137.

1011 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, op. cit., p. 94

1012 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 20

confections de mets spéciaux, ni de banquets rituels¹⁰¹³.

Nous avons exploré, à travers l'étude de la séquence de la Saint-Éloi, un premier niveau de symbolisme dont elle est porteuse. Les hommes mettaient en scène leur sauvagerie, leur adresse et leur hardiesse, à travers la cavalcade, tandis que les femmes les domestiquaient symboliquement, décorant de fleurs les chevaux, mais aussi les hommes. Van Gennep signale un fait tiré du domaine espagnol, dans la province de Têrueel : de la Saint Jean à la Saint Pierre, les filles ont le droit de jouer du tambourin, c'est-à-dire de commander aux garçons, de les inviter à danser. Cette information confirmerait la première interprétation que nous avons donné du cycle : les filles, qu'elles fassent danser les garçons ou calment leurs chevaux, prennent le pouvoir. Cette inversion expliquerait la présence, dans un cycle aussi avancé dans la saison féminine, de ces avatars de la sauvagerie que sont les charrettes de verdure avec lesquelles la cavalcade s'effectue.

Quelle signification donner à cette inversion ? De même, comment s'expliqueraient les autres motifs folkloriques caractérisant la séquence, les feux et bûchers, la récolte d'herbes et les pratiques à caractère magique qui l'accompagnent ? Le cycle de la Saint-Jean, certainement du fait de sa particularité, a donné lieu à de multiples interprétations. La pratique des feux est celle qui a le plus retenu l'attention des commentateurs. Parmi les dizaines de rituels signalés autour des bûchers ce soir-là, c'est le saut au-dessus des flammes que l'on retrouve parmi les plus répandus. Dans le *Trésor du Félibrige*, Mistral signale « la coutume où l'on est dans les campagnes de sauter le feu de la Saint-Jean [qui] rappelle les coutumes de purification par le feu de la religion persane et du sabéisme ». Ce rapprochement est le fruit d'une interprétation proche de celle qu'en a donné James Frazer dans son ouvrage consacré aux *Mythes sur l'origine du feu*¹⁰¹⁴. Gaston Bachelard interprète lui la présence généralisée du bûcher comme résultant d'une analogie en termes de fécondité plus que de purification. Van Gennep réfute ces interprétations, et donne selon nous les arguments les plus convaincants. Ni purification, ni fécondité, ces rites ont à voir d'après lui avec des pratiques magiques de protection :

«interpréter le saut comme étant généralement un rite de fécondité me paraît dépasser les données connues. Et ceci, non seulement en France, mais aussi pour le reste de l'Europe, sauf dans les cas où ce saut doit être exécuté par des personnes mariées. Je ne connais pas de peuple en Europe occidentale qui souhaiterait un surplus abondant de filles-mères ; et à ses jeunes gens la puissance des boucs et des taureaux.»¹⁰¹⁵

1013Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, T. 2, op. cit., p. 1427

1014James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 1969, 245 p.

1015Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1531

Van Gennep privilégie une hypothèse très rationnelle. La fumigation, obtenue par ce « presque contact » avec le brasier, constitue un procédé prophylactique, « ce qui n'est pas la même chose: elle écarte le mal, l'impur, avant qu'il ne se produise » ; elle aurait pour visée d'empêcher les courbatures, les lumbagos et maux de rein que les travaux de l'été, au premier rang desquels la moisson, risqueraient d'entraîner. En pays viticole, le mois de juillet et la période où l'on « défonce », on laboure les champs en jachère pour enlever les pierres trop imposantes que la terre a fait remonter et qui constitueront le matériau principal servant à l'édification des restanques. La difficulté physique d'un tel travail, les possibilités de blessures qu'il entraîne, justifient la nécessité d'un rite de protection physique de prévention.

Cette idée de feux protecteurs résonne évidemment avec la théorie que nous développons vis-à-vis du feu domestique, dont l'action vise à la préservation de la santé des individus, à travers l'alimentation comme le réchauffement. D'ailleurs, Van Gennep mentionne plusieurs faits qui valideraient l'hypothèse de feux collectifs comme agrégation des feux individuels : le feu est constitué par des fagots de diverses natures, récoltés par les enfants après quête auprès de l'ensemble des habitants ou tout simplement dérobés parmi les réserves de bois de chauffage domestique des récalcitrants¹⁰¹⁶. Le feu est habituellement commun à tout le village, parfois au quartier dans les grandes villes¹⁰¹⁷ ; en revanche dans les pays d'habitat dispersé, de hameaux ou de fermes isolés, « ce n'est pas un seul feu de la Saint-Jean qu'on fait, feu central, mais plusieurs, et souvent en très grand nombre »¹⁰¹⁸ allant parfois jusqu'au feu fait « devant chaque habitation ¹⁰¹⁹ ». On y décèle donc bien le caractère métaphorique du feu représentant chaque foyer : commun en pays d'habitat groupé, individuel en pays d'habitat dispersé, le feu est à l'image du mode d'occupation de l'espace par le domestique et l'urbain. Van Gennep précise d'ailleurs que cet éclatement est spécifique aux feux de la Saint-Jean, qu'il n'a retrouvé nulle part pour les bûchers de Carnaval-Carême¹⁰²⁰, confirmant le caractère particulier du bûcher johannique. Les bergers font également leurs propres feux¹⁰²¹, mais l'identification de Saint-Jean avec leur saint-patron empêche de retenir ce fait comme argument avalisant notre théorie. En commentaire de cette mention des feux de bergers, Van Gennep signale en revanche qu'en « règle générale, les gens mariés sont

1016Ibid., p. 1477

1017Ibid., p. 1464. Page 1466, Van Gennep mentionne en note une documentation de Paul Canestrier lui signalant que chaque quartier de village du Comté de Nice produisait son propre feu. Voir également, pour le département du Var, Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 227

1018Ibid., p. 1465

1019Ibid., p. 1466

1020Ibidem.

1021Ibid., P. 1464

regroupés autour du feu par famille », tandis que les jeunes sont laissés libres et jouent autour du bûcher : ceux qui sont fixés au foyer sont distingués, séparés en groupes distincts selon leur appartenance domestique, tandis que ceux qui sont en âge de « sortir » sont libres de leurs mouvements.

Bachelard mentionne, à propos des sauts des jeunes filles par dessus le feu, que par cette action la fille nubile montrait qu'elle « avait l'adresse de jouer avec le feu sans se brûler¹⁰²²». Van Gennep signale effectivement la coutume de la « balancine » des filles : pendant la ronde ou après celle-ci, les garçons prennent les jeunes filles dans leurs bras pour les « passer au feu ¹⁰²³». Ceci n'est peut-être pas tant une métaphore de la sexualité, comme le pense Bachelard, qu'une démonstration au vu et au su de tout le village de la maîtrise qu'elle a des arts ménagers, parmi lesquels la manipulation du feu est cruciale. Si le feu ne la brûle pas, c'est qu'elle est prête à devenir maîtresse de maison. Yvonne Verdier signale des rites d'intronisation semblables chez les femmes nouvellement mariées¹⁰²⁴.

D'autres fois, ce sont des couples de jeunes gens qui sautent le feu¹⁰²⁵. Jacqueline, qui l'a vu faire à Bargème, nous a dit que ces sauts étaient soumis à l'interprétation, qu'ils présageaient de mariage dans l'année. Plus que des indications réellement propices à la lecture de présages, nous pensons que le feu offre ici un cadre solennel favorable à l'officialisation du serment, de la promesse. Comme il ajoute de la sacralité aux événements qui se déroulent devant lui au sein du foyer, il ajoute de la valeur au pacte qui est passé en sa présence la nuit de la Saint-Jean. Nous avons mentionné ci-avant les pratiques de compérage qui pouvaient s'effectuer ce soir-là. « Deux compères qui sautaient par dessus en se tenant par la main étaient liés à jamais ¹⁰²⁶». Ailleurs, « si l'élue de son cœur acceptait de sauter avec lui le feu de la Saint-Jean, c'est qu'elle répondait à son amour et l'acceptait, aux yeux de tous, comme fiancé ¹⁰²⁷». Le serment passé ce soir-là peut faire office d'acte d'institution du foyer futur que formeront les deux amoureux.

D'autres actes dont le caractère relève à la fois de la magie, de la protection ainsi que de l'idée de foyer permettent de confirmer l'idée que le feu de la Saint-Jean est une représentation collective des feux domestiques individuels, une transposition de la sancticité de la demeure à

1022Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, op. cit., p. 34

1023Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1530

1024« N'est-ce pas en effet une fonction de pot, ou de marmite, pourrait-on dire, qui lui est conférée lorsqu'elle allume le feu nouveau qui accompagne la destruction du pot perché en haut du mât dans la coutume vendéenne et lorsque ensuite elle saute au dessus des flammes ? » Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 314

1025Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 227

1026Ibid., p. 228

1027Ibidem.

l'échelle villageoise. Le feu en lui même est considéré comme porteur du sacré, de la magie, sans même avoir eu besoin d'être béni par le prêtre¹⁰²⁸. On dit que ramasser des tisons de ce feu pour les ramener au domicile permet de protéger la maison de la foudre, de l'orage :

« Leur attribution la plus fréquente est de garantir de la foudre, ou feu du ciel, et des incendies ordinaires, par suite d'un raisonnement analogique : ce reste (pars pro toto) d'un feu considéré comme sacré annule les autres feux ou leurs effets malfaisants¹⁰²⁹ »

Ce dernier fait ouvre une série sémantique féconde : les feux de la Saint-Jean pourraient possiblement avoir pour vocation d'éloigner la pluie. Van Gennep signale que l'une des coutumes les plus répandue autour des feux de la Saint-Jean est celle d'essayer de faire le plus de bruit possible¹⁰³⁰. On recense souvent des coups de fusils, comme nous l'avons vu faire à Signes, mais aussi, de la part de la jeunesse, des pétards. Van Gennep mentionne le fait en Provence au XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècle¹⁰³¹. Ailleurs, en Bretagne notamment, il donne mention d'une pratique consistant à faire un raffut épouvantable au moyen de bassines à lessives¹⁰³². Rite à visée prophylactique à nouveau, Van Gennep pense que celui-ci pourrait avoir pour but d'éloigner l'orage, par métaphore, les bassines renversées rappelant les cloches, dont l'action est également considérée comme bénéfique face à l'orage. Cette imitation du bruit du tonnerre, on la retrouve dans un fait signalé par Claudine Fabre-Vassas dans son article sur la récolte des gastéropodes¹⁰³³: au jeune homme qui vient de la ville, et qui participe pour la première fois à une « chasse » nocturne aux escargots, on dit qu'il doit se munir d'un seau métallique, d'un arrosoir et d'une lampe.

« Ce sont, lui explique-t-on, les accessoires nécessaires car «pour faire sortir les cagarots, il faut faire le tonnerre en tapant sur le seau, verser l'eau pour qu'ils croient qu'il pleut, allumer et éteindre la lampe, pour les éclairs». Le novice doit donc faire éclater «le tambour des escargots», l'orage dont ils sont si curieux. »

L'incongruité de l'opération, son impossible réalisation – comment actionner la lampe, l'arrosoir et en même temps marteler le seau ? - déclenchent l'hilarité générale. Le jeune homme ainsi « bizuté » se rend vite compte de la supercherie. Au-delà du cocasse de l'anecdote, le fait est

1028Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1505, 1542, 1552

1029Ibid., p. 1542

1030Ibid., p. 1651

1031Ibid., p. 1652

1032Ibid., p. 1650

1033Claudine Fabre-Vassas, « Le soleil des limaçons », art. cit.

intéressant : feu du ciel (bruit, lampe), cendre (escargot), cloche (le seau renversé), les trois éléments sont mis en relation.

4.4 Dominer le feu du ciel

La protection contre l'orage serait donc l'une des principales visées de ces feux de la Saint-Jean que l'on retrouve dans toute l'Europe. Une fois le blé monté, un vent trop important ou des pluies trop abondantes auraient des conséquences terribles sur les récoltes. Dans le conte de Jean Grognon que nous avons déjà vu, où Dieu vient apprendre à l'acariâtre la manière de bien conduire ses bêtes de trait, Jean n'est toujours pas satisfait après que Dieu lui ait labouré puis semencé le champ. Il dit que la sécheresse ou la pluie pourraient toujours lui gâcher sa récolte, alors le bon Dieu lui donne deux gourdes, l'une pour le soleil, l'autre pour la pluie, afin que Jean mène la croissance de ses plantes comme il le souhaite. Une fois le grain monté, Jean maugrée toujours, le brouillard pouvant encore le sécher et le vent l'emporter. Après les aléas du printemps qui durent jusqu'à la fin mai et les saints de glace, l'été peut effectivement réserver de mauvaises surprises aux agriculteurs. Si l'orage avec le mistral qui l'accompagne est un risque majeur pour les blés, la grêle est la principale crainte des viticulteurs. Arrivée une fois que le fruit est sorti, elle peut détruire la récolte. Peut-être que l'assurance d'une météorologie clémente n'est pas uniquement le but des feux, mais de tout le cycle. À bien y réfléchir, si l'on essaye d'imaginer le bruit des sabots ferrés choquant les pavés des rues du village lors de la cavalcade de la Saint-Éloi, on pourrait tout à fait penser à un rappel du grondement du tonnerre. Dans la cavalcade de Signes, nous avons pu voir le rôle joué à la fois par les femmes et par les prêtres qui « bénissent » chacun à leur manière les cavaliers, les font retourner à l'état civilisé après leur passage par la sauvagerie. Si notre interprétation des manifestations du cycle de la Saint-Jean comme rituel à visée d'obtention d'une certaine clémence météorologique concorde, nous devrions pouvoir trouver dans l'ethnographie et le folklore d'autres liens entre prêtres et femmes d'un côté et orage de l'autre.

Étudiant les usages autour du massif du Malmont qui domine Draguignan, Ada Acovitsioti-Hameau signale qu'au début du XVII^{ème} siècle, la communauté des habitants a souhaité installer un ermite dans la chapelle Saint-Michel, qui se trouve sur les sommets du massif : ce recrutement aurait eu pour but « d'écarter les orages qui depuis quelques années éclatent sur les territoires ¹⁰³⁴ ». Claude Seignolle nous indique lui que les curés étaient anciennement considérés comme étant les détenteurs d'un *poude* - d'un pouvoir – particulier leur permettant de conjurer l'orage. Dans le village de Cabasse, au XX^{ème} siècle, l'abbé Robert avait ainsi laissé un fort souvenir aux habitants, 1034 Ada Acovitsioti-Hameau, « Le Malmont à Draguignan : statuts et usages d'un espace boisé de l'Ancien Régime à nos jours. », *Forêt Méditerranéenne*, 2005, XXVI, n° 2, p. 185-192.

on dit que les orages « n’avaient pas été méchants » durant son séjour. Le même auteur relate un passage du premier tome des *Survivances*, ouvrage de Bérenger-Féraud :

« Au dire de la crédulité populaire, tous les curés n’ont pas le même pouvoir, ce qui leur nuit quelquefois beaucoup dans l’esprit de leurs paroissiens. Un ecclésiastique me racontait en 1889, que, dans certains villages, lorsqu’il y a un changement de pasteur, on est assez préoccupé de savoir si le nouvel arrivant a le poudé (pouvoir). De ce poudé, en effet, dépendent la sympathie et le respect de ses ouailles. À la première menace sérieuse d’un orage, on sollicite le nouveau recteur pour voir s’il réussira à esconjurer la nuée. ¹⁰³⁵»

Les curés, les ermites, les hommes de religion en général, sont investis d’une symbolique leur conférant des pouvoirs de régulation vis à vis du *fio de Dieu*, le feu de Dieu. Beaucoup de rituels d’éloignement de l’orage mettent en scène des items appartenant au domaine de l’Église : outre les curés, les prières, l’intercession de saints particuliers, mais aussi les cloches, les cierges, sont tous des éléments mobilisés par le complexe rituel de conjuration de la foudre, de la grêle, de l’orage.

« A Lambesc (Bouches du Rhône), jusqu’en 1905, il y eut un ermite près de la chapelle de sainte Anne de Goiron (situé sur une éminence au sud-ouest de la Roque-d’Anthéron). Les orages venant presque toujours de cette direction, l’ermite sonnait la cloche lorsqu’ils approchaient¹⁰³⁶»

L’ermite, homme des limites et des frontières, semble tout à fait prédisposé à jouer ce rôle. La situation de la chapelle qu’il occupe est particulière. Elle peut être dans un endroit reculé, une marge, un désert, mais elle est aussi souvent située sur une crête ou en haut d’une cime. Lorsqu’on aperçoit à l’horizon, depuis le lointain, des chapelles ainsi perchées, elles paraissent être à cheval entre la terre et le ciel. D’ailleurs, la nature de la charge ecclésiastique est déjà elle-même de faire le lien entre les choses terrestres et les choses célestes. Des investigations supplémentaires devraient permettre de démêler les méandres de la symbolique derrière ce pouvoir prêté aux hommes d’église. Cette attribution n’est peut-être pas tant due à cette locution faisant de l’éclair un feu divin qu’à l’analogie dressée entre femmes et prêtres dont nous avons déjà parlé. On connaît en effet les diverses équivalences de nature et de conséquences dressées par les cultures paysannes entre les femmes et l’orage. La femme réglée comme le temps orageux font tourner certains aliments, empêchent la fermentation d’autres¹⁰³⁷. « On utilisait dans un cadre rituel leur force d’attraction sur

1035Laurent Jean-Baptiste Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, op. cit., T.1, p. 456

1036Claude Seignolle, *Le folklore de Provence*, op. cit., p. 307

1037Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 41, 64

l'orage, dans un combat entre puissances de même nature où on les espère victorieuses¹⁰³⁸». L'affrontement n'étant pas littéralement une rixe, on doit pouvoir découvrir des rites d'ordre magique ayant pour but de permettre la victoire aux femmes. Quelles sont donc les pratiques mises en place dans ces combats, avec quelles armes les femmes se battent-elles ?

Nous avons déjà aperçu certaines d'entre-elles, à travers l'examen du cycle de la Saint-Jean et les pratiques en rapport avec les bûchers. Les cendres et tisons tirés de ces feux sont parés d'une vertu magique, notamment en rapport avec la conjuration des orages¹⁰³⁹. Van Gennep précise après examen que « le tison possède donc sa vertu propre, même sans la bénédiction d'un prêtre. C'est par là qu'il appartient au système magique ou, si l'on préfère, à un système religieux préchrétien, mais non pas précisément antichrétien¹⁰⁴⁰». Cette remarque exclurait donc logiquement les prêtres de la possession originelle du *poudé*. Si l'on s'en tient à Van Gennep, ce n'est que par récupération qu'ils l'ont acquis, celui-ci étant certainement possession des femmes auparavant. L'Église catholique, qui s'est occupée durant deux mille ans de s'octroyer le monopole du surnaturel voire du magique, s'est en retour parfois faite contaminer par la culture populaire qui a opéré un transfert de ses conceptions magiques sur le dogme et ses représentants : si elle est seule détentrice de l'action sur les choses invisibles, alors les pratiques magiques préexistantes ne doivent pas lui être inconnues. Cette idée d'une contamination des prêtres par le *poudé* féminin semble accréditée par une autre remarque de Van Gennep qui associe précisément l'action sur l'orage à l'univers féminin : la règle générale d'utilisation des tisons de la Saint-Jean lorsqu'on veut leur faire éloigner l'orage est de les jeter dans le foyer, « selon le principe magique du *similia similibus curantur*¹⁰⁴¹». Nous avons déjà pu voir l'association étroite faite entre les femmes et le foyer. Comme pour boucler l'association ternaire, Fernand Benoît rapporte une pratique associant le foyer et les objets qui s'y rapportent à l'orage et sa conjuration : « si l'orage menace, on jette des pierres contre le ciel et l'on sort hors de la maison les chenets et la crémaillère, ainsi que tout ce qui se trouve près du feu¹⁰⁴²». Marie Maunier, l'informatrice de Claude Seignolle habitant le village de Cabasse - la même qui lui avait déjà communiqué les informations sur le *poudé* des prêtres - lui indique deux pratiques domestiques et féminines destinées à combattre l'orage : en cas de grêle, on se saisit de trois gros grains de sel que l'on jette, depuis le seuil de la maison, vers les grêlons. C'est là certainement à nouveau une application du principe du *similia similibus curantur*, grain de sel et grêlons pouvant aisément être

1038 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 255

1039 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1542

1040 Ibidem.

1041 Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, op. cit., T. 2, p. 1543

1042 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 272-273

comparés l'un à l'autre. En revanche, dans le même passage, celle-ci confirme la pratique du *cremascle* – de la crémaillère : « quand un orage éclatait sur le village, la ménagère décrochait la crémaillère de l'âtre et la jetait au loin, par la fenêtre. On était préservé de la foudre et l'orage se dissipait¹⁰⁴³». Le feu, dont l'addition en *poudé* que constitue le tison de la Saint-Jean a décuplé la sacralité et les pouvoirs protecteurs sur la maison, verrait-il son action entravée par la crémaillère ? Au sein du foyer, celui-ci se verrait plutôt maîtrisé, domestiqué, utilisé. Un autre informateur de Seignolle, Jean Latty, originaire de Saint-Jacques de Grasse, donne une interprétation personnelle à cette introduction du *cremascle* dans l'opération de conjuration : « cette vieille coutume semble être, à l'origine, une sorte d'holocauste à la tempête en lui offrant le soutien de la marmite où cuisent les récoltes qui assurent la vie de la famille¹⁰⁴⁴». L'interprétation lévi-straussienne des mythologies amazoniennes semble écrite pour la problématique qui est la notre : « il y aurait pareillement deux types de feu : l'un céleste et destructeur, l'autre terrestre et créateur, qui est le feu de cuisine¹⁰⁴⁵».

Le foyer n'est pas le seul lieu, le seul médium par lequel les pouvoirs féminins sont investis de capacités à agir sur les éléments. Claude Seignolle indique une pratique relevée à Saint-Julien-le-Montagnier : « lorsque le temps s'assombrit à l'orage et que la récolte est encore dehors, certaines femmes s'approchent à la rencontre des nuages et, par des prières magiques ou à l'aide de grands gestes, elles les éloignent¹⁰⁴⁶». Certaines fois, les femmes peuvent visiblement se passer de médium matériel concentrant le *poudé* et ont la capacité d'agir ainsi par le seul biais de prières et gestes magiques. Ces opérations, dont l'effet attendu relève proprement de la magie, font appel à l'intercession de saints catholiques pour obtenir l'effet attendu. Trois d'entre eux ont particulièrement retenu l'attention de la culture populaire.

Nous avons déjà mentionné le fait que le hameau dans lequel habitait Jacqueline à Bargème était placé sous le patronage de saint Laurent. On y trouvait une petite chapelle, dans laquelle le prêtre passait parfois officier. Jacqueline nous a dit que c'était ses parents, avec sa marraine, qui avaient acheté la cloche de cette chapelle. On retrouve là l'investissement des familles qui entretiennent « leur » chapelle, en décorent les murs de leurs *ex voto*, en fleurissent les autels. Saint Laurent, Jacqueline le prie parfois encore ; elle nous a dit que, n'ayant été brûlé que d'un côté, il était apte à protéger du feu. Laurent de Rome, saint chrétien du troisième siècle, est mort en martyr : on le plaça sur un grill au dessus de charbons à demi allumés, de sorte à ce que ceux-ci ne le consomment que lentement, dévorant petit à petit sa chair et sa peau. Ce supplice le met ainsi en

1043 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 305

1044 Ibid., p. 306

1045 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 2009, 404 p., p. 195

1046 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 306-307

position d'intercéder avec les maux causés par le feu, et donc évidemment ceux causés par le *fio de Diéu*.

La deuxième figure implorée pour conjurer l'orage est sainte Barbe d'Héliopolis, qui a vécu au III^{ème} siècle de notre ère. Elle avait été promise par son père à un homme qu'elle refusait d'épouser. Pour éviter ce sort, elle désire consacrer sa vie au Christ. Son père l'enferme dans une tour puis, après sa conversion, met le feu à celle-ci. Barbe s'en échappe, se cache, mais un berger la dénonce. Après avoir été capturée, un gouverneur romain la condamne à avoir la tête tranchée, et demande à son père d'accomplir le châtimeut. Avant que celui-ci n'y arrive, un éclair le frappe et le tue sur le coup. Sainte Barbe est aujourd'hui patronne des artificiers, des mineurs, des pompiers... En somme, elle est vénérée par tous les corps de métier en rapport avec l'explosion, la pyrotechnie. Sainte Barbe est fêtée le 4 décembre dans le calendrier liturgique. Nous l'avons déjà rencontrée au chapitre II, lorsque nous avons évoqué les « jardins d'Adonis », ces blés que les femmes plantaient à cette date dans des petites assiettes et que l'on disposait sur la cheminée, dont la croissance était présage de bonnes récoltes. Lors d'un orage, son nom est invoqué, et l'on trouve plusieurs types de prières destinées à protéger le foyer de l'orage :

*« Sainte Barbe, sainte fleur
C'est la Croix de notre Sauveur
Quand le tonnerre grondera
Sainte Barbe nous préservera ¹⁰⁴⁷ »*

La dernière sainte retenue par la religiosité populaire, sainte Agathe, est certainement celle dont le culte est le plus répandu, du moins celle autour de laquelle le folklore est le plus fourni. Agathe de Catane est également une martyre du troisième siècle. Sa mort coïncide avec un tremblement de terre, suivi un an plus tard d'une éruption de l'Etna, que les habitants ont pu arrêter en opposant à la lave le voile couvrant la sépulture de la sainte. Cet épisode met évidemment en lien la sainte avec les phénomènes liés au feu. Agathe est devenue patronne des nourrices en raison des tortures qu'elle a subi avant de mourir : ses seins lui ont été arrachés à l'aide d'une tenaille. On l'implore pour s'assurer un bon lait, et se protéger des afflictions touchant les seins.

Agathe est également devenue la patronne des fondeurs de cloches, des orfèvres. Cette association résulte d'un attribut couramment associé à la sainte, que l'on présente munie d'un plateau sur lequel reposent ses seins : la forme des protubérances ainsi présentées rappelle celle des cloches. Voilà qui explique peut-être également les nombreuses associations que nous avons rencontrées entre les femmes et les cloches. « On gravait sur les cloches des paroles

1047 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 305

incompréhensibles, empruntées à son épitaphe, auxquelles on attribuait une valeur magique¹⁰⁴⁸». De cette inscription sur les cloches découle la pratique de les faire sonner pour éloigner les dangers de l'orage. Sainte Agathe, fêtée le 5 février, possède un statut particulier. Elle est la personnification de la *vieille*, de l'hiver, qui sera pourchassée par le printemps renaissant. En Provençal, l'homophonie de son nom avec le terme désignant le chat, *gato*, a conduit à associer l'animal à l'hiver. Ces trois saints constituent la trinité des appelés par les femmes pour faire intercession face à l'orage et surtout à la foudre, au feu de Dieu. D'autres pratiques ont encore pour but de se protéger de la foudre, voire de faire cesser l'orage.

Jacqueline nous a raconté qu'elle allumait un cierge lorsque le temps tournait à l'orage. Elle nous répétait que ceux de Lourdes étaient les meilleurs. Mais les meilleurs pour quelle utilisation ? En Provence comme ailleurs (Yvonne Verdier le mentionne par exemple en Bourgogne), les cierges sont censés avoir un effet de conjuration du mauvais temps. Trois jours avant la Sainte-Agathe, le 2 février, se déroule la chandeleur, date dite du feu nouveau « où l'on bénissait, dans la liturgie antérieure au Concile de Trente, *candelas et ignem novum*¹⁰⁴⁹ » : ce sont ces cierges qu'il est nécessaire d'allumer afin d'obtenir l'effet désiré sur le climat. En Provence, traditionnellement, ce ne sont pas les cierges de Lourdes, mais ceux de Notre-Dame du Fenouil, à Marseille, qu'il convient d'utiliser. L'appellation « du Fenouil » vient de la contraction de *fue nou* – feu nouveau en Provençal¹⁰⁵⁰. Ces cierges, bénis, sont censés avoir une action protectrice pour les habitants du foyer : ils agissent contre les maléfices, les mauvais esprits, ainsi que la foudre. Ces cierges sont bénis par l'officiant, et par cette action on pourrait considérer qu'ils portent en eux une sacralité que l'action d'allumage des femmes active au moment désiré. Cette interprétation passe selon nous à côté du point crucial pour la compréhension de l'évènement. Le cierge est béni en tant qu'objet, mais des pratiques nous laissent penser que la bénédiction a surtout pour cible le feu dont il est porteur. Tout d'abord, les techniques d'acquisition des cierges sont diverses : parfois celui-ci peut-être un cierge familial¹⁰⁵¹, parfois, comme à Notre-Dame de Fenouil, c'est un cierge de l'église, de couleur verte¹⁰⁵², d'autres fois encore il est acheté à une vendeuse itinérante¹⁰⁵³, etc. Le cierge serait alors béni en tant que médium par lequel le feu est colporté, pour ne pas mettre ce dernier au contact d'un objet impur. Comme le dit la citation de Fernand Benoît, le jour de la chandeleur, on bénissait *candelas et ignem novum*, chandelle et feu nouveau, cette précision a de l'importance. À Brignoles

1048 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 225

1049 Ibid., p. 224

1050 Ibidem.

1051 Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 319

1052 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 224

1053 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 268

par exemple, le cierge est emmené allumé par les femmes, et il importe qu'il ne s'éteigne pas avant d'être ramené au domicile, où l'on fumigera avec toutes les portes en traçant des croix ; lorsque l'opération est effectuée, la femme devra allumer le feu du foyer avec le cierge¹⁰⁵⁴. Généralement, ce n'était pas un, mais deux cierges qui étaient emmenés. Le second n'était sûrement pas allumé – nous ne pouvons que le supposer, n'ayant pas d'indications claires là dessus – puisqu'il était placé à la tête du lit et servait à d'autres fins.

Nous avons vu que, contre l'orage, l'action magique féminine était particulièrement efficace. Les femmes font usage du feu du foyer pour conjurer le feu du ciel. Le pouvoir magique du feu domestique est régulièrement « rechargé » par une adjonction de feu béni, ou plutôt sacré, l'action du prêtre étant facultative dans le cas du feu de la Saint-Jean par exemple. Par le bûcher collectif, ou par le feu ramené de la maison commune féminine que constitue l'église, les femmes alimentent le feu domestique individuel en *poudé*, feux qui leur permettront ensuite de médiatiser le rapport au monde de chacun des habitants de l'*oustau*. D'autre part, si le tison ramené du bûcher de la Saint-Jean est ajouté au feu du foyer, le feu de la chandeleur semble être lui destiné à allumer le foyer : c'est là le sens de feu nouveau. Ce feu, les femmes ont pour mission de le garder continuellement allumé : « le soir, au couvre-feu, on rassemblait les braises, que l'on recouvrait de cendres, à l'abri de la « Tarasque », sorte de bouclier en quart de sphère qui arrêtaient les étincelles et conservait le foyer jusqu'au lendemain, afin d'éviter l'achat des allumettes. ¹⁰⁵⁵» Le tison de Saint-Jean recharge le pouvoir du feu allumé à la Chandeleur. Le feu, que les femmes alimentent magiquement et physiquement de la sorte tout au long de l'année, représente une forme de continuité de la maison, de la famille, incarnée bien davantage par les femmes que par les hommes.

4.4.1 La fête du feu nouveau

La chandeleur, le jour du feu nouveau, « porte quarantaine » ; les dictons météorologiques qui l'accompagnent insistent sur l'interprétation des présages pour savoir si l'hiver tardera encore ou non. Ces dictons mettent tous en scène le loup, ou l'ours, qui sort de sa tanière ce jour-là, et s'en retourne pour quarante jour s'il juge le temps trop frais ou pas assez sec pour rester dehors. L'ours semble être plus souvent le sujet des dictons que le loup¹⁰⁵⁶. Il est « le symbole d'une force de la nature, qui représente l'animal sauvage, le « monstre » indéterminé, dont il serait vain de rechercher

¹⁰⁵⁴Ibid., p. 269 . L'auteur énonce nombre de lieux où la pratique est attestée, ce qui laisse penser qu'elle serait assez générale en Provence.

¹⁰⁵⁵Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 81-82

¹⁰⁵⁶Claude Seignolle signale des loups, Fernand Benoît non, et fournit une justification cohérente de la mise en scène de l'ours dans ces dictons. Voir Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 271-272, et Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 225.

les caractères zoologiques dans le folklore ¹⁰⁵⁷». En Haute-Provence, et dans les Alpes en général, il existe un culte voué au saint nommé saint Ours, qui a donné son nom à plusieurs localités de la chaîne montagneuse, et notamment à un sanctuaire dans la vallée de Barcelonnette, réputé pouvoir ressusciter les enfants morts-nés¹⁰⁵⁸. Saint Ours est connu dans la région pour avoir évangélisé les Alpes-de-Haute-Provence, et on l'honore le premier février. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'un hasard du calendrier : le jour de l'ours est immédiatement suivi du jour du feu nouveau. L'ours est un symbole évident de la masculinité et même de la virilité - nous avons déjà évoqué les significations qui résident derrière le conte de Jean de l'Ours. Comme pour préciser ce qui apparaît déjà évident, l'un des attributs de la représentation de saint Ours est un oiseau posé sur son épaule : le jeune homme dont la sauvagerie s'exprime à plein régime est encore marqué de son initiation à l'espace sauvage. De l'autre côté, le feu nouveau est un symbole éminemment féminin. D'ailleurs, le Provençal ne laisse pas d'ambiguïté de ce côté : le *Trésor du Félibrige*, à l'article *Fio*, donne de nombreuses significations, qui toutes peuvent servir à qualifier le féminin. *Fio* veut dire aussi bien feu que fleur, figue, brebis, et fille.

Que déduire de cet enchaînement calendaire ? Le 2 février marque le début d'une séquence particulièrement chargée de significations, le Carnaval. Celui-ci est traditionnellement interprété comme une lutte symbolique entre printemps et hiver. Plus que l'interprétation naturaliste donnée par les folkloristes, l'interprétation sociologique de Daniel Fabre, approfondie par Emmanuel Désveaux qui la complète en y ajoutant l'idée de rencontre avec l'univers féminin, nous semble mieux à même de rendre compte des implications derrière les faits folkloriques apparemment chaotiques de Carnaval :

« Le déroulé du carnaval donne à voir, au fil des heures, voir des jours, comment cette figure de la sauvagerie brute doit céder du terrain, retourner dans la forêt ou s'amadouer au milieu des villageois au point de devenir le parfait galant. La séquence retrace la trajectoire que doit suivre le jeune homme afin d'acquérir une épouse. ¹⁰⁵⁹ »

Plus loin dans l'ouvrage, l'auteur précise encore la nature de ce renoncement au sauvage que nécessite l'intégration :

« Il s'agit d'affirmer, contre le féminin et l'ordre social qui tendent alors à se confondre, le caractère foncièrement réfractaire du désir viril. Il s'agit bien de ramener, année après année, à la conscience collective cette réalité et de rappeler par là même qu'un ordre social viable pour

1057Ibidem.

1058Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 33

1059Emmanuel Désveaux, *La parole et la substance*, op. cit., p. 287

*tous ne s'instaure jamais qu'au prix de la domestication - notion comprise dans les deux sens du terme - de ce désir.*¹⁰⁶⁰»

Après l'exposition de tous ces faits, ainsi que la délivrance de cette clé d'interprétation sociologique de la séquence carnavalesque du calendrier, nous nous permettrons d'énoncer clairement l'hypothèse suivante concernant la succession immédiate au jour de l'ours du jour du feu nouveau qui ouvre cette période du calendrier : plus qu'un retour de la sauvagerie, c'est une affirmation de la soumission nécessaire des hommes aux règles de la civilisation qui nous paraît être exprimée. Cette soumission, cette domestication, s'effectue par les femmes, et par l'instrument de leur prééminence au sein de l'espace sacré de la culture, le feu. La Chandeleur porte un autre nom dans la liturgie chrétienne : la date est dite « jour de la purification de la vierge ». Elle symbolise le retour au temple de Marie quarante jours après la naissance de Jésus. La pratique des relevailles est, en Provence comme chez les Juifs, particulièrement rigoureuse : alors que l'on observe le plus souvent une huitaine de purification après l'accouchement, les Provençales respectent elles un isolement de quarante jours. Van Gennep comme Claude Seignolle insistent d'ailleurs sur le caractère formel de cette cérémonie qui s'est particulièrement conservé en Provence¹⁰⁶¹. Cette importance accrue accordée à l'idée de purification de la nouvelle mère nous interroge dans le cadre du domaine folklorique français : la nature que l'on prête à la souillure à purifier est peut-être erronée. Dans la *Légende dorée*, on trouve ces précisions à propos de la purification de la Vierge : « La Vierge Marie n'avait pas à se soumettre à cette loi de purification, puisque sa grossesse ne venait point d'une semence humaine, mais de l'inspiration divine¹⁰⁶² ». Marie aurait avancé quatre raisons à son zèle : premièrement, elle s'y est pliée « pour donner l'exemple de l'humilité ». Deuxièmement, « pour rendre hommage à la Loi, que son divin fils venait accomplir et non point détruire ». Troisièmement, « pour mettre fin à la purification juive, et pour commencer la purification chrétienne, qui se fait par la foi, purifiant les cœurs ». Enfin, « pour nous apprendre à nous purifier, durant toute notre vie¹⁰⁶³ ». Ce ne serait donc pas une purification corporelle à laquelle elle aurait procédé, mais une purification sociologique. Par son exemple, elle éduque, enseigne l'importance de se plier à la Loi divine, mais aussi aux lois de la cité : elle enjoint les hommes à renoncer à l'impétuosité, l'orgueil, la violence, l'excès d'indépendance que la jeunesse leur fait

1060Ibid., p. 290

1061Arnold Van Gennep, *Le folklore Français*, op. cit., T. 1, p. 115 ; Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 52-53

1062Jacques de Voragine, *La légende dorée*, 1910, édition électronique consultable sur Gallica :

<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202210w>>, p. 153

1063Ibidem.

courtiser pour qu'ils puissent canaliser leur fougue et intégrer la société humaine. C'est la souillure de la sauvagerie dont il est nécessaire de se débarrasser, au moyen de la socialisation. Cette purification intervient ponctuellement, à l'échelle biographique, mais également collectivement, chaque année, à l'échelle calendaire. C'est le sens de la quatrième raison prétendument avancée par Marie pour justifier sa soumission au rituel : elle souhaite ainsi « nous apprendre à nous purifier durant toute notre vie ».

On sait que la chandeleur est la dernière date fixe du calendrier liturgique jusqu'au 15 août. Ce « long printemps¹⁰⁶⁴» que dessine cette période de cent jours, débute au plus tôt le 3 février, date la plus avancée possible à laquelle peut être fixé le jour du Mercredi des Cendres. Dans son ouvrage déjà cité, Emmanuel Désveaux remarque la coïncidence temporelle entre cette période mobile et l'incertitude météorologique entourant la fin de l'hiver et des gelées qui peuvent survenir jusqu'aux saints de glace : « le calendrier chrétien (...) offre une sorte de miroir raisonné, car parfaitement *calculé*, aux aléas de la météorologie printanière¹⁰⁶⁵», « vacance dans laquelle va s'engouffrer le carnaval ». En plus de l'incertitude climatique qui marque la fin du cycle, avec un hiver qui parfois continue de surgir jusqu'au début mai, la date de début du cycle correspond à une autre incertitude, d'ordre zoologique cette fois : la fin de la période de rut du sanglier. Les chasseurs actuels avec qui nous avons pu nous entretenir nous ont décrit une période qui peut s'avérer extrêmement longue : elle débute habituellement à la fin du mois d'octobre, mais on observe parfois les premières femelles en chaleur et les premiers combats de mâles dès la fin septembre. Son apogée est au mois de décembre mais la fin de la période se fait parfois attendre jusqu'au mois de février. Au même moment les hommes, nous l'avons vu, sont pris d'une véritable passion de la chasse, fièvre cynégétique qui les gagne approximativement simultanément que le rut prend le cochon. Il suffit de voir la joie des hommes aux dates d'ouvertures, les débauches auxquelles donnent lieu les repas tenus à cette date pour se rendre compte de la « folie » qui gagne les chasseurs avec le commencement de la saison. *Sus scrofa* et les hommes sont alors comme incohérents, guidés par leur instinct.

« Authentique ferment, la fièvre favorise ainsi l'émergence d'un « corps sauvage » qui, tout en poussant l'homme vers la chasse, lui donne les moyens de se mouvoir hors des conduites réglées de la cité. Acuité des sens, maîtrise « instinctive » du corps, sensibilité prémonitoire, le rapprochement suggéré par un informateur — « le chien est comme le chasseur » — s'éclaire singulièrement. A l'image de son compagnon, le chasseur présente deux visages, mène une

1064D'après l'expression employée par Emmanuel Désveaux dans *La parole et la substance*, op. cit.

1065Ibid., p. 281

double vie ; poussé par le Jagdfieber, véritable résurgence de l'instinct de chasse, il peut glisser du domestique au sauvage.¹⁰⁶⁶»

En réglementant la chasse, le droit français en a fixé les dates d'ouverture et de fermeture durant le XIX^{ème} siècle nous l'avons vu : dans le cas de la chasse au sanglier, la date de fermeture de la pratique cynégétique vient habituellement se fixer dans l'intervalle dessinée par les possibles dates où se tient le Mercredi des Cendres, soit entre le 3 février et le 10 mars. Elle couvre donc actuellement toute la période du rut du sanglier. Durant ce moment, en plus de son caractère qui s'ensauvage davantage encore qu'il ne l'est d'habitude, le gibier devient particulièrement fauve, presque impropre à la consommation. Comme le dit un chasseur dont Bertrand Hell rapporte les propos, « c'est son odeur. Lors du rut, le sperme bouillonne en lui, il sent fort, une odeur de sauvage » ; les hommes, dans cette période, s'ils ne sont pas « impropres à la consommation », sont en tous cas certainement impropres, sales, souillés, sauvages. La chandeleur marque ainsi le début du retour des hommes vers le pôle civilisé de leur masculinité, elle les purifie du *ferun* qu'ils ont laissé les envahir durant la période d'ouverture de la chasse. Carnaval se comprend encore mieux dans cette optique : s'il est refus de la domestication, c'est notamment par ce qu'il fait suite à une période d'expression débridée de la sauvagerie masculine.

4.4.2 Feu du ciel, feu des hommes

Nous avons évoqué ci-dessus l'expression « tambour des limaçons », manière de nommer l'orage qui, lorsqu'il survient, fait sortir les escargots et les limaces. Claudine Fabre-Vassas a décrit comment les jeunes hommes faisaient mimer ce phénomène météorologique à celui de leurs camarades qui n'était pas au fait des usages de la chasse aux limaçons en lui demandant d'à la fois taper sur un seau métallique pour rappeler les détonations du tonnerre, feindre la pluie à l'aide d'un arrosoir, et actionner une lampe pour représenter la lumière des éclairs. Dans son passage en revue des mythes sur l'origine du feu, James Frazer dit que la foudre est, dans de nombreuses cultures, considérée mythiquement comme le médium par lequel les hommes ont acquis le feu. Il dit que les feux européens de la Saint-Jean sont un rappel de cette idée¹⁰⁶⁷. Il est vrai que, lors du feu de la Saint-Jean, de nombreuses pratiques visant à produire des sons violents semblaient pouvoir être interprétées dans le même sens, celui qui leur donne le rôle de symboliser, au moins acoustiquement, le tonnerre. À Signes, les bravadeurs et le clergé s'affrontaient lors de l'allumage du bûcher, mimant peut-être par là l'acquisition de la flamme par ce don du ciel qu'est la foudre,

¹⁰⁶⁶Bertrand Hell, *Entre chien et loup*, op. cit., chapitre II, p. 23 de l'édition électronique.

¹⁰⁶⁷James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, op. cit.

dite aussi feu de Dieu. L'usage de tirer sur le feu à l'aide de fusils est répandu¹⁰⁶⁸, parfois on utilise des pierres¹⁰⁶⁹. Nous avons vu, mentionnée par Van Gennep, la pratique de retourner des bassines à lessives pour reproduire un bruit rappelant celui de l'orage.

Ce dernier fait, nécessitant l'usage d'un objet éminemment féminin, ouvre la voie à la compréhension des représentations qui investissent le feu, l'associent au principe de la vie, et aux femmes qui en ont la maîtrise. Van Gennep précise que ce sont exclusivement des bassines à lessive, et pas d'autres chaudrons, qui sont utilisées à la Saint-Jean. Yvonne Verdier a brillamment analysé les méandres de l'indistinction symbolique investissant les pratiques féminines de lavage – lavage du linge, mais aussi lavage des corps, celui du nouveau-né et celui du mort, lavage des âmes. Ces lavages sont nécessaires dans le cadre de la consommation féminine des escargots ; or nous avons vu comment les gastéropodes étaient investis de représentations les faisant figurer les âmes errantes ou revenantes. Au sein du complexe symbolique entourant la mort, nous trouvons plusieurs éléments qui se répondent dans un dialogue fait de représentations et d'analogies : l'eau, la lessive, les limaçons, les femmes. Parmi cet ensemble, il apparaît qu'un terme est absent alors que sa présence semble indispensable : l'orage, comme la lessive, ne nécessitent-ils pas la mobilisation de l'élément littéralement opposé à l'eau, le feu ? Yvonne Verdier se focalisait essentiellement sur l'eau dans son ouvrage, cela explique certainement qu'elle n'ait pas prêté plus d'attention à cet aspect du rituel. Claudine Fabre-Vassas a largement comblé cette omission ; ses travaux se sont souvent attachés à démêler les imbrications symboliques menant à l'association de la pyrotechnie, des rites mortuaires et du féminin, qu'elle a saisies principalement par le biais de la cuisine¹⁰⁷⁰.

Le feu de la cuisine n'est pas le seul à permettre aux femmes de tisser des liens entre monde des morts et société des vivants. Nous avons vu que pour la chandeleur, les femmes ne ramenaient non pas un mais deux cierges bénis. Le second cierge, que l'on a conservé à la tête du lit, n'est pas utilisé que dans le but de combattre l'orage : il peut également servir à de nombreuses occasions où les passages se font. Le décès, notamment, est le moment privilégié d'utilisation de celui-ci¹⁰⁷¹. Lorsque la mort survient dans le ménage, le feu intervient à de nombreuses reprises. Dès avant le décès, durant l'agonie, on utilise le cierge pour signer le mourant. Au sein des cortèges funéraires,

1068Arnold Van Gennep, *Le folklore Français*, op. cit., T. 2, p. 1504

1069Arnold Van Gennep, *Le folklore Français*, op. cit., T. 2, p. 1512

1070Claudine Fabre-Vassas, « Du cochon pour les morts », *Études rurales*, 1987, vol. 105, n° 1, p. 181-212 ; Claudine Fabre-Vassas, « La cuisine des sorcières », *Ethnologie française*, art. cit.

1071Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, op. cit., p. 319 ; Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 268

les pleureuses portent des flambeaux en accompagnant le défunt¹⁰⁷². Fernand Benoît et Claude Seignolle s'opposent sur la conduite à adopter vis-à-vis du feu du foyer lors d'un décès :

« C'est pour obéir à la même idée d'une fête de famille, que l'on se réunit et l'on s'assied autour de l'âtre, à seule fin de montrer la persistance du lien de parenté. En certains villages (l'Isle sur Sorgue, Le Luc) le feu est allumé au foyer, toutes fenêtres closes, en quelque saison qu'il soit ¹⁰⁷³»

L'opposition survient à propos de l'identité du feu que l'on conserve et qui « accompagne » le défunt. Alors que Fernand Benoît relate que c'est le feu de la cheminée qui est allumé, Claude Seignolle dit lui que l'on doit précisément l'éteindre :

« Lorsque la mort avait fait son œuvre, le premier soin était d'éteindre le feu qui brûlait dans l'âtre en écartant les bûches et en aspergeant d'eau les braises. On allumait sur la table de chevet une veilleuse à huile devant un crucifix, cette petite flamme ne devait plus s'éteindre jusqu'au départ du défunt et on ne devait la souffler sous aucun prétexte, elle devait s'éteindre faute d'huile. Si par malheur quelqu'un venait à l'éteindre, même accidentellement, c'était une très gros malheur qui s'abattrait sur la famille.¹⁰⁷⁴»

Notons toutefois que le second précise ceci à partir d'un fait signalé à Bargemon, tandis que Fernand Benoît localise ses exemples à L'Isle-sur-Sorgue (84) et au Luc (83): une opposition entre pratiques de la montagne et pratiques de la plaine est envisageable. Les deux auteurs, en revanche, mentionnent la chandelle qui doit être entretenue tant qu'elle n'est pas entièrement consumée. Cette précision n'est de toutes façons pas cruciale pour la suite. Demandons nous plutôt pour quelle raison le feu joue ce rôle rituel dans les pratiques entourant le passage du mort. Pour pouvoir éclaircir cela, nous effectuerons d'abord un détour par d'autres champs sémantiques qui nous permettront de mieux comprendre pourquoi les défunts ont besoin du feu pour mourir.

Dans l'ouvrage susmentionné de James Frazer, l'anthropologue parle d'autres mythes relatant l'acquisition du feu par les Hommes. Outre l'acquisition par conservation du feu tombé du ciel, l'un des mythes du genre parmi les plus répandus à travers le monde est celui du relais des animaux, qui vont chercher le feu et se le transmettent d'espèce en espèce jusqu'à ce qu'il soit finalement conféré à l'Homme. Paul Sébillot décrit pour la Normandie une variante de ce relais, à travers le mythe du roitelet (*regulidae*) type de passereaux répandu en Europe¹⁰⁷⁵. Le petit oiseau

1072 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 144

1073 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin*, op. cit., p. 149

1074 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 411

1075 Paul Sébillot, *Le Folk-lore de la France. La faune et la flore*, 1904., p. 157

prométhéen aurait volé jusqu'au bon Dieu pour aller chercher le feu. Toutefois, en revenant, il se brûle, alors tous les oiseaux lui donnent une plume. Ce serait l'explication de son plumage tacheté. De la brûlure est restée la « couronne » aux couleurs vives qui orne la tête du roitelet huppé (*regulus regulus*). C'est du fait de cet exploit que le roitelet est devenu roi des oiseaux, qu'il est respecté. C'est certainement pour cela aussi que, « dans les campagnes liégeoises, on dit aux enfants que s'ils détruisaient le nid du roitelet, celui-ci mettrait le feu à la maison ou aux granges¹⁰⁷⁶». Selon les lieux, parfois, ce n'est pas un roitelet, mais un rouge-gorge qui remplit cette fonction civilisatrice. De même, la brûlure lui aurait roussi les plumes. Dans l'Orléanais, Sébillot cite une forme de relais, mais uniquement composée d'oiseaux : le roitelet passe le feu au rouge-gorge, qui le passe à l'alouette¹⁰⁷⁷. L'intérêt de cette énumération réside dans le fait qu'il s'agit à chaque fois de petits oiseaux, d'oiseaux concernés par le piégeage. La mention de l'alouette dans la coutume de l'Orléanais est même fort parlante à ce sujet : cet oiseau n'est-il pas précisément l'un de ceux que l'on capture du fait de sa fascination pour le miroir, de sa *pivela* ? On se souviendra là du conte de l'oiseau bleu et de la façon dont le chasseur passionné se trouvait « attrapé » par la jeune fille : avec cet exemple en tête, on peut désormais conclure que le feu dont est maîtresse la femme au sein du foyer, celui qu'elle a ramené du ciel en capturant la foudre ou en le recevant des mains des oiseaux, a très certainement à voir avec la nature masculine. Le Roitelet prométhéen est d'ailleurs expressément associé à la jeunesse masculine lors de séquences rituelles opérées par certaines organisations municipales de jeunesse encore au XIX^{ème} siècle. Paul Sébillot mentionne la fête du Roitelet à Carcassonne et à la Ciotat, qui s'apparente à un mode d'élection du roi de la jeunesse. Chaque année, au *bout d'an*, les jeunes hommes s'armaient d'une baguette et allaient dans les bois tenter de tuer un roitelet : celui qui y parvenait était investi de la fonction de Roitelet. Son intronisation publique avait lieu le 6 janvier, jour de l'épiphanie, où il se rendait à la messe de l'église Saint-Vincent avec sa troupe pour souhaiter la bonne année aux magistrats municipaux, forme de tournée d'annonciation qui participe du registre des aubades et hommages des bravadeurs. Le jeune homme, par l'intermédiaire du Roitelet, effectue le passage à la société des hommes. À la Ciotat, la cérémonie se termine par un festin. Enfin, dans une autre région, le Loiret, « le jour de la Chandeleur; on tue un rouge-gorge mâle ; on l'embroche avec une baguette de coudrier et on le pose sur les chenets devant le feu ; aussitôt placée, cette broche improvisée se met à tourner seule¹⁰⁷⁸». Nous voyons deux interprétations possible à ces faits. Dans les deux premiers, l'oiseau est exhibé à la fin décembre, Paul Sébillot donne la date du 23 décembre pour la Ciotat. C'est un oiseau

1076Ibid. p. 173

1077Ibid., p. 156

1078Ibid., p. 190

symbolisant la sortie de l'enfance, l'entrée dans la société des jeunes hommes, le placement dans la hiérarchie qu'elle s'est choisie à travers la démonstration de la maîtrise des qualités cynégétiques. L'oiseau embroché du Loiret est porteur d'une toute autre signification. Il est précisé que ce doit être un mâle ; cuit, rôti, passé au feu du foyer, il tourne littéralement tout seul. Il est dommage que Paul Sébillot ne précise pas l'appartenance sociologique des participants à cette dernière forme de chasse rituelle, contrairement aux faits mentionnés à Castellane et Aubagne. Qu'il nous soit permis d'émettre cette hypothèse : le rouge-gorge cuit à la cheminée du Loiret ne représente-t-il pas le feu lui-même, que les hommes ont capturé, puis ramené chez eux ? Cette question en entraînerait une autre, celle de la nature du feu en question. N'est-il pas une métaphore du « feu » intérieur qui démange les hommes, les rends fiévreux à l'adolescence, et qu'ils doivent apprendre à maîtriser ?

Dans cette optique, les femmes, ayant reçu le feu des oiseaux, l'ayant domestiqué, domestiquent par la même les garçons et tempèrent la fièvre, le feu qui les anime, comme elles tempèrent le feu du foyer et le feu du ciel. Ce combat remporté par les femmes contre la sauvagerie s'exprime également dans l'idée de la Tarasque vaincue par Sainte-Marthe : gagnant son combat contre le dragon, elle civilise cette partie de la Provence en annihilant la portée destructrice du feu laissé à la possession de l'animal sauvage. Nous avons vu, dans le chapitre III, que dans une localité comme la Garde-Freinet où l'incendie est une menace permanente, l'apparition de ce péril était souvent attribuée aux bergers¹⁰⁷⁹. Dans sa *Psychanalyse du feu*, Gaston Bachelard nous dit également que « presque toujours l'incendie dans les champs est la maladie d'un berger¹⁰⁸⁰ ». Les bergers, ces éternels célibataires, sont porteurs d'un feu dangereux, qui les consume autant qu'il ne risque de consumer l'espace sauvage dans lequel ils vivent. Le « feu » qui anime la jeunesse se voit maîtrisé dans le mariage : comme l'homme qui n'a plus à écrire, l'homme qui n'a plus à faire le feu, c'est l'homme marié. Et il ne se marie qu'à la condition d'accepter que la femme domine son feu, qu'elle le maîtrise, pour l'utiliser dans le cadre de l'*oustau*. On a là les trois concepts issus de la sériation du terme de domestication telle que l'opère François Sigaut dans un article de l'*Homme* paru en 1988 : la familiarisation, l'appropriation et l'utilisation¹⁰⁸¹.

Gaston Bachelard, à travers l'étude des alchimistes et des auteurs romantiques, en arrive à des constats qui nous permettront d'appuyer encore cette conclusion. Le « retour intellectuel en primitivité » opéré par les romantiques les a poussé à teinter leurs allusions au feu de connotations sexuelles¹⁰⁸². La poésie du nid qu'ils développent est toute entière parcourue par ce rapprochement

1079 Voir *Supra*, Chapitre 3.2.1.2

1080 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, op. cit., p. 15

1081 François Sigaut, « Critique de la notion de domestication », *L'Homme*, 1988, vol. 28, n° 108, p. 59-71.

1082 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, op. cit., p. 37

symbolique. La chaleur du foyer, celle de l'homme réchauffé par les autres hommes contre lesquels il est blotti au sein de la maison comme les oisillons au sein du nid, préside à la constitution de l'objet-nid dans la pensée romantique. Au XVIII^{ème} siècle, chez les pré-romantiques, l'association entre feu et semence est encore plus explicite. Ainsi, pour ces auteurs, si l'homme qui éjacule est immédiatement fatigué, cela n'est pas dû à la perte d'une petite quantité de matière, mais de la perte d'une partie du feu qui l'anime¹⁰⁸³. « Perdre le feu, le feu séminal, voilà le grand sacrifice. Seul ce sacrifice peut engendrer la vie ¹⁰⁸⁴». Cette équivalence, dans la pensée pré-scientifique, entre sperme et « feu » masculin, nous amène à une conclusion : si les hommes, en se mariant, s'engagent à restreindre leur activité sexuelle à leur compagne, alors on peut dire qu'ils accordent l'exclusivité de leur feu à la femme qui en sera désormais gardienne, l'alimentera, le tempérera. De ce point de vue, le *cremascle* jeté à l'orage se comprendrait comme une pratique visant à assurer aux femmes la possibilité de conférer la même tempérance au feu de Dieu que celle qu'elle impose au feu des hommes ; et ce, par l'instrument qui symbolise certainement le mieux l'action civilisatrice féminine, la crémaillère. La femme peut ainsi calmer l'orage qui attire les limaçons-âmes errantes, celles-ci allant vers le feu de la vie – feu de la vie que représente également la chandelle que l'on dispose auprès du défunt, dont l'extinction marque le début des rites à proprement parler funéraires, le passage de l'homme au statut de défunt. Cette capacité de tempérer le tonnerre est aussi un équivalent métaphorique de leur capacité à faire réduire le tonnerre des fusils, que ce soit celui du chasseur ou ceux des bravadeurs - durant la Saint-Éloi de Signes, à la Saint-Jean, ou encore aux fêtes patronales.

Ce *cremascle* qui recouvre le feu est d'ailleurs un terme étonnant. Nous ne sommes pas certains de l'étymologie que nous allons ici avancer - le *Trésor du Félibrige* étant muet à ce sujet, et nous n'avons pas trouvé d'autres explications - mais la composition du terme n'est-elle pas faite de la jonction du terme *cremaire*, brûler, et de celle de *mascle*, adjectif désignant non l'homme, mais ce qui a un caractère mâle ? La première écorce ôtée au chêne-liège est dite *mascle* par exemple. Le *masclas*, c'est le gros mâle, le vieux mâle, ou la femme qui a les manières d'un homme ; le *masclun*, « le genre mâle, la masculinité, les jeunes hommes ; colique néphrétique, affection hypocondriaque chez l'homme, mal dont les symptômes ressemblent un peu à l'hystérie des femmes et que l'on médicamente avec des testicules de renard ». La polysémie de ce dernier terme est révélatrice. Si le *mascle* de *cremascle* est bien celui auquel se réfèrent ces définitions, alors la crémaillère des Provençales serait littéralement un instrument servant principalement à brûler le masculin, à le cuire, pour en faire un objet culturel et social.

1083Ibid., p. 44

1084Ibidem.

4.4.3 Lever le feu

Pour toutes les raisons que nous avons avancé, les femmes ont donc une capacité de maîtrise du feu, maîtrise qui leur permet de le faire, de l'alimenter, mais aussi de l'éteindre. Comme elles calment le feu du ciel et des hommes, elles savent aussi « lever le feu », le coup de soleil, ou encore le *feu de Saint-Laurent*, le zona, par le biais de prières et de rituels qu'elles seules connaissent, et dont elles répugnent à divulguer la teneur. Toutes insistent pour dire qu'elles ne sont pas pour autant des *mascos*, des sorcières malveillantes, mais plutôt des guérisseuses, porteuses du *poudé*.

« Les vieilles femmes, qui possèdent ces formules magiques, sont persuadées que le fait de les dévoiler leur enlèverait leur pouvoir d'exorcisme et elles attendent leurs derniers moments pour transmettre soit à quelqu'un de leur famille, soit à une personne qu'elles auront jugée digne de cet honneur, le secret des gestes et des paroles de conjuration¹⁰⁸⁵ »

Ces paroles se transmettent, mais ne se disent pas ; les gestes qui les accompagnent, de même, ne sont pas fait pour être vus. Agissant sur la matière la plus intime - le feu, réceptacle de la vigueur du foyer, symbolisant et matérialisant la « force vitale » de chacun des membres du ménage - ces rituels entourant la maîtrise magique des affections des corps sont voués à ne pas circuler, mais à se transmettre, signe que ce ne sont pas tant les mots ou les gestes qui importent dans l'efficacité du rituel, mais le *poudé*. Ce *poudé*, comme la *fièvre* du sauvage qui ronge les hommes, se transmet à la descendance, biologique ou sociale ; il est la forme la plus immédiate de matérialisation des aspects ésotériques que les Provençaux prêtent à la nature féminine. Comme les *masco*, ces sorcières véritables qui ont souvent commis pour seul délit le fait d'être veuve, ou pire, simplement âgées – les *vieilles*, celles dont l'hiver biologique est arrivé – l'essentiel de leur action rituelle se déroule autour du chaudron, du *toupin*, mais en tous cas devant le feu.

« La « leveuse de soleil » met de l'eau dans un toupin et le pose devant le feu (le feu bas de cheminée). Lorsque l'eau bout elle se met à genoux et jette dedans trois grains de gros sel, en disant trois Pater et trois Ave, au saint patron de la personne atteinte d'insolation. Pendant que l'eau bout, elle verse le contenu du toupin dans une assiette et pose ce dernier au milieu, sens dessus-dessous. Si la personne consultante est vraiment atteinte d'insolation, l'eau remonte dans le toupin. Si par contre, la personne n'en est pas atteinte, l'eau reste dans l'assiette. Cette incantation se pratique le matin à l'aube, et le soir au crépuscule. Après cette opération « l'ensoleillé » est débarrassé de son coup de soleil. ¹⁰⁸⁶ »

1085 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 356

1086 Ibid., p. 354

Claude Seignolle, toujours, signale une autre « recette » destinée à ôter les brûlures : celle de l'*oli rouge*, une huile d'olives dans laquelle on a fait macérer du millepertuis recueilli lors de la Saint-Jean. L'huile ainsi rougie par les herbes était ensuite appliquée en compresses sur les brûlures¹⁰⁸⁷. Ces manières d'opérer magiquement sur la matière, de guérir les afflictions, s'apparentent en tous points à l'opération par laquelle les femmes entretiennent les habitants du foyer, la cuisine : « on trouverait dans les recettes de magie un pôle négatif, dans les recettes de cuisine un pôle positif, polarité qui pourrait peut-être rendre compte de ce caractère intermédiaire et donc ambigu de la cuisine considérée comme catégorie.¹⁰⁸⁸ ». Voilà qui rend compte à nouveau des propriétés médiatrices, filtrantes, intermédiaires que la culture provençale attache à l'univers féminin. Le feu, le foyer, la crémaillère, sont les instruments symbolisant sa puissance et son autorité au sein de la maison. D'ailleurs, en Béarn, ne dit-on pas que *lou cremalh et lou meste de la maison* – ce qui se traduirait, en français, par « la crémaillère est la maîtresse de la maison » ?

4.5 Conclusion

La diversité des thèmes abordés pourrait les faire apparaître comme autant de tableaux disparates réunis au sein de la présente étude. Une telle conception ne serait pas totalement erronée : notre ouvrage relève par beaucoup d'aspects de la collection d'études de cas. Les traditions disciplinaires que nous avons convoquées sous l'égide de l'ethnologie produisent des savoirs de natures diverses que la méthode anthropologique permet d'unifier ; celle-ci rend intelligible le langage symbolique qui disperse ses phonèmes dans les gestes les plus bénins, les paroles les plus insignifiantes, les réflexes cognitifs les plus inconscients en apparence. Interpréter la musicalité de l'expression culturelle provençale nécessitait de pouvoir positionner chaque note sur la partition avec laquelle les habitants de la région ont composé pour faire société : afin de savoir où inscrire un *item*, la position absolue qu'il doit occuper, il est indispensable de connaître au préalable la relation qu'il entretient vis-à-vis des autres éléments du système. La plongée dans l'*habitus* rural, pour le chercheur qui veut tenter de comprendre l'écosystème symbolique, est un « mode nécessaire de connaissance¹⁰⁸⁹ ». Le mot d'écosystème traduit idéalement le concept de culture tel que nous avons tenté de l'employer ici : c'est d'un univers signifiant dont il s'agit, une enveloppe sociale faite de représentations que la société calque sur l'ensemble des éléments de son environnement écologique et social. Paradoxalement, ce jeu de signes est souvent silencieux malgré l'essence de sa fonction, qui est de faire parler le monde : il faut premièrement l'entendre, puis apprendre à l'écouter, avant

1087Ibid., p. 363

1088Yvonne Verdier, « Pour une ethnologie culinaire », art. cit.

1089Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *Communautés du Sud*, T. I, op. cit., p. 14

de pouvoir seulement commencer à en approcher un semblant de compréhension. Là où elle se donne à voir dans d'autres systèmes culturels, la sémantique symbolique est dissimulée sur le terrain européen. Ces détours étaient nécessaires pour offrir au lecteur une exposition la plus claire possible de cette dynamique d'enculturation du masculin dont les ramifications touchent à des recoins de la culture provençale aussi divers que le rapport à l'animalité et la zoologie naïve, les techniques de taille de la vigne, les métiers forestiers, etc.

Arrivés au terme de notre démonstration, revoyons rapidement ses grands traits pour laisser le lecteur sur une idée claire de ce que nous avons cherché à exposer tout au long de cet ouvrage. Nous avons premièrement observé deux types d'éducatrices distinctes, une féminine et une masculine. L'une est tournée vers l'intérieur, l'immobilité, le domestique, tandis que l'autre est tout entière vouée à l'extérieur, à la mobilité, à la sauvagerie. Ces deux univers sexués sont imperméables l'un à l'autre, mais ils doivent finir par se rencontrer pour pouvoir re-produire des filles et des garçons selon les prescriptions de la culture provençale.

Cette initiation au long cours est mise en scène à l'issue de la période que l'on peut appeler « la jeunesse », dans laquelle les garçons entrent après leur premières ribotes et leurs premières expéditions cynégétiques parmi le groupe des hommes et qu'ils quittent après s'être mariés et surtout après avoir eu leur premier enfant. Nous l'avons vu, ce sont les organisations de la jeunesse, ou les jeunes hommes réunis au cercle, voire la classe de l'année, qui sont en charge de l'organisation de carnaval. Durant l'intervalle où ils ont toute la liberté de moquer, parodier, dénoncer l'ordre établi, les jeunes hommes mettent en scène la sauvagerie poussée à son paroxysme, le monde à l'envers. Après tout le chemin que nous avons parcouru, nous pouvons légitimement remettre en cause cette interprétation de carnaval, presque trop évidente. Ou plutôt, devrions-nous dire, nous pouvons désormais essayer de remettre en contexte cette séquence rituelle et intégrer la production culturelle féminine à cette schématisation masculino-centrée.

Pour entamer ce processus, commençons par une remarque d'ordre général : ces populations catholiques vivent les fêtes de Pâques comme les plus importantes de l'année. Nous l'avons vu, ce moment de l'année liturgique donne lieu à plus de courriers encore que la Noël. Alors qu'il est au front, Émile Chaix regrette chaque année d'être absent pour Pâques, mais n'a pas un mot pour Noël. La fête, commémorant la mort puis la résurrection du Christ, marque le réel passage entre une année et l'autre : elle est le moment où l'année bascule d'une saison nettement caractérisée par son caractère masculin à une période au caractère féminin affirmé¹⁰⁹⁰.

1090 Cette bipartition n'est pas unique, Marcel Mauss décrivait déjà chez les populations amérindiennes du Canada un phénomène similaire d'attribution des saisons à l'un ou l'autre sexe : « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale. » (Initialement paru dans *l'Année Sociologique*, t. IX, 1904-1905,

Cette période débute au mois de mai, dit mois de Marie, et se termine en octobre, après quoi le calendrier est placé sous l'égide du masculin. Après la fin de la période pascale, les cérémonies des *Mais* intronisent les reines du village, pendant féminin des charges électives de la jeunesse. En juin, elles sont les actrices principales du cycle de la Saint-Jean, font danser les hommes. Jusqu'au mois d'octobre, l'été est la période faste du calendrier agricole. Durant celle-ci, les femmes ont joué un rôle protecteur : leurs pratiques magiques ont eu à protéger les corps des travailleurs, par les fumigations de la Saint-Jean et les rituels visant à ôter « le feu » que le soleil d'été ne manque pas d'imprimer sur la peau des travailleurs. Leur protection s'applique alors également aux récoltes, avec leur capacité à éloigner les orages violents qui éclatent l'été en Provence ; dans cette région, en effet, ce sont les orages estivaux qui sont les plus à craindre. À l'automne, les grandes lessives marquent le changement de saison.

Nous avons vu que le jour de la Toussaint était marqué d'un interdit de lessive, mais également de chasse. Après ce jour, le mois de novembre est le moment où le rut du sanglier est assurée d'être commencée ; c'est aussi le mois des âmes, des morts qui reviennent et circulent. Les hommes ressortent alors de la maison, gagnés par la fièvre, et vont affronter les sauvages. Cet automne cynégétique représente leur envol du nid : après avoir été l'objet de tous les soins prodigués par leur mère, les garçons quittent le monde féminin pour explorer le monde sauvage. Ils s'imprègnent du *ferun* qu'ils laissent alors prendre le dessus. Le couronnement de Sainte-Catherine, le 25 novembre, est dans cette optique une version négative des *Mais* du printemps : elle marque la perte de la féminité – l'enfant qui a quitté le nid est aussi synonyme de son rôle de mère qui s'achève. Les scènes de poursuite de la Saint-Agnès sont une des manifestations de cette fièvre qui les possède alors : comme les sangliers-violeurs animés d'un désir irrépressible du fait de la concentration trop importante en sauvagine, les jeunes hommes miment la capture des filles, leur enlèvement, leur outrepassement du consentement féminin. Ces scènes ne sont que l'un des avatars de la chasse aux filles que la société provençale met en scène à de nombreuses reprises et sous des formes diverses durant toute cette période de l'année.

L'homosexualité de la pratique cynégétique, durant ces mois, est une des conditions *sine qua none* du déroulement de l'initiation masculine en représentant la coupure avec le monde féminin à l'adolescence. À l'échelle biographique, cela se traduit par un ensauvagement des

repris dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 389-464). Emmanuel Désveaux a creusé l'hypothèse maussienne et consacré tout un chapitre de son ouvrage *Quadratura Americana* à cette question : « Les Inuits ou la présence de Mauss », dans *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg Éditeurs, 2001, 641 p., p. 398-419. Plus largement, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'une telle sexualité symbolique des saisons doit certainement avoir cours dans l'ensemble des régions du monde où l'alternance saisonnière est fortement marquée.

hommes par les hommes : toute l'éducation masculino-masculine tend à imbiber le jeune homme de sauvage, tout en encadrant les débordements que peut induire une telle mise en présence. Comme le jeune mulet, le jeune homme est corrigé s'il se montre trop impétueux : il s'agit d'explorer les limites d'avec la folie et la sauvagerie pour les maîtriser, en prenant garde de n'y pas rester. Dans cette optique, l'exploration de la forêt avec les autres hommes autorise ce que le cercle-chambrée réfrène. Toute la sociabilité masculine joue de cette opposition et pratique successivement les rituels les plus sauvages et les plus policés. Les règles strictes de bonne conduite qui ont cours dans l'espace masculin du cercle se comprennent mieux ainsi : les hommes apprennent à la jeunesse à tempérer leur comportement. Cet apprentissage continu de la contenance possède des modalités qui évoluent avec l'entrée du garçon dans les différentes classes d'âges et sera mis à l'épreuve, publiquement, à plusieurs reprises, jusqu'à la confrontation à la dernière des limites : celle qui marque la séparation d'avec l'univers féminin, et qui serait la plus significative des trois. L'adolescence est le moment d'expression par excellence de la différence sexuelle : hommes et femmes apprennent à ce moment là à devenir des adultes selon le sexe qui leur est assigné à la naissance. Les hommes « s'engendrent » entre eux au sein de la forêt, apprennent à maîtriser ce qu'ils considèrent être leur nature – la sauvagerie – ce sur quoi l'analyse du vocabulaire biologisant le rapport au *ferun* ne laisse pas de doute. Face à la biologie féminine qui impose aux femmes les passages, les hommes recréent symboliquement du biologique. Malgré les limites qu'ils imposent à la sauvagerie, l'éducation qu'ils confèrent à leurs cadets est une éducation négative, symétrique et inverse de l'éducation prodiguée par les femmes. Ils ne s'élèvent pas vers la civilisation, mais se rabaissent à la sauvagerie, affinent leurs sens, cultivent leur corps sauvage, là où les femmes sociabilisent et domestiquent les corps et les esprits. Ils affirment une biologie masculine tout entière contaminée par le *ferun*, qu'ils cultivent durant l'adolescence. Les limites imposées par les hommes ne sont qu'un aveu quant à l'artificialité de ce mode d'appréhension de la nature virile qui n'est pas viable si elle est pleinement vécue. L'éducation masculino-masculine a principalement pour but de rendre crédible aux jeunes hommes l'idée qu'ils ont une nature sauvage. L'affirmation de l'idée de sa nécessaire domination n'intervient que dans un second temps, ce que le calendrier exprime clairement.

Le premier février, la Saint-Ours marque l'apogée de leur sauvagerie, immédiatement suivie du jour marquant le retour des femmes dans l'initiation masculine, la Chandeleur. C'est la fête de la purification de la Vierge, mais aussi du feu nouveau : les filles qui allument un feu nouveau ne montrent-elles pas leur volonté de *fonder un foyer* ? Nous avons vu que cette date ouvre la période de carnaval, pendant laquelle les hommes vont résister à cette tentative de domestication par les femmes. Les figures du garçon enceint qui constellent les descriptions historiques du carnaval en

Europe¹⁰⁹¹ sont à interpréter comme une tentative masculine de s'accaparer la capacité générative, d'exprimer une volonté sécessionniste d'avec la civilisation et le monde domestique et féminin : elles sont l'image la plus excessive de la virilité, le marqueur le plus révélateur de ce qu'est vraiment la masculinité, une volonté de différenciation d'avec la féminité. Habités à la vie sauvage monosexuée, ils sont comme les *soulitari*, ces sangliers qui vivent loin de la harde peuplée des femelles et des marcassins. La contestation carnavalesque du rôle joué par le féminin dans l'engendrement est l'apogée de l'initiation masculine. Les hommes tentent d'affirmer leur autonomie en s'accaparant la capacité fondamentalement féminine qu'est l'enfantement¹⁰⁹². Mais cette mise en évidence de la loi, qui a force de dénonciation comme toutes les insolences carnavalesques, est vite rappelée à l'ordre. Le Mercredi des Cendres, entre le 3 février et le 10 mars, vient sonner le glas de la période carnavalesque. La date correspond avec la fin de la période de rut de *sus scrofa*, qui peut s'étendre jusqu'au début du mois de mars ; c'est aussi la période à laquelle s'arrête la chasse aux sangliers ; mais c'est également le moment où la gestation des femelles arrive à terme et qu'elles mettent bas. L'entrée en Carême est précédée d'un feu purificateur – on brûle *Caramentran*, le roi du Carnaval, le roi de la jeunesse peut-être aussi – et cette période de pénitence masculine marque la victoire du féminin. L'orgueil masculin exacerbé cause sa perte. La jeunesse masculine de l'année doit laisser sa place. C'est le sens de cette sentence extraite du jugement parodique prononcé contre *Caramentren* à la Garde-Freinet encore en 1966 :

VI. *Siesiemamin. Counsiderin que per touti* VI. Sixièmement. Considérant que pour tous ces
aqueli moutif merito de dispareisse et d'estre motifs il mérite de disparaître et d'être remplacé
remplaça per un outro de sa raço que sera de par un autre de sa race qui sera assurément
segu pas tant orguyou coumo eou. moins orgueilleux que lui¹⁰⁹³

À la Saint Joseph, le 29 mars, nous avons vu que les femmes « donnent les pieds » aux jeunes garçons. À cette date, le Mercredi des Cendres étant passé depuis 9 jours au minimum, Carnaval est définitivement fini. Les marraines qui appellent leurs filleuls dans les églises ne sont-elles pas le symbole d'une certaine renaissance des hommes à travers leur passage d'une femme – leur mère – à une autre ? Durant la Semaine Sainte, quarante jours après le début de cette

1091 Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit., p. 79 ; Emmanuel Désveaux, *Avant le genre*, op. cit., p. 288-289

1092 « transvestism and sexual reversal can be part of adolescent rites of passage, either to suggest the marginality of the transitional state (as when a male initiate is likened to a menstruating woman) or to allow each sex to obtain something of the other's power (as in certain initiation and marriage customs in early Greece). » Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, op. cit., p. 130

1093 Albert Giraud, « Fêtes d'autrefois : le jugement de Caramentran à la fin du Carnaval de la Garde-Freinet en 1966 », *Freinet - Pays des Maures*, 2006 2005, n° 6, p. 49-51.

purification, les femmes effectueront un ménage en profondeur de la maison¹⁰⁹⁴, manière d'accueillir les hommes désormais lavés dans un environnement pur de toute souillure. Tel la femme du chasseur dans l'oiseau bleu, elles préparent la maison au retour des hommes : néanmoins, ce n'est plus ici des enfants qu'elles accueillent, mais des maris. En effet, si le jeune homme n'est pas l'aîné, la marraine qui appelle le jeune garçon en lui chantant *avène* le jour de la Saint-Joseph peut-être sa sœur¹⁰⁹⁵ : celui qui devrait être condamné à se déplacer dans une autre maison pour se marier consent symboliquement à l'inceste qui lui permettra de ne pas subir l'exil et de prendre femme. Celle de l'aîné est sa grand-mère : lui n'aura pas à partir, et il est bien plus inconcevable qu'il épouse son aïeule que sa sœur. C'est sa femme qui viendra dans la maison. Garçons et filles sont ainsi devenus hommes et femmes à ce point de l'année. La résurrection pascale marque la fin de l'année masculine, le début de l'année féminine, d'un nouveau cycle qui verra la production de nouveaux jeunes gens.

Avec cette interprétation de l'adaptation populaire et folklorique du calendrier liturgique, nous pouvons maintenant tenter de répondre à l'interrogation que nous avons laissé en suspens au début de notre chapitre consacré à l'initiation masculine quant à la tenue tardive de rituels relevant du registre carnavalesque en plein cycle de la Saint-Jean. Ce moment où les femmes marquent leur prise de pouvoir voit ressurgir les figures sauvages de Carnaval après la mort du Christ et sa résurrection : ceux-ci ne pourraient-ils pas être une image de ceux qui ne sont pas revenus de l'exploration des limites, qui n'ont pas réussi à dompter la jeunesse, et que la prise de pouvoir féminine annuelle à cette date repousse définitivement ?

Voilà en quelques lignes résumée notre interprétation du déroulé du calendrier liturgique qui, annuellement, revient ordonner, classer, ranger chacun à la place que son âge et son sexe lui commandent d'occuper. Toute la biographie des individus s'exprime dans les douze mois de l'année. Notre passage en revue des représentations qui président aux gestes coutumiers des hommes et des femmes permettra, nous l'espérons, d'un peu mieux comprendre comment on faisait les femmes et les hommes, comment on les fait encore partiellement aujourd'hui, en Provence et certainement même dans la France méridionale.

Notre lecteur aura, nous l'espérons, gardé à l'esprit les avertissements que nous faisons en introduction : nous avons décrit ici des processus de sociabilisation, des représentations projetées sur des faits biologiques, mais n'avons eu à aucun moment la prétention de décrire une essence immobile féminine ou masculine. L'étude que nous avons menée met en lumière les mécanismes de

1094 Claude Seignolle, *Le folklore de la Provence*, op. cit., p. 203

1095 Voir *supra*, chapitre 2.2.4.3

sociabilisation d'une société et d'une époque particulière qui, une fois extraits de la totalité culturelle au sein de laquelle ils étaient signifiants, sont devenus souvent mécanismes de domination.

À l'inverse, l'attention portée au fait scriptural peut éventuellement permettre de saisir une autre dimension des mécanismes qui sous-tendent les évolutions contemporaines des rapports entre les sexes, au premier rang desquels on peut situer la libération des femmes. Ces évolutions sont à mettre en relation avec un tournant majeur pris par notre société durant la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, soit l'importance accrue prise par la communication et la restructuration profonde des systèmes productifs occidentaux. Les lettres que nous avons recueillies sont majoritairement écrites par des femmes, cela explique par ailleurs que ce type de sources soit bien moins mobilisé dans le second et le troisième chapitre de notre étude, centrés sur l'univers masculin. Cette meilleure maîtrise de la compétence scripturale de la part des femmes n'aurait-elle pas pu leur conférer un avantage dans une société désormais tournée vers l'information et la communication ? L'accroissement de la durée de la scolarisation et la valorisation de ce savoir-faire dans de larges franges de la sphère productive ont en tous cas certainement joué en faveur de leur émancipation. D'un autre côté, l'importance accrue de ces compétences a pu être considéré comme jouant en défaveur du masculin. Tout l'univers viril que nous avons tenté de décrire n'est-il pas en effet antithétique de ce poliçage des mœurs contemporain ? Que l'on envisage la culture scolaire ou l'*hexis* inhérente au travail de bureau, il apparaît comme évident que les principes de l'initiation masculine tels que nous les avons décrits semblent être en totale contradiction avec ces inflexions récentes de la société, dans lesquels ils se sont parfois importés – devenant alors source de ce que la sociologie a pu nommer la masculinité toxique - mais contre lesquels ils se sont souvent affirmés en réaction¹⁰⁹⁶. C'est le sens de la remarque de Daniel Fabre à propos de la « turbulence » des garçons à l'école :

« Dans un monde scolaire mixte, s'affirme en effet une très forte spécificité des garçons, et certains pensent que la mixité l'a même intensifiée. Je crois qu'il ne faut pas s'en tenir, comme

1096 À propos du rapport des jeunes issus des classes populaires au monde du travail, Gérard Mauger explique que « [le monde des bandes] « ne considère que certaines formes d'emplois spécifiques « accessibles », en plein air plutôt qu'en bureau, manuel plutôt qu'intellectuel. Les emplois étant provisoires, sous-payés, souvent sous forme intérimaire, un « job en vaut un autre » et la pénibilité est un critère essentiel; la « bonne ambiance », correspondant à une forme de culture d'atelier. (...) La période de la vie consacrée à la bande est une période d'acculturation, d'intériorisation de la norme salariale: durant ce temps, le départ suite à une altercation ou une insubordination est fréquent. La résignation « semi-amusée » à la condition salariale et la présence dans les emplois « virils » d'une forte culture d'atelier explique la reproduction inter-générationnelle. » Gérard Mauger, *Les bandes, le milieu et la bohème populaire*, op. cit., p.150

on le fait parfois, à cette réflexion, à savoir que la mixité moderne serait la cause d'un désir de s'affirmer et de se différencier de la part des garçons. Je crois qu'il faut plutôt réfléchir au fait que le comportement des garçons d'aujourd'hui, dans le monde scolaire, qui est le monde où finalement ils sont vraiment observés, où ils sont sous l'œil constant des adultes, est un comportement très particulier, qui interroge par sa singularité. Est-il propre à notre temps ? Pouvons-nous déjà en capter des échos à côté, ailleurs, avant ? Il me semble donc que ce phénomène d'indiscipline, d'insubordination, parfois très spectaculaire, parfois même violent, mérite d'abord d'être compris, avant d'en envisager la censure ¹⁰⁹⁷»

Cette prégnance de la surveillance n'est-elle pas en contradiction avec les principes de l'éducation masculine que nous avons exposé ? Des manifestations telles que le charivari ou le carnaval en ont certainement fait les frais. La civilisation des mœurs, pour reprendre le titre du célèbre ouvrage de Norbert Elias, est au moins pour cette dimension une forme de concession faite aux femmes qui désormais sortent de la maison pour agir dans l'espace public. Une dernière citation des mémoires de l'historien Henri Michel vient appuyer notre propos :

« la « garçonne » jouait aux cartes ; elle promenait sur ses cils un petit pinceau qui les noircissait ; elle allumait une nouvelle cigarette ; elle croisait ses jambes si haut qu'elle montrait presque le haut de ses cuisses (...) elle se levait, allait de table en table, pour parler aux clients, qui ne lui avaient rien demandé ¹⁰⁹⁸»

Après la guerre, en 1918, une fille de passage s'arrête dans la ville de Vidauban, entre au café, joue aux cartes, et fume. Cette première incursion d'une femme dans l'univers masculin lui vaut d'être affublée du sobriquet de « garçonne », mais les vidaubannais de l'époque n'imaginaient pas encore la révolution qu'annonçait ce premier bouleversement anecdotique de leur univers mental. Première vestale à s'émanciper du cadre clos de la maison, transportant le feu hors de son foyer par l'intermédiaire des cigarettes qu'elle fume l'une après l'autre, elle exprime ce qui est encore une transgression en adoptant les *items* de l'*hexis* masculine, seule légitime à se mouvoir de la sorte dans l'espace public.

1097 Daniel Fabre, *L'invisible initiation*, op. cit., p. 66

1098 Henri Michel, *Une enfance provençale*, op. cit., p. 321

5 Bibliographie

ACHARD Claude François, *Dictionnaire de la Provence et du Comté-Venaissin : Histoire des hommes illustres de la Provence*, J. Mossy, 1786, 676 p.

- *Description historique, géographique et topographique des villes, bourgs... de la Provence ancienne et moderne, du Comté-Venaissin, de la principauté d'Orange, du comté de Nice, etc., pour servir de suite au Dictionnaire de la Provence* ; 1787, vol.1, 672 p.

ACOVITSIOTI-HAMEAU Ada, « La dynamique des usages dans la forêt méditerranéenne d'un point de vue anthropologique », *Forêt Méditerranéenne*, 2015, XXXVI, n° 4, p. 445-456.

- « La colline, le défend et la forêt méditerranéenne », *Forêt Méditerranéenne*, 2012, XXXIII, n° 4, p. 307-318.

- « Côté colline : pratiques et constructions de l'espace sylvopastoral en Centre-Var », Presses de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2005, 334 p.

- « Le Malmont à Draguignan : statuts et usages d'un espace boisé de l'Ancien Régime à nos jours. », *Forêt Méditerranéenne*, 2005, XXVI, n° 2, p. 185-192.

- « Le temps et l'espace dans les pratiques pastorale et cynégétique » dans *Temps en partage, ressources, représentations, processus. Actes du 129^{ème} congrès du CTHS*, Besançon, 2004, p. 15-26.

- « Hommes du bois, hommes de bois : mythes et réalités autour des activités forestières dans le Var », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2000, vol. 28, n° 4, p. 81-117.

- « Transformer et habiter la forêt : les sites de charbonnage dans le Var » dans *Cabanes, cabanons et campements. Formes sociales et rapports à la nature en habitat temporaire*, Perpignan, 1999, p. 109-121.

- « L'Habitat des artisans de la forêt en moyenne Provence : l'exemple des charbonniers », *Provence Historique*, 1995, vol. 45, n° 181, p. 411-426.

- « Vous avez dit Cabanon ? », *Cahiers de l'A.S.E.R.*, 1993, n° 8, p. 63-64.

ACOVITSIOTI-HAMEAU Ada et HAMEAU Philippe, « Tentative d'assassinat aux glaciers de Meinarguette », *Cahiers de l'A.S.E.R.*, 1985, n° 4, p. 49-52.

AGRESTI Jean-Philippe, *Les régimes matrimoniaux en Provence à la fin de l'Ancien Régime : Contribution à l'étude du droit et de la pratique notariale en pays de droit écrit*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille (coll. « Histoire du droit »), 2015, 590 p.

AGULHON Maurice, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence : essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 2001, 454 p.

- *Histoire vagabonde*, Paris, Gallimard, 1988, vol.1, 318; 16 p.

- *Le cercle dans la France bourgeoise: 1810-1848*, Paris, Librairie Armand Colin, 1977, 105 p.

- *Les Chambrées en Basse-Provence: histoire et ethnologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.

- *La république au village: les populations du Var, de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 1970, 543 p.

- « Mise au point sur les classes sociales en Provence », *Provence Historique*, 1970, vol. 20, n° 80.

AICARD Jean, *L' Illustre Maurin*, Flammarion, 1908, 554 p.

- *Benjamine*, 1906.

- *Maurin des Maures*, Flammarion, 1906.

ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, *Anthropology of the Mediterranean*, Maisonneuve et Larose, 2001, 772 p.

ALBERT-LLORCA Marlène, « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 133, p. 99-122.

ALTHABE Gérard, FABRE Daniel et LENCLUD Gérard (eds.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Ethnologie de la France »), 2015, 259 p.

AMIEL Christiane, « Les caprices du mariage », *Ethnologie française*, 1987, vol. 17, n° 4, p. 367-380.

- *Les fruits de la vigne : représentations de l'environnement naturel en Languedoc*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985, 134 p.

AMIEL Christiane, BLANC Dominique, FABRE Daniel et FABRE-VASSAS Claudine, *Savoirs populaires en Fenouillèdes*, Ministère de la culture., Toulouse, Rapport final à la Mission du Patrimoine Ethnologique, 1985, 337 p.

ARBAUD Damase, *Chants populaires de la Provence*, Chantemerle, 1972, 612 p.

ARÈNE Paul, *La chèvre d'or*, 1888.

ARIÈS Philippe et DUBY Georges, *Histoire de la vie privée : De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Seuil, 1987, 668 p.

ARNAUD-DUC Nicole, *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale : une étude sur les stratégies et la pratique notariale en matière de régime matrimonial, de 1785 à 1855*, Aix-en-Provence, Edisud, 1985, 351 p.

ARTIÈRES Philippe et KALIFA Dominique, « Présentation », *Sociétés Représentations*, 2002, n° 13, n° 1, p. 7-15.

AUGUSTINS Georges, *Reproduction sociale et changement social: l'exemple des Baronnie*, Paris, France, 1977.

- *Comment se perpétuer ? : devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, France, Société d'ethnologie, 1989, 433 p.

AUGUSTINS Georges, BONNAIN Rolande, CHIVA Isac et GOY Joseph, *Les Baronnie des Pyrénées : anthropologie et histoire, permanences et changements*, Paris, France, Éditions de l'EHESS, 1981, 220 p.

AVANZA Martina et LAFERTÉ Gilles, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 2005, vol. 61, n° 4, p. 134-152.

BACCONNIER Gérard, MINET André et SOLER Louis, *La plume au fusil: les poilus du Midi à travers leur correspondance*, Privat, 1985, 428 p.

BACHELARD Gaston, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1985, 200 p.

BALANDIER Georges, *Anthropologie politique ...*, Presses Universitaires de France, 1967, 264 p.

BARRAU Jacques, BONNIEL Jacques, CHEVALLIER Denis, DOS SANTOS José et FABRE Daniel, *Les savoirs naturalistes populaires*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Ethnologie de la France »), 2015, VIII-95 p.

BASSET Karine-Larissa, « La «Provence sarrasine» : une altérité originelle face à l'Histoire (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles) », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2001, vol. 29, n° 1, p. 125-144.

BELMONT Nicole, « L'Enfant et le fromage », *L'Homme*, 1988, vol. 28, n° 105, p. 13-28.

- « Rituels de courtoisie dans la société française traditionnelle », *Ethnologie française*, 1978, vol. 8, n° 4, p. 279-286.

BENOIT Fernand, *La Provence et le Comtat Venaissin*, Paris, Gallimard, cop. 1949, 1949, 409; xxxii p.

BÉRENGER-FÉRAUD Laurent Jean Baptiste, *Réminiscences populaires de la Provence*, E. Leroux, 1886, 434 p.

- *Les légendes de la Provence*, E. Leroux, 1888, 436 p.
- *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations.*, 1896, vol.2.
- *Les provençaux à travers les âges*, 1900.

BERTRAND Régis, BROMBERGER Christian, MARTEL Claude et MAURON Claude, *Provence*, Paris, C. Bonneton, 1989, 431 p.

BERTRAND Régis et FOURNIER Laurent-Sébastien (eds.), *Les fêtes en Provence autrefois et aujourd'hui*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (coll. « Le temps de l'histoire »), 2020, 248 p.

BEVILACQUA Salvatore, « L'impensé du genre dans la patrimonialisation du régime méditerranéen », *Journal des anthropologues*, 17 juin 2015, n° 140-141, n° 1, p. 51-71.

BLANC Dominique, « Le chiffre du destin. Le sort des vivants et le sort des morts dans les loteries de l'Europe du Sud », *Études rurales*, 1987, vol. 105, n° 1, p. 167-179.

BLANC Dominique, FABRE Daniel et CALVET Antoine, *Le brigand de Cavanac : le fait divers, le roman, l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 2015, 277 p.

BOËLL Denis-Michel, CHRISTOPHE Jacqueline et MEYRAN Régis (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, traduit par Marie-Cécile Piontek, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Hors collection »), 2018, XX-404 p.

BOURDIEU Pierre, *Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, 266; 5 p.

- *La domination masculine*, Seuil, 1998, 148 p.

BOUVEROT-ROTHACKER Anita, « Consommer l'espace sauvage », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 131-137.

BOYER Marc, *L'invention de la Côte d'Azur : l'hiver dans le Midi*, Éditions de l'Aube, 2001, 392 p.

BOZON Michel, « Chasse, territoire, groupements de chasseurs », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 335-342.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée: L'espace et l'histoire*, Flammarion, 2009, 223 p.

- *L'identité de la France*, Paris, France Loisirs, 1995, vol. I: Espace et histoire, 367 p.
- « Misère et banditisme au XVI^{ème} siècle », *Annales*, 1947, vol. 2, n° 2, p. 129-142.

BROMBERGER C., DUFOUR A. H., GONTIER C. et MALIFAUD R., « Les paysans varois et leurs collines: les enjeux symboliques d'une « passion » partie 1 », *Forêt Méditerranéenne*, 1980, II, n° 2, p. 193-200.

- « Les paysans varois et leurs collines: les enjeux symboliques d'une « passion » partie 2 », *Forêt Méditerranéenne*, 1981, III, n° 1, p. 45-56.

BROMBERGER Christian et DUFOUR Annie-Hélène, « Du bon usage du temps. L'agenda d'un ouvrier paysan varois en 1942 », *Provence Historique*, 1983, vol. 132, n° 33, p. 127-144.

- « Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Basse-Provence », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 357-375.

BROMBERGER Christian, DUFOUR Annie-Hélène et GUIGNARD J., « Pratiques anciennes et traditionnelles de la forêt méditerranéenne », *Forêt Méditerranéenne*, 1984, VI, n° 2, p. 95-108.

BROMBERGER Christian, LACROIX Jacques et RAULIN Henri, *Provence*, Paris, Berger-Levrault, éditeur, 1980, 356 p.

BROMBERGER Christian et LENCLUD Gérard, « La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique ? », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 7-35.

BRUN Bernard, DUFOUR Annie-Hélène, *Cabanes, cabanons et campements: formes sociales et rapports à la nature en habitat temporaire*, Châteauneuf de Grasse, Éd. de Bergier, 2001, 336 p.

BURGUIÈRE André, *Histoire de la famille: Le choc des modernités*, Armand Colin, 1994, 736 p.

LE CAISNE Léonore, « Savoir, dire et ne pas croire », *L'Homme*, 7 juin 2018, n° 225, n° 1, p. 73-100.

CANEAU Joël, « Les titulatures d'oratoires dans le département du Var », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1990, vol. 18, n° 1, p. 65-84.

- « Les oratoires dans l'espace rural varois », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1985, vol. 13, n° 2, p. 83-107.

CANESTRIER Paul, « La hallebarde dans les fêtes villageoises du comté de Nice », *Arts et traditions populaires*, 1955, vol. 3, n° 1, p. 23-32.

- « La procession aux limaces dans le comté de Nice », *Arts et traditions populaires*, 1953, vol. 1, n° 3, p. 212-220.

- « Prénoms et noms de famille dans le comté de Nice depuis le XI^{ème} siècle », *Revue internationale d'onomastique*, 1951, vol. 3, n° 2, p. 139-151.

- « Le séchage des figues dans le comté de Nice », *Nouvelle revue des traditions populaires*, 1950, vol. 2, n° 1, p. 40-44.

CANESTRIER Paul et DAUZAT Albert, « La toponymie de deux vallées du comté de Nice », *Revue internationale d'onomastique*, 1955, vol. 7, n° 3, p. 189-204.

- CARNOY Henry, *Contes français*, E. Leroux, 1885, 352 p.
- CHABERT Pierre, « « Rouges » et « Blancs » : Cercles en Provence », *Ethnologie française*, 2005, Vol. 35, n° 1, p. 147-156.
- CHALLET Vincent, « La révolte des Tuchins : banditisme social ou sociabilité villageoise ? », *Médiévales*, 1998, vol. 17, n° 34, p. 101-112.
- CHAMBOREDON Jean-Claude et MÉJEAN Annie, *Récits de voyage et perception du territoire: la Provence*, Paris, Laboratoire de sciences sociales, École Normale Supérieure, 1986, 125; 10 p.
- CHAMBOREDON Robert, « Toutes antennes déployées. Les enseignements de la correspondance des frères Fornier entre Nîmes et Cadix (1748-1786) », *Rives méditerranéennes*, 2007, n° 27, p. 65-84.
- CHARLE Christophe, *La France démocratique: combats, mentalités, symboles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, 491 p.
- CHARTIER Roger, *La correspondance: les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*, Paris, Fayard, 1991, 462 p.
- CHEVALLIER Raymond, « Pline l'Ancien et la Narbonnaise », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1982, vol. 60, n° 1, p. 136-142.
- CHIVA Isac, *Habitat et espace dans le monde rural*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016, 140 p.
- CHIVA Isac et JEGGLE Utz (eds.), *Ethnologies en miroir : La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Ethnologie de la France »), 2014, VII-396 p.
- CHOTARD-LIORET Caroline, « Correspondre en 1900, le plus public des actes privés : ou la manière de gérer un réseau de parenté », *Ethnologie française*, 1985, vol. 15, n° 1, p. 63-72.
- CLAVAIROLLE Françoise, « L'Éducation des vers à soie : savoirs, représentations, techniques », *L'Homme*, 1994, vol. 34, n° 129, p. 121-145.
- COLLARD Chantal, « « Kinship Studies » au tournant du siècle », *L'Homme*, 2000, n° 154-155, p. 653-658.
- COLLOMP Alain, « Famille nucléaire et famille élargie en Provence au XVIII^{ème} siècle », *Annales*, 1972, vol. 27, n° 4, p. 969-975.
- « Ménage et famille : études comparatives sur la dimension et la structure du groupe domestique (note critique) », *Annales*, 1974, vol. 29, n° 3, p. 777-786.
 - « Alliance et filiation en haute Provence au XVIII^{ème} siècle », *Annales*, 1977, vol. 32, n° 3, p. 445-477.

- « Le Nom gardé », *L'Homme*, 1980, vol. 20, n° 4, p. 43-61.
- « Conflits familiaux et groupes de résidence en haute Provence », *Annales*, 1981, vol. 36, n° 3, p. 408-425.
- *La maison du père. Famille et village en haute-Provence aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Presses Universitaires de France, 1983, 360 p.
- « Les draps de laine, leur fabrication et leur transport en Haute-Provence du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle. Univers familiaux, de l'ère préindustrielle à la protoindustrialisation », *Mélanges de l'école française de Rome*, 1987, vol. 99, n° 2, p. 1085-1096.
- « Les systèmes familiaux en Europe : de l'intérêt des modèles », *L'Homme*, 1997, vol. 37, n° 142, p. 99-103.

CONGRÈS NATIONAL DES SOCIÉTÉS SAVANTES, *Actes du 90^{ème} Congrès national des sociétés savantes*, Nice, 1965. Section d'archéologie, 1966.

CONSTANT Émilien et GUILLON Jean-Marie, *Le département du Var sous le Second Empire et au début de la III^{ème} République*, Les Mées, Association 1851, pour la mémoire des résistances républicaines, 2009, vol. 3/, 574+634+60 p.

CUISENIER Jean, « Le structuralisme du mot, de l'idée et des outils », *Esprit*, 1967, 360 (5), p. 825-842.

- « Pour une étude du mobilier, ou l'âtre, la couche et le coffre », *Ethnologie française*, 1985, vol. 15, n° 3, p. 207-210.

- « Cérémonial ou rituel ? », *Ethnologie française*, 1998, vol. 28, n° 1, p. 10-19.

CUISENIER Jean, LINDENBERG Daniel, MONGIN Olivier et FARCET Charlotte, « L'anthropologie structurale à l'épreuve de l'Europe: Dynamique du rite, fragilités du mythe », *Esprit (1940-)*, 2004, 301 (1), p. 120-144.

DAUDET Alphonse, *Tartarin de Tarascon*, BoD - Books on Demand, 2018, 105 p.

- *Tartarin sur les Alpes: Nouveaux exploits du héros tarasconnais*, La Gibecière à Mots, 2015, 216 p.

- *Port-Tarascon: Dernières aventures de l'illustre Tartarin*, Good Press, 2020, 182 p.

DAUPHIN Cécile, « Pour une histoire de la correspondance familiale », *Romantisme*, 1995, vol. 25, n° 90, p. 89-99.

- « Les correspondances comme objet historique », *Sociétés Représentations*, 2002, n° 13, n° 1, p. 43-50.

- « Écriture de l'intime dans une correspondance familiale du XIX^{ème} siècle », *Le Divan familial*, 2003, N° 11, n° 2, p. 63-73.

DAUPHIN Cécile, LEBRUN-PÉZERAT Pierrette et POUBLAN Danièle, *Ces bonnes lettres: une correspondance familiale au XIX^{ème} siècle*, Paris, A. Michel, 1995, 396 p.

DAVIS Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford University Press, 1975, 396 p.

DELILLE Gérard, « Réflexions sur le système européen de la parenté et de l'alliance (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2001, vol. 56, n° 2, p. 369-380.

DESCOLA Philippe, « L'anthropologie de la nature », *Annales*, 2002, vol. 57, n° 1, p. 9-25.

DESIDERI Lucie, « Alphabets initiatiques », *Ethnologie française*, 2003, Vol. 33, n° 4, p. 673-682.

DÉSVEAUX Emmanuel, *Quadratura americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Georg Editeurs, Genève, Suisse, 2001, 641 p.

- « La femme et la race d'après Poussin ou la puissance du quadrant », *Homme*, 1998, vol. 38, n° 147, p. 191-201.

- *Avant le genre: Tryptique d'anthropologie hardcore*, Éditions de l'EHESS, 2013, 292 p.

- *La parole et la substance: anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, les Indes savantes, 2017, 336; 14 p.

DOMENGE Jean-Luc, *Contes Merveilleux de Provence: Édition bilingue français-provençal*, Cantar lou Païs, 2012, 651 p.

- *Récits et chansons en Provençal - Mémoire orale du Var*, Archives départementales du Var
<https://memoire-orale.var.fr/campagnes/detail_campagne.php?campagne=15>

DOSSETTO Danièle, « Du tablier aux vêtements fendus », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1997, n° 29, p. 127-138.

- « Maintenance et Mainteneurs de tradition autour de la Saint-Marcel à Barjols, Var ». Mission du patrimoine ethnologique ; programme Tradition Aix-en-Provence, 2000.

- « En « Arlésienne » ou « le voile islamique » à l'envers ? », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 2001, n° 36, p. 143-158.

- « Un sacrifice bovin à Barjols (Var) ? : Exégèses et artifice », *Ethnologie française*, 2002, vol. 32, n° 4, p. 727.

- « La région en signes: Localisme en Provence et en Italie provençalophone », *Ethnologie française*, 2003, vol. 33, n° 3, p. 399.

- « Savoirs sous influences : deux costumes provençaux (1937-1943) », *Ethnologie française*, 2008, vol. 38, n° 1, p. 139.
- « Des hommes en fêtes et en armes : analogies guerrières et formes d'atténuation », *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 2014, vol. 18 (1), p. 53-76.

DOUGLAS Mary, GUÉRIN Anne et DE HEUSCH Luc, *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Ed. La Découverte, 1992, 193 p.

DUBY Georges, PERROT Michelle, PANTEL Pauline Schmitt, KLAPISCH-ZUBER Christiane, DAVIS Natalie Zemon, FARGE Arlette, FRAISSE Geneviève et THÉBAUD Françoise, *Histoire des femmes en occident: Le XIX^{ème} siècle*, Plon, 1991, 650 p.

DUC Lucien, *En Provence : études de mœurs & souvenirs de jeunesse*, 1893.

DUFOUR Annie-Hélène, « Café des hommes en Provence », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1989, n° 13, p. 81-86.

- « Domestiquer l'espace. Quelques jalons et un exemple pour une approche ethnologique de la toponymie », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1997, vol. 25, n° 2, p. 187-200.

- « Des cabanons et des hommes. Une forme de sociabilité masculine en Provence. », *Travaux de la Société d'Écologie Humaine*, 2001.

DUFOUR Annie-Hélène et MALIFAUD Raymonde, « Associations, sociabilité et autochtonie. Deux exemples varois », 1981. hal-01958838

DUFOUR Annie-Hélène et SCHIPPERS Thomas K., *Nous ici et les autres : formes d'identité locale et microrégionale en Provence varoise*, Paris, Ministère de la culture, 1987.

- « Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 169-187.

DUHART Frédéric, « La transmission des savoirs dans trois livres de cuisine provençalo-languedociens du XIX^{ème} siècle », *Provence Historique*, 2004, vol. 54, n° 218, p. 485-495.

DUMONT Louis, *La Tarasque: essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1951, 252 p.

DURKHEIM Émile, *Textes*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, vol. 3/, 509+507+568 p.

- « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 1896, vol. 1, p. 1-70.

ENGELS Friedrich et STERN Jeanne, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1983, 322 p.

ESCALLIER Emile, « Création, vie et mort d'une « chambrette » », *Arts et traditions populaires*, 1966, vol. 14, n° 1/2, p. 93-98.

FABRE Daniel, « Le monde du carnaval (note critique) », *Annales*, 1976, vol. 31, n° 2, p. 389-406.

- « L'ethnologue et ses sources », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1986, n° 7, p. 3-12.

- « Le sauvage en personne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1986, n° 6, p. 6-18.

- « La Voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme*, 1986, vol. 26, n° 99, p. 7-40.

- « Le rite et ses raisons », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1987, n° 8, p. 3-7.

- « Le retour des morts », *Études rurales*, 1987, n° 105-106, p. 9-34.

- « Juvéniles revenants », *Études rurales*, 1987, vol. 105, n° 1, p. 147-164.

- « Une enfance de roi », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 392-414.

- « L'ours, la vierge et le taureau », *Ethnologie française*, 1993, vol. 23, n° 1, p. 9-19.

- « La place de l'ermite. Histoire et anthropologie », *Martor*, 1996, vol. 1, p. 10-23.

- « Lire au féminin », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2000, n° 11.

- « Vivre, écrire, archiver », *Sociétés Représentations*, 2002, n° 13, n° 1, p. 17-42.

- « Limites non frontières du Sauvage », *L'Homme*, 2005, n° 175-176, p. 427-443.

- « Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire », *Archives de sciences sociales des religions*, 2013, n° 161, p. 147-162.

- *Par écrit : Ethnologie des écritures quotidiennes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, 484 p.

- *L'invisible initiation*, Paris, Éditions EHESS, 2019, 124 p.

FABRE Daniel et LACROIX Jacques, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^{ème} siècle*, Paris, Hachette littérature, 1973, 479 p.

- *Communautés du Sud : contribution à l'anthropologie des collectivités rurales occitanes. Tome I*, Union générale d'éditions, 1975, 311 p.

- *Communautés du Sud : contribution à l'anthropologie des collectivités rurales occitanes. Tome II*, Union générale d'éditions, 1975, 311 p.

- FABRE Daniel, LACROIX Jacques et LANNEAU Gaston, « Des lieux où l'on « cause » ... Système institutionnel de l'oralité rituelle occitane », *Ethnologie française*, 1980, vol. 10, n° 1, p. 7-26.
- FABRE-VASSAS Claudine, « Le soleil des limaçons », *Études rurales*, 1982, n° 87/88, p. 63-93.
- « Le partage du ferum. Un rite de chasse au sanglier », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 377-400.
 - « Du cochon pour les morts », *Études rurales*, 1987, vol. 105, n° 1, p. 181-212.
 - « La cuisine des sorcières », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 423-437.
- FAUCHET, *Statistique du département du Var*, 1802, 130 p.
- FAUSSILLON Edme, « La vie dans le bourg de la Garde-Freinet, 1808-1841. », *Freinet - Pays des Maures*, 2000, n° 1, p. 43-50.
- FERRIER Jean-Paul, RINAUDO Yves et TORREGROSA A., « Les relations villes-campagnes dans le Var. Une approche par l'analyse géodémographique de la période contemporaine (1911-1975) », *Cahiers de la Méditerranée*, 1981, vol. 22, n° 1, p. 9-53.
- FERRIÈRES Madeleine, « Nourritures provençales : A propos de l'invention d'une tradition », *Provence Historique*, 2004, vol. 54, n° 218.
- FESCHET Valérie, *Les papiers de famille : une ethnologie de l'écriture, de la mémoire et des sentiments en Provence alpine*, Aix-en-Provence, Publications de l'université d'Aix-en-Provence, 1998, 246 p.
- FÉVRIER Paul-Albert, « Fêtes religieuses de l'ancien diocèse de Fréjus », *Provence Historique*, 1961, vol. 11, n° 44, p. 163-189.
- FINE Agnès, « Le parrain, son filleul et l'au-delà », *Études rurales*, 1987, vol. 105, n° 1, p. 123-146.
- *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994, 389; 8 p.
 - « Écritures féminines et rites de passage », *Communications*, 2000, vol. 70, n° 1, p. 121-142.
 - « Frères et sœurs en Europe dans la recherche en sciences sociales », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2011, n° 34, p. 167-181.
 - « Un homme de terrain », *Ethnologie française*, 14 octobre 2016, N° 164, n° 4, p. 587-589.
 - « Daniel Fabre (1947-2016).« L'invisible initiation » en Europe, une recherche pionnière », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2016, n° 44, p. 265-280.
- FOUILLOUX Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1 novembre 1995, n° 2.

FOURNIER Alain, « Pèlerinages à Notre-Dame de Fenestre (Alpes-Maritimes) », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1974, vol. 2, n° 2, p. 146-154.

- « Une année de la vie d'un paysan de Belvédère (Alpes-Maritimes) », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1974, vol. 2, n° 1, p. 113-117.

FOURNIER Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité », *Ethnologie française*, 2004, Vol. 34, n° 4, p. 717-724.

- « Tartarin sur son terrain. Des motifs littéraires sur le terrain ethnologique », *Ethnologie française*, 25 septembre 2014, Vol. 44, n° 4, p. 599-610.

- « Introduction », *Ethnologie française*, 19 juin 2019, N° 175, n° 3, p. 455-462.

FOURNIER Laurent Sébastien, HAMEAU Philippe et BERTRAND Régis, *Les fêtes à bravade en Provence et ailleurs*, Forcalquier, C'est-à-dire éditions, 2018, 204 p.

FRAZER James George, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 1969, 245 p.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 2009, 663 p.

GAIGNEBET Claude et VERDIER Yvonne, « La « Sanglance » : Conversations avec Yvonne Verdier », *Ethnologie française*, 1991, vol. 21, n° 4, p. 438-443.

GASQUET Marie (1872-1960) Auteur du texte, *Une enfance provençale ; suivi de Gai-savoir*, 1967.

- *Provence*, Éditions Gallimard, 2017, 320 p.

GIONO Jean, *Colline*, Grasset, 2002, 71 p.

GIONO Jean et POULAILLE Henry, *Jean Giono, correspondance Jean Giono-Henri Poulaille (1928-1939)*, 1991.

GIRAUD Albert, « Le bail en métayage d'un "ménage" du pays des Maures en 1900 (la Garde-Freinet) », *Freinet - Pays des Maures*, 2003, n° 4, p. 37-43.

GODELIER Maurice, *Transitions et subordinations au capitalisme*, Les Éditions de la MSH, 1991, 428 p.

- *Métamorphoses de la parenté*, Flammarion, 2010, 949 p.

GOODY Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, 2012, 131 p.

GOVOROFF Nicolas, « Le chasseur et son fusil en Haute-Provence », *Techniques Culture*, 2010, n° 54-55, n° 1, p. 509-527.

GRAS Félix, *Li Carboundé: epoupèio en XII cant*, J. Roumanille, 1876, 350 p.

GUILLOIN Jean-Marie, « La résistance provençale : un processus méridional ? », *Annales du Midi*, 1992, vol. 104, n° 199, p. 377-389.

- « Les Maures, aux origines des maquis de Provence », *Freinet - Pays des Maures*, 2018, vol. 14, p. 95-125.

GUYONNET Marie-Hélène, « Le Midi «barbare et obscurantiste». La chasse aux petits oiseaux en Provence », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1993, vol. 21, n° 1, p. 127-146.

- « Une Provence « éternelle » : les musées félibréens, Abstract, Zusammenfassung », *Ethnologie française*, 2003, vol. 33, n° 3, p. 391-397.

- « La folklorisation félibréenne de la Provence : l'exemple de Marcel Joannon, dit Marcel Provence » dans Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe et Régis Meyran (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Hors collection »), 2018, p. 137-144.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, 322 p.

HADDAD Élie, « Qu'est-ce qu'une « maison » ? », *L'Homme*, 2014, n° 212, p. 109-138.

HAUDRICOURT André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 1962, vol. 2, n° 1, p. 40-50.

HELL Bertrand, *Entre chien et loup, faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Strasbourg, Institut d'ethnologie, 1985, 308 p.

- *Sang noir : chasse, forêt et mythe de l'homme sauvage en Europe*, Paris, L'Oeil d'Or, 2012, 325 p.

HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996, 334 p.

HÉSIODE, *La Théogonie*, Éditions Orizons, 2015, 94 p.

HILDESHEIMER Françoise, « L'organisation familiale à Nice au XVII^{ème} siècle », *Revue historique de droit français et étranger*, 1976, vol. 54, n° 2, p. 177-202.

HOBBSAWM Eric, *Bandits*, Hachette UK, 2010, 281 p.

INGOLD Tim, *Hunters, pastoralists, and ranchers : reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Royaume-Uni, 1988, 326 p.

JAMIN Jean, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Paris, Institut d'ethnologie, 1979, 158 p.

JOLAS Tina, « La part des hommes. Une société de chasse au bois », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 345-356.

KLAPISCH-ZUBER Christiane, « La lutte pour la culotte, un topos iconographique des rapports conjugaux (XV^{ème}-XIX^{ème} siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2011, n° 34, p. 203-218.

LAFERTÉ Gilles, « Des études rurales à l'analyse des espaces sociaux localisés », *Sociologie*, 2014, N°4, vol. 5.

LAGUERRE G., « Saint-Pons de Cimiez », *Provence Historique*, 1967, vol. 70, p. 396-432.

LAHIRE Bernard, « La division sexuelle du travail d'écriture domestique », *Ethnologie française*, 1993, vol. 23, n° 4, p. 504-516.

- *La raison des plus faibles : rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993, 188 p.

LANGLOIS Claude, « « Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1995, n° 2.

LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude, *Le charivari : actes de la Table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'École des hautes études en sciences sociales et le Centre national de la recherche scientifique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981, 444; 7 p.

LE ROY LADURIE Emmanuel, *Les paysans de Languedoc*, le Grand livre du mois, 2000, 383 p.

LEE Richard Barry et DEVORE Irvén, *Man the Hunter*, Transaction Publishers, 1966, 434 p.

LEMERCIER Claire, « Analyse de réseaux et histoire de la famille : une rencontre encore à venir ? », *Annales de démographie historique*, 2005, vol. 109, n° 1, p. 7-31.

- « Renouveler l'histoire de la famille », *Informations sociales*, 2008, vol. 147, n° 3, p. 94-103.

LEVI Giovanni et SCHMITT Jean-Claude (dirs.), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Seuil, 1996, 407 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Père Noël supplicié*, Éditions du Seuil, 2016, 56 p.

- *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 2009, 404 p.

- *Anthropologie structurale II*, Paris, Pocket, 1997, 446 p.

- *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, 1996, cop, 1996, 347 p.

- « Culture et nature », *Commentaire*, 1981, Numéro 15, n° 3, p. 365-372.

- *Mythologiques III : L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, 478 p.

- *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017, 617 p.

LIENS Georges, « Le stéréotype du méridional vu par les Français du Nord de 1815 à 1914 », *Provence Historique*, 1977, vol. 110, p. 19.

LILTI Antoine, LORIGA Sabina, SCHAUB Jean-Frédéric et SEBASTIANI Silvia, *L'expérience historiographique: autour de Jacques Revel*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, 315 p.

LIVET Roger, « Quelques origines de l'habitat rural dispersé en Provence », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1954, vol. 9, n° 1, p. 101-105.

- « Habitat rural et structures agraires en Basse-Provence ».

MALINOWSKI Bronisław, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, 606 p.

MARQUION Paul, « Mots latins dans des expressions provençales », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1974, vol. 2, n° 1, p. 79-85.

MARTIN-FUGIER Anne, *La place des bonnes : la domesticité féminine à Paris en 1900*, Paris, France, Perrin, 2004, 377 p.

MARTINELLI Bruno, « Toponymie et société », *Études rurales*, 1 janvier 1982, n° 85, p. 9-32.

MAUPASSANT Guy de, *Contes de la Bécasse : La tombe, Notes d'un voyageur*, Conard, 1902, 272 p.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 482 p.

MAYEUR Françoise, *L'éducation des filles de Falloux à Ferry : 1850-1882*, Paris, Perrin, 1988, 373 p.

- *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Paris, Perrin, 2004, 777 p.

- *L'éducation des filles en France au XIX^{ème} siècle*, Paris, France, Perrin, 2008, 373 p.

MICHEL Henri, *Une enfance provençale au temps de la Première Guerre mondiale*, Forcalquier, C'est-à-dire, 2012, 416 p.

MILLIN Aubin-Louis, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, Impr. impériale, 1811, 456 p.

MISTRAL Frédéric, *Correspondance Mistral-Roumanille*, 1981.

- *Lou Trésor dou Félibrige ou Dictionnaire provençal-français : embrassant les divers dialectes de la langue d'oc moderne....*, 1979, vol.1.

- *Lou Trésor dou Félibrige ou Dictionnaire provençal-français : embrassant les divers dialectes de la langue d'oc moderne....*, 1979, vol.2.

- *Mémoires et récits : mes origines*, Plon., 1929.

- *Calendal. Texte et traduction*, 1887.

- *Mireille / texte provençal-français*, 1980.

MISTRAL Frédéric et MORVAN Françoise (eds.), *Contes de Provence*, Rennes, Éditions « Ouest-France », 2015, 440 p.

MONJARET Anne, « De l'épingle à l'aiguille. L'éducation des jeunes filles au fil des contes », *L'Homme*, 2005, n° 173, p. 119-147.

MOSCOVICI Serge, *La société contre nature*, Paris, Union générale d'éditions, 1972, 444 p.

Revue des traditions populaires, <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1192170h>>, 1928, consulté le 13 décembre 2020.

MUSSET Danielle, « Charbonniers, le métier du diable ? », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2000, vol. 28, n° 1, p. 133-150.

PAGNOL Marcel, *La Gloire de mon père*, Éditions de Fallois, 2014, 164 p.

- *Le Château de ma mère*, Éditions de Fallois, 2014, 169 p.

PARAIN Charles, « La maison vigneronne en France », *Arts et traditions populaires*, 1955, vol. 3, n° 4, p. 290-331.

PARET Yveline, « Images de la Provence à travers les récits de voyage (1760-1790) | Revue Provence historique », *Provence Historique*, 1986, n° 143, p. 59-71.

PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005, 291 p.

PÉGAZ-FIORNET Audrey, *Les pastres d'amount, bergers du toit du Var*, Projet « Maison des bergers et de la transhumance », 2007.

PELOSSE Valentin, « Les Modes d'interprétation des pratiques cynégétiques modernes en France », *Homme*, 1988, vol. 28, n° 108, p. 122-133.

PELOSSE Valentin et VOURC'H Anne, « Chasse au sanglier en Cévennes », *Études rurales*, 1982, vol. 87, n° 1, p. 295-307.

PERISTIANY John George, *Honour and shame: the values of Mediterranean society*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, University of Chicago Press, 1974, 1974, 265 p.

- *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, 1976, 424 p.

PERROT Michelle et MARTIN-FUGIER Anne, *La vie de famille au XIXe siècle*, Paris, Points, 2015, 290 p.

PITT-RIVERS Julian Alfred, *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean. Edited by Julian Pitt-Rivers*, La Haye, 1963, 236 p.

- *The Fate of Shechem: Or, The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, 1977, 208 p.

PLANTÉ Christine (ed.), *L'épistolaire, un genre féminin ?*, Paris, H. Champion, 1998, 305 p.

PORQUERES I GENÉ Enric, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, DL 2015, 2015, 294 p.

PUCCIO Deborah, « Trois carnivals alpins « du côté des jeunes filles en fleurs » », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1996, n° 4.

- « Sainte Agathe, les femmes et le chocolat », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2001, n° 14, p. 139-153.

RAMBOURG Patrick, « L'appellation « à la provençale » dans les traités culinaires française du XVII^{ème} AU XX^{ème} siècle », *Provence Historique*, 2004, vol. 54, n° 218, p. 2557-2105.

RAYBAUT Paul, « Statut et rôle du chasseur dans la communauté villageoise de la Provence Orientale », *Cahiers de la Méditerranée*, 1980, vol. 4, n° 1, p. 91-105.

RÉPARAZ André de, « Un vignoble méditerranéen français : l'exemple du Var », *Méditerranée*, 1988, vol. 65, n° 3, p. 21-27.

- « La culture en terrasses, expression de la petite paysannerie méditerranéenne traditionnelle », *Méditerranée*, 1990, vol. 71, n° 3, p. 23-29.

RINAUDO Yves, *Les Vendanges de la République: Une modernité provençale, les paysans du Var à la fin du XIX^{ème} siècle*, Presses universitaires de Lyon, 1982, 328 p.

- « Un travail en plus : les paysans d'un métier à l'autre (vers 1830-vers 1950) », *Annales*, 1987, vol. 42, n° 2, p. 283-302.

- « La forêt méditerranéenne d'hier à aujourd'hui : le cas de la Provence », *Forêt Méditerranéenne*, 1988, vol. 10, n° 1, p. 20-25.

- « Notables, culture et association en Provence », *Cahiers de la Méditerranée*, 1993, vol. 46, n° 1, p. 97-110.

- « Villes intermédiaires et modernité : l'exemple de Draguignan (Var) », *Cahiers de la Méditerranée*, 1995, vol. 50, n° 1, p. 125-134.

- « Les campagnes méditerranéennes : de la Terre au Paysage », *Méditerranée*, 1996, vol. 83, n° 1, p. 43-52.

ROLLET Pierre, *La vie quotidienne en Provence au temps de Mistral*, Paris, Hachette, impr. 1979, 1979, 254 p.

ROUBIN Lucienne A., « La montagnarde des lavanderaies : remarques sur une observation comparative en Méditerranée », *Arts et traditions populaires*, 1966, vol. 14, n° 4, p. 307-318.

- « Espace masculin, espace féminin en communauté provençale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1970, vol. 25, n° 2, p. 537-560.

- *Chambrettes des provençaux: une maison des hommes en Méditerranée septentrionale*, Paris, Plon, 1970, 251; 16 p.

SACCHI Paola et VIAZZO Pier Paolo, « Families and the Elderly along the Shores of the Mediterranean: Old and New Forms of Relatedness », *Ethnologie française*, 2018, N° 171, n° 3, p. 427-438.

SAUMADE Frédéric, *Des sauvages en Occident: les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1994, 275 p.

- « L'élevage du taureau de combat : du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 136, p. 35-51.

- « Chasseur, torero, boucher : le triangle sémantique du sang animal », *L'Homme*, 1995, vol. 35, n° 136, p. 113-121.

- « Race régionale, identité nationale », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 1996, n° 27, p. 101-114.

SCHIPPERS Thomas K., « «Plaoura o plaoura pas ?» Savoirs et discours à propos de la pluie en Provence intérieure », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1985, vol. 13, n° 4, p. 185-195.

- *Temps vécus, temps perçus: au fil des saisons en Provence intérieure*, Paris, Éd. du CNRS, 1986, 264 p.

SÉBILLOT Paul, *Le Folk-lore de France*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, 4 volumes.

SEGALEN Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion, 1980, 226 p.

- *L'Autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2018.

SEIGNOLLE Claude, *Le Folklore de la Provence*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1980, 435 p.

SÉRENA-ALLIER Dominique, « Le Museon Arlaten face à l'Histoire », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 2001, vol. 29, n° 1, p. 145-157.

- « 1936-1941 : Fernand Benoît au Museon Arlaten (1891-1969) : Une muséographie mistralienne revisitée ? » dans Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe et Régis Meyran (eds.), *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Hors collection »), 2018, p. 323-333.

SIGAUT François, « Critique de la notion de domestication », *L'Homme*, 1988, vol. 28, n° 108, p. 59-71.

SOHN Anne-Marie, *100 ans de séduction: une histoire des histoires d'amour*, Paris, France, Larousse, 2003, 191 p.

- « *Sois un homme !* »: la construction de la masculinité au XIXe siècle, Paris, France, Éd. du Seuil, 2009, 456 p.

- *La fabrique des garçons: l'éducation des garçons de 1820 à aujourd'hui*, Paris, France, Textuel, 2015, 159 p.

STENDHAL, *Mémoires d'un touriste. 1*, 1929.

- *Mémoires d'un touriste. 2*, 1929.

TESTART Alain, « De la Chasse en France, du sang, et de bien d'autres choses encore. (A propos de B. Hell, Entre chien et loup...) », *Homme*, 1987, vol. 27, n° 102, p. 151-167.

- *L'amazone et la cuisinière: anthropologie de la division sexuelle du travail*, Paris, Gallimard, 2014, 188; 8 p.

THIERCÉ Agnès, « « De l'école au ménage » : le temps de l'adolescence féminine dans les milieux populaires (IIIe République) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1 novembre 1996, n° 4.

TILLION Germaine, *Le harem et les cousins*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, 1982, iii+211 p.

TRUSSY Marius, *Margarido, poème en vers provençaux avec traduction française en regard du texte*, 1861.

VAN GENNEP Arnold, *Le folklore français 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval, carême et de Pâques*, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1999.

- *Le folklore français 2, Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont (coll. « Bouquins »), 1999.

- *Le folklore français 3, Cycle des douze jours : de Noël aux Rois*, Paris, R. Laffont (coll. « Bouquins »), 1999.

- *Les rites de passage: étude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard, 1991, 29 p.

VASSAS Claudine, « La bête singulière: les juifs, les chrétiens et le cochon », Gallimard, 1993, 418 p.,

VERDIER Yvonne, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, 1969, vol. 9, n° 1, p. 49-57.

- « La Femme-qui-aide et la laveuse », *L'Homme*, 1976, vol. 16, n° 2, p. 103-128.

- « Les femmes et le saloir », *Ethnologie française*, 1976, vol. 6, n° 3/4, p. 349-364.

- *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1980, 373; 8 p.

- *Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale*, Paris, Allia, 2014, 2014, 75 p.

VERDIER Yvonne, JOLAS Tina et ZONABEND Françoise, « « Parler famille » », *L'Homme*, 1970, vol. 10, n° 3, p. 5-26.

- « Les Verts anneaux acides », *L'Homme*, 1973, vol. 13, n° 3, p. 176-186.

VERDIER Yvonne, VASSAS Claudine et FABRE Daniel, *Coutume et destin: Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995, 259; 24 p.

VIDAL-NAQUET Clémentine, « *Te reverrai-je ?* »: *le lien conjugal pendant la Grande Guerre*, Thèse de doctorat, École doctorale de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, vol. 2/, 672 p.

- *Couples dans la Grande Guerre: le tragique et l'ordinaire du lien conjugal*, 2014, Paris, Les belles lettres, 684 p.

- « Écrire ses émotions. Le lien conjugal dans la Grande Guerre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 17 octobre 2018, n° 47, n° 1, p. 117-137.

VILLENEUVE (de) Christophe, *Moeurs, usages, coutumes et langage des Provençaux*, Chantemerle, 1972, 424 p.

- *Voyage dans la vallée de Barcelonette, département des Basses-Alpes / par Cphe de Villeneuve-Bargemont,...*, 1815.

VINCENT Bernard, « Les bandits morisques en Andalousie au XVIe siècle », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 1974, vol. 21, n° 3, p. 389-400.

VOISENAT Claudie, « Faire l'Ours. Jeux, enjeux et limites de la mimésis », *Ethnologie française*, 19 juin 2019, N° 175, n° 3, p. 507-521.

VORAGINE Jacques DE, *La légende dorée*, 1910.

VOVELLE Michel (ed.), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^{ème} siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973, 696 p.

- « Y a-t-il un modèle de la famille méridionale ? », *Provence Historique*, 1975, vol. 101, n° 25, p. 487-507.

- *Proverbes et dictons provençaux*, Marseille, Rivages, 1981, 84 p.

- « Dix ans de sociabilité méridionale », *Cahiers de la Méditerranée*, 1982, vol. 6, n° 1, p. 149-158.

- *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Paris, Gallimard : Julliard, 1990, 251; 16 p.

VOVELLE Michel, MEYER Mireille et RUA Danielle, *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier : Flammarion, DL 1976, 1976, 300; 8 p.

WEBER Eugen Joseph, *La France de nos aïeux*, Fayard, 2005, 857 p.

« Études rurales, n°105-106, 1987. Retour des morts, sous la direction de Daniel Fabre . », 1987, vol. 105, n° 1.

« Études rurales, n°87-88, 1982. La chasse et la cueillette aujourd'hui. », 1982, vol. 87, n° 1.

6 Annexes

Les annexes permettront au lecteur de remettre en contexte les documents utilisés dans le corps du texte. L'ensemble des correspondances citées sont retranscrites intégralement ici, par ordre de citation. Ce choix a été privilégié pour des questions de commodité : inclure l'ensemble des documents retranscrits nous semblait superflu et constituerait une masse documentaire apportant plus de confusion que d'éclairages.

Légende :

Les [] symbolisent des remarques sur les aspects matériels de la lettre. La plupart du temps, ils contiennent des indications sur une feuille manquante ou un passage illisible. Un [t] accolé à la date signifie que celle-ci n'était pas inscrite sur la lettre, mais que nous avons pu l'obtenir quand le cachet sur l'enveloppe était lisible. Les [???] signifient eux que nous n'avons pas pu déchiffrer un mot ou un passage de la lettre.

Table des matières

6 Annexes.....	388
I Chapitre I :.....	392
I.I Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/1923.....	392
I.II Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/1934.....	392
I.III Chaix/Lions, D1.2/L70-71, 18/06/1915.....	393
I.IV Chaix/Lions, D1.2/L31-32, 23/04/1916.....	394
I.V Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.....	394
I.VI Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.....	395
I.VII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916.....	396
I.VIII Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914.....	397
I.IX Chaix/Lions, D1.1/L19.....	397
I.X Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.....	398
I.XI Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916.....	398
I.XII Maurin, 92-93, 08/07/1941.....	398
I.XIII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.....	398
I.XIV Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/1934 ; D1/L38-39, 25/06/1934.....	398
I.XV Chaix/Lions, D1.2/L35-37, 06/03/1916.....	399
I.XVI Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/1916.....	399
I.XVII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916.....	400
I.XVIII Chaix/Lions, D3/L133-134, 23/02/1922.....	400
I.XIX Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/1924.....	400
I.XX Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924.....	401
I.XXI Maurin, 54.....	402
I.XXII Maurin, 7-8-9-10.....	402
I.XXIII Maurin, 23-24.....	404
I.XXIV Maurin, 25.....	405

I.XXV Chaix/Lions, D1.1/L48, 01/02/1944.....	405
I.XXVI Maurin, 37-38.....	405
I.XXVII Maurin, 92-93, 08/07/1941.....	406
I.XXVIII Maurin, 7-8-9-10.....	407
I.XXIX Maurin, 34-35.....	407
I.XXX Chaix/Lions, D3/L67-70, 20/04/1924.....	407
I.XXXI Chaix / Lions D4/L1-2-3, 23/08/1924.....	408
I.XXXII Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/1924.....	409
I.XXXIII Chaix/Lions, D1.1/L19.....	410
I.XXXIV Maurin, D1/L49-51, 03/09/1924	410
I.XXXV Chaix/Lions, D1.1/L42.....	411
I.XXXVI Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914.....	411
I.XXXVII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.....	412
I.XXXVIII Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916.....	412
I.XXXIX Chaix/lions, D4/L11-13, 22/03/1925.....	412
I.XL Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.....	413
I.XLI Chaix/Lions D1.1/L52, 01/1937.....	413
I.XLII Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939.....	413
II Chapitre II :.....	414
II.I Maurin, 41-42.....	414
II.II Maurin, 57-58-59-60.....	415
II.III Maurin, 96-97.....	416
II.IV Chaix/Lions, D3/L0-1-2, 24/05/1923.....	417
II.V Chaix/Lions, D1.1/L13.....	417
II.VI Chaix/Lions, D1.1/L13.....	417
II.VII Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/1916.....	418
II.VIII Arnaud, 28/09/1916.....	418
II.IX Maurin, 49-50-51.....	419
II.X Maurin, 101-102.....	419
II.XI Maurin, 105-106, 15/12/1923.....	420
II.XII Maurin, 112-113, 17/07/1961.....	421
II.XIII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934.....	422
II.XIV Arnaud, 20/03/1931.....	422
II.XV Chaix/Lions, D3/L67-70, 20/04/1924.....	423
II.XVI Chaix/Lions, D4/L35-36,13/01/1918.....	423
II.XVII Chaix/Lions,D3/9-10-11-12-13, 21/09/1924.....	423
II.XVIII Chaix/Lions,D3/17-18-19-20, Août-Septembre 1924.....	424
II.XIX Chaix/Lions D1.2/L61-64, 16/06/1915.....	424
II.XX Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.....	426
II.XXI Chaix/Lions, D1.1/56-57-58, 04/10/1916.....	426
II.XXII Chaix/Lions, D2/9-10, 19/08/1924.....	426
II.XXIII Chaix/Lions, D1.1/L38-39, 25/06/1934.....	426
II.XXIV Chaix/Lions, D4/L4-5, 30/01/1923.....	427
II.XXV Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925.....	427
II.XXVI Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939.....	428
II.XXVII Chaix/Lions, D4/L1-2-3, 23/08/1924.....	428
II.XXVIII Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923.....	428
II.XXIX Maurin 213-214-215, 03/01/1951.....	429
II.XXX Chaix/Lions D2/L39-41 03/01/1923.....	431
II.XXXI Chaix/Lions, D1.1/L42.....	431

II.XXXII Chaix/Lions,D1.2/L21-22-23,14/04/1914.....	431
II.XXXIII Maurin, 87.....	432
II.XXXIV Maurin, 52-53.....	433
II.XXXV Maurin, 64-65-66.....	433
II.XXXVI Chaix/Lions, D1/136, 30/01/1916.....	434
II.XXXVII Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/1924.....	434
II.XXXVIII Chaix/Lions, D1.2/L5-6-7, 22/12/1914.....	435
II.XXXIX Chaix/Lions, D1.2/L143-144, 09/09/1910.....	436
II.XL Arnaud, 24/03/1930.....	436
II.XLI Chaix/Lions, D1/L17-18-19-20, 10/10/1923.....	436
II.XLII Chaix/Lions, D3/L118-119.....	437
II.XLIII Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/24.....	438
II.XLIV Chaix/Lions, D3/L122-123, 04/01/1923.....	438
II.XLV Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923.....	438
II.XLVI Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945.....	439
II.XLVII Chaix/Lions D2/L41-44, 16/02/1923.....	441
II.XLVIII Chaix/Lions D1.2/L52/61-64, 16/06/1915.....	441
II.XLIX Chaix/Lions, D1.1/L19.....	442
II.L Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/1924.....	442
II.LI Chaix/Lions, D3/L9-10-11-12-13, 21/09/1924.....	442
II.LII Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1924.....	442
II.LIII Chaix/Lions, D2/L17-18-19-20, 10/10/1923.....	442
II.LIV Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925.....	442
II.LV Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945.....	442
II.LVI Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/24.....	442
II.LVII Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945.....	443
II.LVIII Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923.....	443
II.LIX Chaix/Lions, D. Marie Auguste, 06/03/1923.....	443
II.LX Chaix/Lions, D1.1/L46-47, 20/03/1923.....	444
II.LXI Maurin, 47-48.....	444
II.LXII Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914.....	445
II.LXIII Maurin, 76-77.....	445
II.LXIV Maurin, 78-79.....	445
II.LXV Chaix Lions, D3/L14-15-16, 02/08/1923.....	445
II.LXVI Maurin, 15-16.....	446
II.LXVII Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1922.....	447
II.LXVIII Maurin, 186-187-188.....	447
II.LXIX Maurin, 18-19.....	448
II.LXX Maurin, 23-24.....	448
II.LXXI Chaix/Lions, D3/L110-112, 28/04/1923.....	448
II.LXXII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934.....	449
II.LXXIII Maurin, 31-32-33.....	449
II.LXXIV Maurin, 29-30.....	450
II.LXXV Maurin, 41-42.....	451
II.LXXVI Maurin, 23-24.....	451
II.LXXVII Maurin, 13.....	451
II.LXXVIII Maurin, 67-68-69-70.....	452
II.LXXIX Maurin, 11-12.....	452
II.LXXX Maurin, 7-8-9-10.....	452
II.LXXXI Maurin, 172-173.....	453

II.LXXXII Maurin, 174-175.....	453
II.LXXXIII Maurin, 132.....	454
II.LXXXIV Chaix/Lions D3/L52-53-54, 22/08/1924.....	454
II.LXXXV Chaix/Lions, D2/L24-25-26, 1924.....	454
II.LXXXVI Chaix/Lions D3/L150-151 04/06/1915.....	455
II.LXXXVII Chaix Lions, D3/L9-13, 21/09/1924.....	455
II.LXXXVIII Maurin, 101-102.....	456
II.LXXXIX Maurin, 37-38.....	456
II.XC Chaix/Lions, D3/L31-32-33, 20/01/1923.....	456
II.XCI Chaix/Lions, D1.1/L40-41, 01/08/1934.....	456
II.XCII Maurin, 133-134, 29/18/1942.....	457
II.XCIII Chaix/Lions, D1.2/L4-5-6, 06/09/1915.....	458
III Chapitre III :.....	458
III.I Chaix/Lions, D4L71-72 10/09/1924.....	458
III.II Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.....	459
III.III Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.....	459
III.IV Chaix/Lions, D1/L27-28-29, 11/02/1916.....	459
III.V Chaix/Lions, D1/L148-149, 01/03/1916.....	460
III.VI Chaix/Lions, D1/L128-129, 31/05/1950.....	460
III.VII Arnaud, 02/11/1929.....	462
III.VIII Maurin, 49-50-51.....	462
III.IX Chaix/Lions, D3/L0-2, 24/05/1923.....	462
III.X Chaix/Lions, D3/L71-73 03/08/1924.....	462
III.XI Arnaud.....	462
III.XII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934.....	463
III.XIII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916.....	463
III.XIV Chaix/Lions, D1.2/L74-75.....	463
III.XV Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916.....	464
III.XVI Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914.....	464
III.XVII Chaix/Lions, D1.1/L23-24, 09/03/1915.....	464
III.XVIII Chaix/Lions, D1.1/L28-29, 31/01/1917.....	465
III.XIX Chaix/Lions, D1.2/L10.....	466
III.XX Chaix/Lions, D1.2/31-32, 23/04/1916.....	466
III.XXI Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916.....	466
III.XXII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.....	466
III.XXIII Chaix/Lions, D1/L80-81, 29/04/1914.....	466
III.XXIV Chaix/Lions D3/L71-73 03/08/1924.....	467
III.XXV Chaix/Lions D2/L3-5, 03/10/1923.....	467
III.XXVI Chaix/Lions, D2/L15-16, 27/07/1924.....	467
III.XXVII Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924.....	468
III.XXVIII Chaix/Lions, D3/L3-4-5-6, 22/10/1924.....	468
IV Chapitre IV :.....	469
IV.I Chaix/Lions, D4/L73-74, 1922.....	469
IV.II Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/1913.....	469
IV.III Arnaud, 02/11/1929.....	470
IV.IV Maurin, 55-56.....	470
IV.V Maurin, 67-68-69-70.....	470

I Chapitre I :

I.I Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/1923

Ampus 24 Avril 1913

Tres cher Auguste

Je vient par ces deux lignes faire reponse à votre lettre que jai reçu aujourd'hui vers midi. Vous me dites que vous navez pas retourner content dimanche soir

Mais je vous assure que moi je suis pas été contente de toute la journée le soir quand jai rentrer à la maison. Jai pa eut envie de me souper. Mon père ma dit quesque tu a encor, ce soir, je leur ait dit ren est je suis allé me coucher en me repensan se que nous avions fait dans la journé, de ce beau jour.

Enfin je pense que de pareils tour, je vous aurons [???] pa souvent, parce que vous le savez si je veux me dédire

Je contemple tout mes Parent mais tout de meme ne vous faite pas de mauvais sang mon coeur sera toujours à vous

Je puits vous dire votre lettre ma fait beaucoup de plaisir parce que si j'avais rien reçue dimanche vous mauriez pas vue a Ampus je suis pa encore sure di restre mais je pense que vous viendre et si vous ne me voyez pas vous pouvez allez à la poste il y aura une carte pour vous, si je vais a Rebouillon, bien souci sa me fait ou je pense d'arrivez guerre contente mais je suis pas sure d'allez

Enfin sachez le cafard parce que il faudra qu'on me dise trop pour me changer didée, vous pouvez etre tranquille sur cela, est ne vous chagriner pas. Je termine ma lettre pour se soir est il me reste que de vous dire bonne nuits et bon rève.

Recevez de celle qui vous aime et vous aimera toujours ses bonnes amitiers et affectueuse carresses

Marie Chaix

Je vous prie ne faite voir mes lettres a personne ou bien je prefere que vous les bruler

I.II Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/1934

Draguignan, 14 Juin 1934

Mon bien Cher Auguste et toute la maison

Viens aujourd'hui jeudi en attendant mon diner causer un moment avec vous tous pour vous garder un moment de languir, ici ses toujours la même chose, ma mère est toujours bien solide. Heureusement qu'on n'est pas seul dans la salle le jour que tu est venue nous avons joué aux cartes toute l'après midi pour un peu nous garder de languir avec Marcelle – celle de Barjols et celle de Monfort qui doit partir dimanche. Aujourd'hui Oustrie est venu hôpéré mais Il nous a pas regarder. Je painse que vous autres vous devez travaillez en grand train à ramasser le foin. Et vous Chère maman que faites vous. Ch je pense bien qu'il doit pas vous

manque le travail, mais ne vous faites pas de mauvais sang. Soignez vous pour le mieux et faites comme si vous étiez chez vous. Car ses la même chose. Et mon petit Felix que fait il . Dites lui quil lise son cathéchisme et sa méthode. Esperont [???] enfin je pense que demain ou samedi papa viendra me voir, car les visites font toujours bien plaisir et toi cher Auguste nous renvoillon à dimanche et dis a papa quil ne vienne pas a une heure ne voyant plus rien a vous raconter, recevez cher tous mes bonnes amitiars et et grosses caresses.

Marie

le bonjour au voisin apporté moi 2 mouchoir le fromage et roti de Lapin et la lande à tricoter de [???] ainsi que du vin

Caresse

I.III Chaix/Lions, D1.2/L70-71, 18/06/1915

[Recto : lettre plus ancienne]

Cannes 16 Mai 1915

Monsieur Chaix

deux mot pour vous dire de tondre les brebis de mon frere car le 23 ou le 24 je passez chez vous et je les prendre le bonjour a toute la maison

je vous salue

Léon Boyer

Valségure le 18 juin 1915

Bien cher ami Emile

Nous avons reçu ta carte lettre lettre avec beaucoup de plaisir d'apprendre que ta santé elle es toujours bonne quand ta nous autres nous sommes tous en bonne santé, souhaitons que ma lettre te trouve d ainsi de même

Je puit te dire que Emile depuis le moi de Février et parti de Nice il est aller à Privas dans l'ardèche ils ont rester 15 jour à Pont St Esprit dans le gard

Maintenant le pauvre il y a deu moi qu'il est sur le front comme toi il se trouve dans la Meuse dans sa lettre il nous dit qu'a l'endroit qu'il sont il ons pas une goutte d'eau et l'eau qu on leur donne est très mauvaise ensuite il nous dit que les chaleurs sont très fortes je puit te dire que nous avons un très mauvais temps il pleu pour ainsi dire tous les jours qu'on ne peut rien faire du travail de terre, surtout pour ramasser les fourrages

Enfain tous cela nous inquiètes l'essentiel ces d'avoir la santé et souhaitez que cette triste guerre finisse au plutot nous avons rien de nouveau à notre pauvre à Ampus il y a Louis le fils de Ravel le boucher qu'il y a bien quelques temps qui ne donne plus de ces nouvelles.

Pas autres choses à te dire pour le moment que de te prier de faire toujours bon courage

En attendant que ce triste temps finisse au plutot

I.IV Chaix/Lions, D1.2/L31-32, 23/04/1916

Le 23 Avril 1916

Cher Cousin

Il y a quelques temps que j'ai reçu ta lettre tu m'excusera si j'ai un peu tardé à te répondre. Tu sais que dans notre métier on a toujours Embêter. Et puis il y a une dizaine de jours que nous marchons sur les routes pour nous rendre encore près de Verdun et toujours avec la pluie. Je pense que tu auras assisté aux dernières attaques qui se c'est fait labas nous autres nous allons nous mettre en position dans deux jours fait toujours bon courage et tache moyen de te maintenir en bonne santé je ne puis pas te dire l'endroit où nous allons en position par ce que nous le savons pas jusque que nous y sommes

Enffin je pense que cette triste vie finira dans peu de temps.

Donnez moi toujours de tes nouvelles

ton cousin qui t'embrasse

Léon Chaix

I.V Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915

Ampus, le 2 Avril 1915

Bien cher fils

Je répond immédiatement à ta carte lettre que nous avons reçue avec plaisir en apprenant que ta santé elle est toujours bonne

Quand ta nous autres nous avons passée ... que nous étions un peu tous atteints... Maintenant nous allons tous assez bien. Comme tu vois que je te fait la lettre

Seulement moi comme tu vois je suis celle que je traîne le plus

Tu me dit que tu commences à languir d'avoir de mes nouvelles. Dimanches passée je t'ai envoyé une lettre que je pense tu auras reçue. Quelle se sont croiser avec ta carte

Seulement qu'il est venu ton parrain Baptistin, que je lui est donné la lettre pour la mettre à la boîte, si toute fois

Il avait pas mis tu auras pas reçue de nos nouvelles

Tu nous dit que vous êtes pas trop bien pour la nourriture. Si vous ne trouvez pas de quoi à manger à Privas, tu à qu'à nous le dire je t'envoierai un colis de ce que tu désirera à manger, que vous mangerez de moitié comme deux frères avec Mr Gros

Ensuite quand tu à besoin d'argent il faut nous le dire, nous croyons que tu ne j'as de nous demander d'argent comme nous t'avons toujours dit que pour manger et pour boire de ne pas ...

Nous sommes au fêtes de Pâques, malheureusement il faut encore les passer séparés de nous

Nous te souhaitons de bonnes fêtes à toi ainsi qu'à Mr Gros quoique nous pourrions tous les passer meilleures il faut le prendre tout en patience pas ce que nous pouvons le changer.

Ici le temps il fait comme là bas, il pleut presque tous les jours un peu, qu'on ne peut rien faire à

la terre.

Tu recevra la lettre avec un mandat de 20 frs que vous irrez boire un coup oû deux à notre santé avec Mr Gros

Quand aux nouvelles du pays ils sont toujours les mêmes, nous avons rien de nouveau pour le moment il y a Antoinin dit le Calabret qu'on l'a encore rapeler pour le service militaire

Je te quitte mon cher Emile en t'envoyant nos meilleures amitiés de toutes la maison et en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta petite sœur,

Tes parents qu'il t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix

I.VI Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915

Valségure, le 29 Avril 1915

Bien cher fils

Je répond immédiatement a ta lettre que nous avons recue avec peine d'apprendre ton d'épart si prompt.

Dimanche passé nous avons recue une lettre de Gros qu'il nous disait bien des chose et il nous parler très bien.

Je puit te dire que maintenant nous somme tous en bonne santé, moi je suis pas encore au travail comme au paravent mais l'appéti elle marche bien et ça ces l'essentiel

Tu nous dit sit le mûlet et guéri de son opération, je puit te dire qu'il s'en est pas apercu s'il a éé couper il est guéri complaitement, c est jour ci ton père ira le faire ferré, après il veut le mettre au travail.

Je pense qu'il viendra un jour ton Parrain Baptistin pour un peu lui aider à l'atteler la petite jûment elle se fait très jolie les tient elle été noire mais elle deviendra grise comme la mère

Dimanche passé je tavait fait une lettre que ton père avait porté pour la mettre à la boîte, seulement qua larriver du courrier ont lui à donner celle qui nous a envoyez Gros. Ton Père la faite lire, quand il l assus que tu avais parti de Privas il a encore retirer la lettre de la poste

Je puit t annoncer la mort de tante Nini du Logie décédé le 20 Avril si tu avait besoin de chemise où de qelques pâres de bas enfain de ce que tu à besoin tu me le dira dans ta prochaine lettre je te l'enverrez tous de suite. Tu recevra la lettre avec un mandat de 25 frs/

Je ne vois guère autre chose à te dire pour le moment que de te dire de faire toujours bon courage en attendant que ce triste temps finira au plutot

Je fini ma lettre en t'embrassant de bon coeur ainsi que ta petite sœur

Tes parents qui t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix

Tu me demander dans ta lettre qui avait acheter la jûment d'Alexandre il sons venut trois à la bande ces trois individu que nous les connaisont pas c'est la bande noire, Andreline elle n'a

plus ni bêtes ny agent

si tu part sur le front fait ton possible pour nous donner de tes nouvelles autant qu'il est possible, en attendant de ce revoir au plutôt

Ta mère qui pense toujours à toi

I.VII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916

Valségure, le 4 Octobre 1916, départ le 7

Bien cher fils

Je répons à deux de tes lettres une datée du 27 que tu nous a envoyez plusieurs de nos lettres et à celle du 29.

C'est avec beaucoup de plaisir que nous apprenons que ta santé elle est toujours bonne. Il en n'est de même pour nous autres toute la maison.

Dans ma dernière lettre je t'avais envoyé que la pauvre Marguerite était en danger de mort aujourd'hui malheureusement je t'envoie sa mort. Décédé le 3 Octobre à l'âge de 17 ans l'aisant ses pauvres parents dans une grande douleur.

Ensuite tu nous dit que tu croyait d'un peu venir en permission est que malheureusement les permissions sont été supprimer. Enfin il faut espérer que dans peu de temps les permission ont les accordera encore est que [??] à votre tour

je puis te dire que ton Père a déjà bien avancé pour semer comme il avait bien l'abourrer il à tous semer avec le greffon Valségure c'est tout fini, est au Rhui Le meilleur de la terre c'est tous semer, en ce moment il est au Bosquet. Cette année ton père dit qui à une couples de bêtes qui le fond pas souffrir surtout pour l'abourrer maintenant le mulet il semble plus le même il est très doux pour travailler

ici nous avons un temps superbe il à bien plu pour semer est maintenant il fait très beau temps, le blé il ne s'arrette pas dans la terre en le faisant il est sorti

Tu me demande dans ta correspondance de t'envoyez quelques païres de bas.

Un jour après cette lettre je te ferait l'envoi d'un colis je tant metrer une païres de bas de coton, dans quelques jour après je te ferez encore un colis je tant metrez encore une païres, comme cela je t'envoie encore quelque chose pour manger. Comme tu s'est que l'année

passée je t'avait préparrer des bas en l'aine je l'aisez-encore, si tu peu les suporter tu me le dirra dans ta prochaine lettre

si tu veux que je te les envoie

ensuite je t'ai envoyez deux colis que je ne s'ait pas si tu les a reçu, l'avant dernier le contenu été une boîte souder avec un pigeon et un morceau de jambon, dans le dernier sera une boîte de miel et un peu de jambon.

Tu nous demande si Léon nous l'avons loué comme berger, nous l'avons loué pour berger pour toute l'année s'il fait le travail. Nous nous sommes facher avec sa mère par ce que il ne voulez

pas qu'il vienne mais il est venus malgré elle.

Seulement nous ne sommes pas facher avec ton Parrain

En ce moment je puis te dire qu'il est arriver Joseph Vergehin en permission avec ton beau frère Michel de la bastide-neuve, Joseph t'envoie bien des compliments ensuite tu nous dit que vous avait passée une journée ensemble avec Domenge cela nous fait beaucoup plaisir ainsi qu'a Joséphine.

Recoie pour toi ainssi que ton camarade Fenouil est Domenge nos bonnes et [???] amitiés

Tes parents qui t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix

I.VIII Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914

Le 1^{er} Février 1916

Cher Cousin

J'ai reçu ta lettre avec plaisir apprenant que tu est en bonne santée et que tu est toujours au repos moi je dirrai que nous partons demain matin mais nous savons pas où nous allons. Pour aller en permission.

Je pense y aller au moi d'Avril

Je te dirrai que notre groupe nous sommes l'artillerie de la 48ème division.

Nous avons le canon de 75 en position nou sommes juste derriere l'infanterie tres souvent où nous sommes les balles des fusils y arrivent encore

pour le moment je te dis pas d'avantage

Reçois les amitiés de ton cousin

Léon Chaix

I.IX Chaix/Lions, D1.1/L19

[Recto manquant]

tous ceux [???] qui combattons depuis longtemps, nous sommes en un mot, ici pour attendre ce que le destin voudra faire de nous. La température est toujours mauvaise, mais il a cessé de neigé par suite de cette accalmie, nous avons depuis tous soir le travail quotidien et aujourd'hui Samedi nous avons eu 1/2 journée de repos. C'est pourquoi je me hâte de répondre a votre charmante lettre.

Ma santé n'est pas toujours du mieux possible. Je n'ai pas à me plaindre à ce sujet. Permettez moi de vous dire que je fais mon possible pour qu'elle ne soit pas altérée. Quant à ma permission, mon tour

n'est pas encore arrivé, j'espère cependant si nous restions encore longtemps à l'arrière [???] voir là fin Mars ou [???]

[fin effacée]

I.X Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915

[Cf. Ch. 1 L. 4]

I.XI Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916

[Cf. Ch. 1 L. 7]

I.XII Maurin, 92-93, 08/07/1941

Vaucluse, le 8 Juillet 1941

Bien chères tantes Gabrielle et Jeanne et cher Tonton François et chère Tante Maria

Vous m'excuserez si je ne vos écrit pas souvent mais je n'ai pas beaucoup de temps. Jusqu'à présent le travail de la classe m'occupent sans arrêt et il y a à peine 15 jours que j'ai quitté définitivement l'école.

J'ai réussi au Brevet Communal et j'ai obtenu, à cause de mon grand nombre de points en plus, les félicitations du jury. Je suis très heureuse je pensais me reposer pendant quelques jours, mais voilà que la Mairie de Vaucluse demandait une employée pour le bureau. Je me suis présentée et j'ai commencé à travailler il y a une semaine.

Ce travail me plait beaucoup. Je m'occupe exclusivement du ravitaillement du pays ; je tape à la machine des circulaires se rapportant aux cartes d'alimentation etc.

Ce matin nous avons reçu une carte de Roger qui nous a bien fait plaisir car il y avait presque 15 jours que ns n'avions plus rien reçu. Il va bien, il reçoit nos lettres et nos colis.

Plusieurs prisonniers de Vaucluse commencent à parler dans leur lettre de leur retour prochain. Si Roger devait venir bientôt, ce serait une joie tellement grande que je n'ose même pas y penser. Il faut pourtant que ce jour arrive ! ...

Ici le ravitaillement se fait de plus en plus difficilement. Et à Comps mangez-vous toujours à votre faim ? A Vaucluse, nous allons tous bien. Nous languissons beaucoup de recevoir de vos nouvelles surtout de Tante Gabrielle qui, espérons, sera complètement remise.

Je languis bien de vous voir tous. En attendant le plaisir de recevoir de vos bonnes nouvelles au plus tot, recevez Tantes et oncle, de votre nièce qui vous aime et qui pense à vous ses plus affectueuses caresses.

H . Maurin

Affectueux baisers à tous

Lili

I.XIII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915

[Cf. Ch. 1 L. 4]

I.XIV Chaix/Lions, D1/L36-37, 14/06/1934 ; D1/L38-39, 25/06/1934

[Cf. Ch. 1 L. 2]

I.XV Chaix/Lions, D1.2/L35-37, 06/03/1916

Le 6 Mars 1916

Cher parent

Cest quelques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours an bonne santé. Je désire de même pour vou. Toute la maison.

Je vou direr que nou sommes toujours au repos, met j espère que nous y resteron plus longtemps, nou sommes toujours ddan des pays qui nou trouvon rien a manger anssuite vou me direr un peu si vou aver tou les agneaux et sil son 1 peu beau anssuite du chevreuil

sit vous an avait quelques un et sil sont un peu beau

anssuite vou me direr un peu le temp qui fait la bas sit vou aver pus faire qulques légume mais je pui vou dire que ici le temp é toujours la même chose toujours a la pluie et neige brouillard.

Anssuite je vou direr que je compte daller aller au bou de 3 mois an permission met maintenant il sont suprimé pour quelques jours.

Je pense quon les remettra bientôt met sat retarde toujours sur pese [???

Plus grand-chose

a vou dire pour le moment

vou me demander sit je net pas besoin de linge et dargent je net pas besoin de linge ni dargent sur une lettre vou me parlier sit javai reçu le colis du papier a lettre oui je lai reçu

anssuite d 1 boit d anchois il sont bon a l huile

je vou quite an vou an brassant du fon du coeur

votre fils

Emile

vous aver le bonjours de David et de Fenouil

I.XVI Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/1916

Valségure le 15 Mars 1916 Départ le 16

Bien cher fils

Je répond à tes deux lettre que nous avons reçu une datée du 4 et l'autre du 8 Mars

Nous apprenons toujour avec beaucoup de plaisir de nous dire que ta santé elle est toujours bonne. Quand t'a nous autres il en n'est de même nous sommes toute la maison en bonne santé

Je puit te dire que jusqu'a présent les lettres restent beaucoup en route

Ces deux lettre que nous avons reçu ont restez 10 jours en chemin.

Tu nous demande s'y nous avons tous les agneaux. Maintenant nous les avons tous jusqu'à présent ce sont bien conservez ils sont bien passable enssuite nous avons quelques chevreaux mais pas encore tous.

Seulement que depuis que nous sommes au mois de Mars il fait toujour mauvais temps de froid de pluie est de neige, seulement la neige ne reste pas.

Nous avons encore rien fait à la terre quant nous aurions pu un peu labourée nous étions tous seul, nous avions pas le petit ons ramasser les olives, maintenant il pleu tous les jours Le mûlet il est toujours à Rebouillon accause que nous pouvons pas travailler la terre. L'autre jour j'ai encore un peu descendu à Rebuillon ton cousin Rémi ??? son tous en bonne santé, ta cousine Léonie vas parfaitement bien de son acouchement ont te fait bien des compliments tous les deux. Léonie dans quelques jours elle t'écrira un peu,

Je puit te dire quand même temps que j'ai fit partir cette lettre j'ai expédier un colis tout à la fois. Le contenu du colis sera une boîte anchois méler avec l'huile tu fera attention en ouvrant la boîte de ne pas renverser l'huile, tu trouvera quelques saucisette une petite tablette chocolats et un petit flacon vinègre pour manger les anchois une tête d'aïs.

Je comprend que c'est pas trop facile pour ouvrir la boîte avec l'huile Comme tu s'est ons fait comme l'on peu, la bouteille son tellement fragile qu on ne peu pas les envoyez dans un carton, il faut toujours une boite en bois.

Bien des compliments de nôtre part à ton camarade Fenouil ainsi qu'à David tu lui dira que ces jour ci j'ai vue sa femme est ses deux enfants ils tous en bonne santé que son petit Louis il marche tous seul il est bien gentil est très contant de marcher tout seul.

Je fini ma lettre en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta sœur Recoie pour toi ainsi que tes camarrades nos bonne amitiés de toute la maison

*Tes parents qui t'aime tous est pensse toujours à toi
Félicie Chaix*

I.XVII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916

[Cf. Ch. 1 L. 7]

I.XVIII Chaix/Lions, D3/L133-134, 23/02/1922

Carte-Postale : Mayence

Praguillen, le 23/3/22

Cher frère

Deux môts en vitesse pour t'anoncer que je vais demain au soir coucher à Graillons pour samedi être à la foire d'Aups alors je viendrais le soir a la foire, à St Pierre, et Dimanche vert midi je serais au moulin Vieux pour aller passer l'après midi à Ampus . Tache moyen de pas tan allez je pense que tu n'iras pas à la chasse puis à Aups

Je pourrais voir Mme Rouvier ou quelquun du ..

Lions Louis

I.XIX Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/1924

Les Selves Le 11 janvier 1924

Bien chère amie,

Je profite de la soirée, et je veux sans plus de retard venir encore un peu vous écrire et vous demander si votre santé est bonne, je pense et je souhaite que Oui.

Quant à moi, ça va très bien pour le moment. Et je vais vous dire que je suis descendue, avec mon amie de St Bayon, aux olives à Draguignan chez les parents de Baguarry de St Bayon. A une campagne pas bien loin de Draguignan, la Selves. Depuis 10 jours que nous sommes ici nous avons beau temps sauf ce matin qu'il a fait qu'elques gouttes seulement.

Je n'ai pas encore reçu de nouvelles de chez moi mais sans doute demain le facteur doit venir, car je languis des nouvelles. J'ai çu par une personne que mon frère Auguste est monté dimanche dernier à Breguillon pour tuer notre cochon. Ce que j'ai regretter de ne pas pouvoir y être ce jour là ?

Enfin je pense avoir de vos nouvelles sous peu qui me parlerons de tous cela. Et aussi longuement pour me garder de languir

Le dimanche nous allons quelques fois à Draguignan pour un peu se distraire, faire aussi quelques commissions nécessaires. Je pense que a la foire du 3 Février, je serais encore ici.

Et alors j'aimerais que vous y veniez car moi j'y serai, et nous parlerions longuement ensemble.

Les amies que font elles. Et votre cousine Félicie embrassez la bien fort pour moi, et dites lui que je la remercie beaucoup de la carte de bonne fêtes.

Je vous quitte chère amie, car je n'ai rien de nouveau à vous raconter d'ici qui puisse vous intéresser.

Au revoir, bonne nuit, bon rêve

Et recevez les plus tendre caresses de votre amie,

Marie Lions

I.XX Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924

Mademoiselle Marie Chaix

Près du Moulin ou a la campagne cartier de la barrière

Ampus (var)

St Ferréol le 10 Octobre 1923

Ma très chère Marie

Je vous direz que j'ai recue aujourd'hui vos deux gentilles cartes et vous pouvez bien croire que je suis été comptent. Quand le facteur ma demander.

Oh qu'elle joie pour moi de vous lire un peu, surtout deux cartes si joli. Je vous remerci de tout mon coeur de m'avoir lever un tel cafard étant si éloigner de vous chère amie. La première j'aurai du la recevoir Dimanche mai sans doute le facteur la porter que lundi au moulin vieux ou ils ont changer l'adresse et me l'on faite parvenir ce qui fait que je les aits eu toute les deux a la fois et vous pouvez bien croire aussi chère marie que je suis heureux de ne plus avoir le

souci que j'avais, vous devez savoir lequel, je suis bien été comptent de votre père Dimanche soir, et je lai trouver pas mal comptent lui aussi, enfin il faut désirer que tout ces mauvais temp que nous avons passer ne retournes plus, et penser a ce beau jours, qui un peu plus tôt ou un peu plus tard, nous unirra. Et nous rendras si heureux tous les deux.

Maintenant, ce qui ma un peu peiner ou vous me dittes que Dimanche peut-être vous n'yrrer pas a St Denis

Enfin faite votre possible car c'est la dernnière faite pour cette année

Quand a moi je compte monté samedi, et Dimanche matin je serrai a Ampus, ou jirrai vous voir, et si vous vous décider d'aller a St Denis faites-le savoir a Gaston qui me le dirras, ou au lieu d'aller ampus le matin, j'irrai après diner a tourtour, ou nous passerions une agréable après diner. Et j'ai bien oublier Dimanche de vous demander si votre père ne vas pas a la foire d'aups lundi 15 courant. Si toute fois il y va tachez moyen vous aussi d'aller avec lui, moi je compte y aller, enfin nous parllérons mieux de cella Dimanche prochain.

Je ne vois plus grand-chose a raconter pour cette fois que de vous dire bonne nuit et bon rêve

Je vous quitte pour ce soir et recevez d'un tendre coeur qui vous aime profondément les meilleurs souvenirs et amitiers éternel

Votre Ch qui vous embrasse bien fort

LA

I.XXI Maurin, 54

A Marseille le 06 septembre

Pour ne pas te faire courir je me trouverer sur le cour belzunce a 6 heures 6h15 du soir là on peut se trouvé soit sur la terrasse d'un café soit en promenant et nous aurons le plaisir de boire l'appertif ensemble en même temps jaurais loccation et le plaisir de faire la connaissance de Madame Maurin. En attendant de causer de vive voie ravi cher Maurin Mes sincères amitiès ton ami

Laugier Francois

I.XXII Maurin, 7-8-9-10

Vaucluse Samedi

Bien chers Tous

Je suis arrivé à Vaucluse Jeudi soir au lieu de Mercredi. A la Valette ils ont insister pour que je reste un jour de plus, j'ai accepté vu que ça faisait plaisir à tous. Mercredi après midi Henri et moisommes allés à Toulon voir René et j'ai été heureuse de faire la connaissance de sa femme et de la petite ; Sa femme m'a beaucoup plu. Je la trouve jolie et gentille. La petite est bien mignonne, elle se porte à merveille, elle trotte comme un petit lapin et très éveillée pour son âge (14 mois).

A Draguignan, j'ai fait les deux commissions que vous m'aviez données. Pour le manteau la dame m'a dit qu'il ne serait pas prêt avant un mois, j'ai donné le reçu à Josette afin qu'elle vous l'envoie avec le laisser-passer des pommes de terre que personne m'a réclamé. Au sujet du chapeau, la personne qui était là m'a dit qu'elle vous téléphonerait pour vous dire que pour faire l'entrée beaucoup plus grande, il fallait qu'elle emprunte sur le bord et qu'alors le chapeau deviendrait trop petit. J'espère bien qu'elle l'aura fait. J'aurais pu faire aussi la commission à cousine Audray que j'ai pu aller voir. Un monsieur et une dame qui attendait aussi le car pour Toulon ont eu l'amabilité de me garder mes colis et ma place, elle a été très heureuse de me voir et moi de même, elle aurait voulu elle aussi me garder au moins un jour, elle m'a invité à y aller passer quelques jours avec Huguette dès qu'il nous serait possible. C'est une très gentille personne, bien affectueuse. Mon voyage de Draguignan à Toulon a été très agréable. J'étais bien placée au milieu et à la portière, ce qui fait que je ne l'ai pas craint. Je suis partie de Toulon à 13h12 et arrivée à Avignon à 17h10 ; le car de Vaucluse ne partant qu'à 19h j'ai eu le temps d'aller faire une course en ville après avoir marqué ma place dans le car. J'ai trouvé tout le monde en bonne santé. Huguette m'attendait au car, quelle joie lorsqu'elle m'a vue elle commençait à languir étant toutes deux si peu habituées à nous séparer. Malgré ça elle m'a dit que j'avais bien fait de rester un peu plus, ma sœur avait dans l'idée que je n'arriverais qu'aujourd'hui.

En arrivant j'ai eu la joie de lire une lettre de Roger reçue l'avant-veille et qui était datée du 14 Aout. Il va toujours bien et paraît assez content, il a reçu mes deux derniers colis. Il me demande de lui envoyer surtout un peu de savon. Mimi a été très gentille elle m'a donné deux savonnettes pour lui, un beau morceau de savon et le bidon d'alcool. Tout ça m'a fait grand plaisir car à l'heure actuelle c'est très précieux.

Laissez moi encore vous remercier mille fois vous aussi pour toutes vos gentillesses et attentions pour moi et aussi pour tout ce que vous m'avez donné. Vous ne pouvez croire aussi combien j'ai été heureuse de vous embrasser tous après un si grand malheur. Pauvre chère Gabrielle. Moi qui ne l'ai pas vu morte, il ne me semble pas possible qu'elle nous ai quitté pour toujours. Je l'aimais tant, je ne l'oublierais pas dans mes prières.

Depuis deux jours il fait un vent terrible et froid.

Octave est-il allé à la pêche ? Il a été heureux de nous faire manger une truite et des écrevisses. Et Eugène a-t-il fait encore bonne chasse ?

Pour aujourd'hui je vous ai écrit assez longuement et en attendant le plaisir de recevoir vos bonnes nouvelles recevez tous en bloc les plus affectueuses caresses de votre sœur et tout affectionnée

Lili

Grosses caresses à tous de votre nièce et cousine qui vous aime et qui pense à vous

I.XXIII Maurin, 23-24

Samedi

Chère Maria cher François

Ces jours-ci avons reçu votre lettre qui nous a fait plaisir puisque vos santé sont à peu près espérons que vos rhumes passerons bientôt. Soignez vous car nous serions doublement malheureux si vous étiez malades. La mort de votre Oncle nous a peiné Nous vous offrons tous force votre Mère Marie nos sincères condoléances. Elles seront touchés de cette séparation ; il faut tous nous soumettre à la volonté de Dieu.

Mes chers nous ne doutons pas que vous ayez pensé à nous lors de ces bombardements nous avons passés des heures pénibles remercient la bonne Mère d'être sain et sauf. Car Octave et Eugène étaient en danger. Nous vivons dans une attente toujours pénible. Hésitons de monter nous passerions encore les fêtes de Pâques ensemble. Si nous ne sommes pas obligés de monter avant car quand nous y serons, nous aurons du soucis des hommes.

Cher François, si tu voyais Toulon c'est une désolation. C'est lamentable. Pauvres gens sans abris. Souhaitons tous la fin de ce carnage.

Nous vous écrirons, ou Télégraphiront, la veille. Car nous sommes pas encore fixés.

Notre petite est toujours superbe. Elle marche seule nous s'avons que vous serez content de la revoir. Elle nous égaie un peu en ces tristes temps que nous traversons. Elle ira vous voir volontiers et vous envoie à tous des bises. Reste Gaby Octave Eugène vous remercient de votre amitié pour nous tous et me chargent des les caresser..

Mes chers Marie-Thérèse nous a écrits nous avons fait dire la Messe par la ???

Nous étions tous réunies, notre pauvre Gabrielle si nous l'avions encore. Serait elle à la ??? de notre Marie-Thérèse. Du haut du Ciel elle doit penser à nous tous, sur cette triste terre ou nous gémissons tous.

Soignez vous Mes chers nous pensons vous embrasser bientôt et désirons vous retrouver tous les trois en bonne santé

Votre sœur affectueuse

Jeanne Raybaud

Octave étant allée à Draguignan Mme Lanot lui a promis une boîte de Galette pr la petite.

Cher François, elle te l'adressera. Tu nous la gardera, et Gaby te donnera les tickets. Si toutefois il te les faut de suite, dis nous combien il t'en faut et nous te les enverrons. En te remerciant,

pr tous les trois les caresses de nous tous

Jeanne R

I.XXIV Maurin, 25

Bien chers

Comme convenu nous vous faisons parvenir le chapeau de votre mère.

Veillez également trouver une lettre pour M. Peuchet ??? et la lui remettre s vs plait.

Je l'avais mise déjà a la boite et suis allé la retirer pour être plus certain que de cette façon il l'aura plus tot

Bonnes caresses,

Maurin

I.XXV Chaix/Lions, D1.1/L48, 01/02/1944

Trigance, 1.2.44

Bien chers amis

Je suis en bonne santé et je désire que ma présente vous trouve ainsi, je viens S.V.P. vous demander un service je ne puis me rendre à Comps et je vous prie d'avoir la bontée de me faire acquitter ses 3 mandats et 5 coupons, vous me rendriez grand service : vous garderez l'argent jusqu'a quand vous viendrez à Trigance sans se déranger.

Merci davance.

Prière à Mr Le Percepteur d'avoir la bontée d'acquitter mes mandats et coupons au porteur moi ne pourront me rendre à Comps.

Sincères salutations et remerciements

L. Lions

I.XXVI Maurin, 37-38

Bien cher François bien chère Maria

Votre Marcel a eut la gentillesse de m'envoyer dire qu'il allait vous voir aussi j'en profite pr vs donner de nos nlls, et vs remercier de vos dernières lignes. Ns les avons lues volontiers puisque vous avez la santé et que vous êtes contents. Nous aussi grace à Dieu ns allons bien, il y a des personnes grippées ns sommes qu'enrhumées. Il fait très froid le matin et le soir, très vif. Le tas de bois diminue. Ns apprenons volontiers que votre frère va rester quelques jours avec vs. Jouissez bien tous les trois.

Etes vs allé à Grasse depuis votre dernière lettre ? Lili est elle encore à Nice. Ns lui envoyons nos amitiés si oui. Ne comptez pas sur le miel. Il ne m'en ont pas apporté. Je vous envoie une paire de souliers dépareillée un jour de foire ns avons fait cela il y a deux ans ces jours ci je pensais. Tu les enverras à François lui qui a des rapports avec des ouvriers cordonniers il pourrait leur en faire faire un de chaque (peut être) A la ville on a tout sortes de peau surtout étant à un magasin qui en vend.

Enfin cher François si tu ne peux, ne te fais pas de mauvais sang ils ne valent pas 10 frs la paire.

Tantes de Castellane ont été très enrhumées, hier un voyageur m'a dit qu'elles allaient mieux. Par Marcel ns aurons de vs bonnes nlls.

Mlle Marie tricote à coté du poêle en attendant le souper, elle vous envoie ses amitiés, ns causons souvent de vous. Jeanne vont toutes bien et elles vous embrassent.

Nouvelle du jour On parle dans le pays que de cela. Des Mrs de la partie ont trouvé une carrière de marbre en dessous de la route du pavillon, propriété de la commune. Il y a 8 jours qu'ils sont ici.

Aujourd'hui les ouvriers ont commencé à travailler. Espérons et désirons qu'ils ne soient pas déçus après les fouilles qui commencent. Le maire a réuni son conseil, ces Mrs leur ont offert 2000 frs par an et 70 frs le mètre cube de marbre, ils croient disent-ils qu'il faudra de nombreuses années pour l'extraire. Souhaitons que ce soit vrai. Ils vs renseigneront mieux. Je vous quitte ns allons souper,

Marcel vs portera nos caresses nos amitiés

A bientôt le plaisir de vs lire

Les enfants ont fait des folies des réclames que tu ns avais envoyé, surtout des lunettes. Lorsque tu en auras encore tu ns feras plaisir. Je vs embrasse bien fort tous deux, votre sœur affective Glle

Merci des oranges chère Maria

I.XXVII Maurin, 92-93, 08/07/1941

Vaucluse, le 8 Juillet 1941

Bien chères tantes Gabrielle et Jeanne et cher Tonton François et chère Tante Maria

Vous m'excuserez si je ne vos écrit pas souvent mais je n'ai pas beaucoup de temps. Jusqu'à présent le travail de la classe m'occupent sans arrêt et il y a à peine 15 jours que j'ai quitté définitivement l'école.

J'ai réussi au Brevet Communal et j'ai obtenu, à cause de mon grand nombre de points en plus, les félicitations du jury. Je suis très heureuse je pensais me reposer pendant quelques jours, mais voilà que la Mairie de Vaucluse demandait une employée pour le bureau. Je me suis présentée et j'ai commencé à travailler il y a une semaine.

Ce travail me plait beaucoup. Je m'occupe exclusivement du ravitaillement du pays ; je tape à la machine des circulaires se rapportant aux cartes d'alimentation etc.

Ce matin nous avons reçu une carte de Roger qui nous a bien fait plaisir car il y avait presque 15 jours que ns n'avions plus rien reçu. Il va bien, il reçoit nos lettres et nos colis.

Plusieurs prisonniers de Vaucluse commencent à parler dans leur lettre de leur retour prochain. Si Roger devait venir bientôt, ce serait une joie tellement grande que je n'ose même pas y penser. Il faut pourtant que ce jour arrive !

Ici le ravitaillement se fait de plus en plus difficilement. Et à Comps mangez-vous toujours à

votre faim ? A Vaucluse, nous allons tous bien. Nous languissons beaucoup de recevoir de vos nouvelles surtout de Tante Gabrielle qui, espérons, sera complètement remise.

Je languis bien de vous voir tous. En attendant le plaisir de recevoir de vos bonnes nouvelles au plus tot, recevez Tantes et oncle, de votre nièce qui vous aime et qui pense à vous ses plus affectueuses caresses.

H. Maurin

Affectueux baisers à tous

Lili

I.XXVIII Maurin, 7-8-9-10

[Cf. Ch. 1 L. 22]

I.XXIX Maurin, 34-35

Toulon, le ... 19...

Mes chers, la lettre est [signe pour avant ?] tous pour Marie [signe pour et ?] Charles. Je ne puis aujourd'hui écrire à tous nous sommes un peu grippé mais pas grave. Jusqu'à présent que le bon Dieu au moins nous conservent la santé à tous. Je souhaite que ma lettre vous trouvent en santé. Et vous remercient de tout coeur de vos dernières lettres mes chers.

Je vais écrire à Marie-Thérèse Annette fait notre joie elle est superbe malgré quelle a été fasciné et a percer encore 2 dents elle en a 12, et commence à marcher seule peut-être on se reverra plutôt que ce que nous pensent. Nous sommes en soucis car laisser les hommes en danger c'est pénible pour tous. Merci chère Marie Jeanne de la lettre envoyée. Vous autres vous avez le calme mais ici que de lamentations. De peines.

Je vous laisse vous voilà tous rassurés sur nous.

Recevez pour tous cher François chère Maria Marie J. Charles votre mère nos caresses de nous tous.

Vos affectueuses Jeanne Rose Gaby

Nos amitiés chez Angèle. Les amies qui demandent de nos nouvelles.

I.XXX Chaix/Lions, D3/L67-70, 20/04/1924

Mademoiselle Marie Chaix Campagne Valsigure Par Ampus (Var)

Rebouillon le 20 avril 1922

Cher amie Marie

Je suis en réponse de ta lettre Reçu avec plaisir de te savoir en bonne santé : tu me dis que tu a ton père un peu fatigué

J'espère que se sera rien tu dis que tu devait aller au cercle tu a pu y aller tu ira voir l'autre de cercle dans un mois dis-moi il y a un cercle rençi qui est encore plus joli que pinder moi je suis été le voir mes sœurs rien de beau a par cecon diser enfin cher Marie tu me demande de Nouvelle de

Josephine elle est toujours à l'entrée d'en qu'elque temp il von a learc : Mon frère va faire le maçon Je voudre bien empeu le voir comme il travaillera il a jamais cellement touche un brique enfin Je lui souhaite un très grande fortune est un tendre menage

Chere Marie tu Me di que can tu viendra a Rebouillon tu viendra me voir sa me fait plesir vien me voir tu ses que Je suis toujours a la Maison : tu me di de rien dire a ta Maraine ne spa peur moi Je lui parle Jamai de toi car elle pourè comprendre quelque chose : est ni a pesone soi tranquille si tu veu lui parlez en cachette tu peu est si tu veu lui écrire moi J'y donnerè les lettre san que personne les voiyé san que mes autre frère les voiyé soi tranquille que ta maraine ne le saura pa par moi

Je veu te dire que Dimanche J'ai vu Fifine Carbonnel enfin ma belle si tu prefere : elle ma pa parlé celement Je lai vu dans l'église : alor Je ne pa pu lui parler enfin cher Marie escusemoi de mon mal escri je une plume qui ne veu pa Marcher

recoi mes Meilleur beser est caresse de ton amie qui toublera Jamais est qui pance souvan a toi Ninene Masso

I.XXXI Chaix / Lions D4/L1-2-3, 23/08/1924

23-8-24 [t]

Lions Auguste

Campagne Moulin Vieux

Ampus

(Var)

Rebouillon, 21 Aout 1923

Très cher Auguste

De nouveaux à vous redoné de nos nouvelles, quelle sont bonne. Je pense bien que vous aurez pas à vous paindre que je vous écris pas, mais quand ta à moi je n'est encor rien reçu est nous somme à Jeudi. Il me semble qu'il y a un mois, je me demande Comment je vais encor passé ses 4 jours, quand à ma Marraine je nest encor rien reçu

Mais daprès ce qui ma dit René elle doit arrivé Lundi, est moi si je peut je monteré le jour, même

Je vous fais la lettre jeudi, et je pense que vous devez la recevoir Samedi. Ne mecrivez plus après Samedi, parce que si je monte Lundi les lettres resterait à Rebouillon

Je pense que Lundi soir vous viendrez un peu faire la veillé, si sest pas lundi sa sera Mardi, vous me ferez plaisir ou jai beaucoup de chose a vous racontez

Croyez cher Auguste, je nest pas un moment à moi, je vous ait commencé la lettre dessuite après diner, est je nait pas eut le temps de la finir, enfin je la termine maintenant que jai fait le souper.

Escusez mon ecriture, parce que ici a chaque instant ont nest deranger.

Enfin penson plutot au jour qui nous Unira, et nous rendra plus content

(Je l'espère toujours)

Ici ce nest pas comme Ampus, tous les soirs nous avons la musique, le phono, et quelques fois le bal,

Si vous voyez mon Parrain les belles promesse quil me fais Il veut Dimanche allé promené au bord de mer a St raphael est la semaine prochaine que si javait patience nous irions a puget sur agent

Mais moi je leur ait dit que je le remercie dallé promené

Je vous en dit pas davantage pour cette fois

Recevez Cher Auguste de celle qui vous aime pour la vie

Un million de baiser

Le bonjour à vos parents si vous y allé dimanche

I.XXXII Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/1924

Rebouillon, 19 Aout 1924

Très cher Auguste

Cest Lundi que je profite d'un peu vous donner de mes nouvelles, au moment ou je fait le diner.

Croyez moi, cher Auguste que je suis pas san travail je nest pas un moment à moi, avec tout ses enfants et la cuisine, quand a ma Marraine elle est parti se matin au train de 7h. Et je ne ses pas quand elle retournera elle ma dit quelle me l'éciré. Je nest pas seulement un moment pour faire la lettre il ne faut dérangé peut être dix fois.

Vous pouvez pas vous faire une idé combien je me langui ici, quand ton na pas labitude, et me voir si eloigne de ceux quont aime et pas savoir quand je repartirai.

Faite moi la reponse aussitôt que vous pourrez et racontez moi bien de chose.

Au moment ou je vous ecrit il est venu Remi, est me demande a qui jecri et je lui dit que ses pas de ses affaires et non plus je lui fait pas voir la lettre. Ne vous faite pas du mauvais sang.

Quand meme, que moi je men fait mais a temps passera.

Je vous en dit pas davantage pour cette fois car je nest pas le temp

En attendant de vos bonne nouvelles au plutot ecrivez moi tout les jour si vous pouvez

Recevez de celle qui ne passe plus un instant sans pensé a vous ses plus affectueuses carresse

et bon [???

Je vous quitte le coeur un peu gros est les larmes au yeux au revoir

Marie

On ma demandé beaucoup de chose est je vous lexpliquerai une autre fois ou jaurai mieux le temps

I.XXXIII Chaix/Lions, D1.1/L19

[premier feuillet manquant]

tous ceux [???] qui combattons depuis longtemps, nous sommes en un mot, ici pour attendre ce que le destin voudra faire de nous. La température est toujours mauvaise, mais il a cessé de neigé par suite de cette accalmie, nous avons depuis tous soir le travail quotidien et aujourd'hui Samedi nous avons eu 1/2 journée de repos. C'est pourquoi je me hâte de répondre a votre charmante lettre.

Ma santé n'est pas toujours du mieux possible. Je n'ai pas à me plaindre à ce sujet. Permettez moi de vous dire que je fais mon possible pour qu'elle ne soit pas altérée. Quant à ma permission, mon tour n'est pas encore arrivé, j'espère cependant si nous restions encore longtemps à l'arrière [???] voir là fin Mars ou [???]

[fin effacée]

I.XXXIV Maurin, D1/L49-51, 03/09/1924

La Seyne le 3 Septembre

Cher François

Votre belle lettre nous a fait grand plaisir et sommes tous heureux d'apprendre cette bonne nouvelle nous vous adressons tous nos meilleurs vœux de bonheur et esperons avoir bientôt le plaisir de connaître votre chère femme. Vous serez peut-être limité comme temps mais je sais que vous ferez l'impossible pour venir nous voir les petits languisse bien surtout Josette mais elle me dit que lorsqu'elle verrat sa nouvelle Tante elle lui recommandera de ne pas se laisser faire des miches par Tonton François, Joseph a fais part a vos amis de votre bonne nouvelle. Et ils vous envoit tous leurs félicitations. Je ne doute pas combien Jeanne et Gabrielle doivent être contente de vous voir marier car enfin il est préférable de vous savoir dans votre ménage que dans cette vie de Restaurant. Jeanne ma écrit aussi dernièrement et manonce les fiancailles de Rosette. Nous nous rejouissons aussi de cette bonne nouvelles comme Jeanne doit être heureuse. La pauvre elle a eu tant de malheur que Dieu lui donne un peu de bonheur dans ces cheres petites embrassez les toutes pour nous.

Dites lui bien que si je n'ai pas ecrit plutot c'est que je voulais leur envoyer une photo de Josette et comme pour nous decider daller en ville faire nos courses il y a toujours quelques choses qui nous retarde, c'est que chez nous il y en a un de tracas. Et c'est un évènement lorsque il faut partir. Les petits aussi ont fait faire leurs phot et ils leur en enverrons une en meme temps.

Marc le frère a une belle sœur une aussi porter le plaque [???]. et Joseph est en train de faire

un chevalet en [???] Pour le mettre dessus. Il n'y aura pas besoin de la batir il aurais pu le faire avant mais il avez pas les mesures juste. Puisque il a les facilites de le faire a latelier nous avons bien profiter et Gabrielle n'aurat qu'a la mettre en place

J'attends aussi quelques jours de plus et si vous nous faites le plaisir de venir je vous chargerai des photos des enfants pour Gabriel et Herman.

Je vous quitte cher François et vous recommande de faire tout votre possible pour venir nous voir presentez nos bonnes amitiés a votre chère fiancé et recevez de nous tous nos affectueuses caresses

Votre sœur

Vini affectueuses caresses a Gabrielle Jeanne Rose et Gab

I.XXXV Chaix/Lions, D1.1/L42

Bien chers vous tous

Je viens a l'occaton du nouvel an, vous souhaiter une bonne année. Au nom de toute la famille. Prosperité et bonheur dans tous vos désirs. Et que l'année 1928 vous garde une bonne sant a vous tous et que notre petit Felix grandisse bien et soit toujours bien sage. Je me languis tellement de le voir que peut-être pour le jour de l'an je descendré un peu vous voir a Ampus ou au Bousquet enfin ou vous serez. Recevez les meilleures amitiés de nous tous et gardez de votre sœur et Marraine les grosses caresses ainsi qu'a l'oncle Chaix

Je vous quitte dans l'at-tante je pense de vous voir bientôt

Caresses

Lions Marie

Il est mort hier a 2 heures de l'après-midi Mme Perrimond la belle-mère de Louis

I.XXXVI Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914

Le 20 avril 1914

Cher Parent

Cest quelques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours s an bonne santé Je désire de même pour vou toute la maison cest avec plaisir que jai reçu votre lettre et la carte d'apprendre que vou ête tout la maison en bonne santé vou me dite que vou aver reçu la lettre date du 3 et la carte du 5. il me sanble que toute les lettre reste un peu trop en route. Faite une reclamation au ministre de la guerre apres le général goffre toute les lettre doive être rendu après un dailé vou pouver faire une reclamation comme toute les lettre rest de 10 a 12 an route masseur me fait part de sa première communion il me fait plaisir malheureusement je ne peux pas y aller cest tres maleureux pour nou nou passon lest faites de Pâques au tranchée nous seront relever samedi aussoir pour aller au repos un peu arrière pour faire un peu le travail de tranché an suite je vou direr que nou somme a un secteur bien calme je sui a Lumieres mes il y

a quelques jours qui fai rien que pleuveoir nou somme dan la flote a 25 a 30 centimetre il y 8 jours qu'il pleut tou les jours

an suite vous me direr un peu sit le mulet marche bien sil vout donne pas trop de travail qil na pas trop maigri et osi manoncer deux colis que je pansse que je les recevrai se soir jeudi je vou merci bien je vous quite an vou an brassan du fon du coeur

Emile

le bon jour de Fenouil

I.XXXVII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915

[Cf. Ch. 1 L. 4]

I.XXXVIII Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916

Le 22 Avril 1916

Cher Parent

cest quelques lignes sont pour vous donner de mes nouvelle que je sui toujours en bonne santé Désire de même pour vou toute la maison

je ver vou remercier des deux colis que je viens de recevoir il sont arriver en bon éta. Je vou remercie bien.

Nou sommes toujours en tranchée, au sson du cannon je vois la lettre il y un ataque ver notre gauche la taque a reussi mes nou on a été bonbarder pendant 8 eureux

il y pas u de blessé non plus de mort

nou Devon être relever demain soirje pensse que Dimanche je verrai Domange a Dambiale

Jean la [???

ne nous nous quitons pas nou prenon la Garde anssanble et le travail pareil nou voila le vendredi sain 6 2 jour avant Pâques qui faut les passer separer de notre famille sont terrible davoir une pareille vie.

Plus grand-chose a vou dire pour le moment que de embrasser dufon du coeur

votre fils

Emile

I.XXXIX Chaix/lions, D4/L11-13, 22/03/1925

23-3-25 [t]

Mme et Monsieur Lions Auguste a Ampus

Rebouillon, le 22 Mars 1925

Ma bien cheres familles

Deu mots pour vous donner de nos nouvelles nous sommes pour le moments tous en bonne santée et je desirre de tout coeur que ma présente vous trouve tous de même

Nous voiyons sur les journal que la gripe menasse bocoup le cartiez d'Ampus je ses pas sil vous

aura pa un peu atrapez isi jus ca présent nous a vous pas a se plindre. Léon nous a ves dit que vous oriez voulu en corre un peu du brousin je men suis ancupée et jen a trouvé plu si Dieu veux lanné prochaine

Je tacherez de vous en faire la provision. Je croi que nous devons alez quelque un a la prochaine foire d'Aups si vous i alez quelque un de vous on pourra se revoir. Nous a vous des nouvelle de toutes la familles éloignez Albert on la fét a lez a antibes nous dit qui les pa mal content de son travail

isi mintenant nous sommes beaucoup occupez pour les petis agneaux nous a vous un petit poulin je ne set pa de nous vaus a vous racontez en a tendens un peu de vos bonne nouvelle ou si quelque foi vous montes un pe nous voir nos bonnes a mitiez au papa chaix

insi qu a la familles Tassil et gardes pour vous nos bonnes a mitiez et grosse carresse de nous tous

vau chers parents et mere pour la vie Félicie

éscusez mon grifonage

I.XL Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915

[Cf. Ch.1 L.6]

I.XLI Chaix/Lions D1.1/L52, 01/1937

Vérignon le 31 Décembre

Cher parrain et marraine

Recevez mes meilleurs vœux de bonne et heureuse années une grosse amitiés de toute la famille une bise à Felix votre filleul

Emile Michel

Cher parrain et toute la famille

A l'occasion de la nouvelle année, je viens au nom de tous vous présenté mes meilleurs vœux de bonheur santé et de prospèriter pour 1937. Mes parents se joigne à moi pour vous presenté leurs meilleurs vœux. Carese de votre filleul

Félix Lions

I.XLII Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939

Le Muy

Mon chers petit Félix

Nous a vous resu ta gentil photo et tes bons souhait a vec plaisirs en échanges dès notre que lannée 39 sois pour vous tous prospèritais et bonne surtout chers Félix je jouin une petite étrainne a ma carte ta mémé a toi Félicie

M. Cher Auguste et Marie nous avons les sous des blache de 2 san on ne vos voi pas a foire de

*Draguignan ta chair di venir pour le 10 fevrier con puiçe se voir
resevés nous notre bonne année et bon souhait de vos parents F et A*

II Chapitre II :

II.I Maurin, 41-42

JMJ2 + Carme de Marie

Mes bien chers François Mia. Que le nom du seigneur soit béni ! C'est à tous les deux que je pense et que j'écris, mais je vs parle à vous ma petite Mia, puisque c'est vs qui m'avez écrit. Votre bonne lettre m'a fait bien plaisir. Merci de vos bons souhaits, vs savez ceux que je forme pour vous. Je bénis le bon Dieu de votre bonne santé a tous ainsi de votre bonheur, de ttes les bonnes choses que vs me dites de vous mêmes. Vs me faites bien plaisir en me disant un peu ce que vs faites, je vs en remercie. Quoique ns ne ns écrivions pas souvent ns pensons beaucoup les uns aux autres, comme vous dites, c'est certain , et ns avons mutuellement des nouvelles par Marraine. Chaque fois que vs y allez surtout, elle me parle bien de vs, et bien affectueusement tout le monde vs aime dans la famille ma chere petite sœur. Je suis contente de ces petits congés que vs allez passer ainsi en famille vs partagerez entre votre chère Mère qui en a le plus de besoin et notre maison de Comps.

*Mais je suis bien contente aussi que vous ayez passé un peu Noël dans l'intimité, dans le calme. Cela repose d'autant et vous avez un peu mieux joui l'un de l'autre. Vous êtes si bien unis ! Il faut en remercier le bon Dieu. Une bien grande grâce de vs comprendre et c'est à
[verso manquant]*

Jamais d'inquiétudes, je suis aussi heureuse malade qu'en santé. Pour moi c'est tout à fait la même chose. Ce que le bon Dieu veut et ce qu'il me donne, voila ce que je veux, ce qui me rend heureuse, car je sais tjrs, comme je vous le dit, combien je vous aime et ne veut que votre bonheur. Mon bonheur est complet il ne manque rien, rien, rien ! Je n'ai rien de trop non plus. Je veux et j'aime tout ce que j'ai.

Voyez comme je suis heureuse ! Oh ! Comme je dévoue mon bonheur à tout ceux que j'aime. Je prie tous les jours pour vous soyez en bien sur et je vs garde toujours dans mon coeur. Avec la plume je vous quitte mes bien chers en vous renouvelant encore ma meilleure affection en vous envoyant mes meilleures caresses

Votre sœur affectionnée

Soeur Marie Thérèse du Sacré Coeur

Je te prie, cher François, d'offrir mes amitiés et mes souhaits de bonne année à la famille Lelong.

Soignez vous bien tous deux.

Mes amitiés aussi à votre bonne mère quand vous lui écrirez. Je ne la connais pas mais je

l'aime bien. Vous ne me parlez rien de Grasse, j'apprécie que vous y alliez quelque fois, portez leur mes affections.

II.II Maurin, 57-58-59-60

18 Aout

Pax Christi J + M Du Carmel

Mes bien chers Francois Mia, Je vous réponds sur votre joli papier. C'est vs dire que votre bon colis est arrivé. Tout en bon état, excellent et je vs en remercie bien. Comme tjrs je demande au bon Dieu de vous le rendre au centuple. Ce même jour, le 15, j'ai reçu aussi votre bonne lettre qui m'a bien bien fait plaisir. Merci de vos bons souhaits et surtout de vos bonnes prières en ce beau jour de fête de notre Maman du Ciel. Je n'ai pas oublié que c'était aussi la vôtre, ma chère Maria et je vous ai bien confiée à Elle. Je n'oublie aucune de vous fêtes, vs le savez et si je n'écris pas pr vs les souhaiter bien bonnes, je les demande aussi au bon Dieu et je crois que cela vous fait encore plus de bien.

Je suis heureuse que votre santé à tous deux se maintienne, mais je voudrais que vs vs démeniez un peu moins. On dirait que vs n'avez pas le temps de vivre. Je vs le disais je crois ds ma dernières lettre, n'y aurait-il pas moyen de diminuer un peu le travail.. Vs n'avez pas d'enfant à nourrir et en avançant en age il faut bien un peu se ménager.

Pour moi je vais à mon pauvre petit état habituel et je ne fais que ce que je peux. Je vous remercie ma chère Maria de m'avoir donné en même temps des nouvelles de tous les nôtres cela m'a bien fait plaisir à l'occasion donnez leur aussi des miennes en leur envoyant aussi mes affections. Je suis contente que vs ayies eu la visite de nos frères Cela fait du bien de se revoir et cela fait penser à la joie que ns aurons au Ciel quand ns ns retrouverons tout et pr tjrs et sans que jamais plus la moindre ombre de tristesse ne vienne la troubler. En attendant continuons bien chrétiennement bien pieusement notre Pèlerinage.. notre chemin de croix... En pensant souvent à ce beau Ciel qui en est le but.. la récompense.

Je pensais que cet été vous deviez être moins occupés, que vs deviez avoir moins d'estivants, car il ne fait pas chaud du tt à Comps il doit faire plutot frais. Gaby a besoin de faire attention pr ne pas prendre froid. Je suis contente de les sentir un peu là haut avec Annette et je désire que le changement d'air leur fasse du bien à tts deux.

Je comprends que le vide de leurs chères disparues doit se faire sentir encore plus à Comps aussi je leur recommande de regarder plus haut, de les rejoindre auprès du bon Dieu par la prière. C'est là qu'elles les retrouveront le mieux en attendant la joyeuse réunion éternelle. Faites leur part de ma lettre. Je les embrasse bien ttes les deux

Mes affections aussi à Eugène et à Octave à l'occasion. Bonnes amitiés aux parents et aux amis de Comps.

Et maintenant tt en vs restant bien unie et en vs assurant que je parle ts les jours au bon Dieu

*de vs et plusieurs fois par jour, je vs dis à l'année prochaine s'Il lui plait. Passez un bon hiver, soignez-vs... Ménagez-vs... Je vous embrasse tous deux de tt mon coeur comme je vs aime
Votre tte affectionnée.*

S. M. de l'Annonciation

Vous me demandez souvent ce qui me ferait plaisir. Je serais bien contente si ds le colis de Noël vs m'envoyiez un cahier. Genre cahier d'écolier mais un peu plus épais, au moins 100 pages et la couverture cartonnées. Je voudrais que le papier soit un peu meilleur qu'un vulgaire cahier d'écolier, mais je crois que du moment que la couverture est cartonnée et plus épais, le papier aussi sera un peu supérieur. Cela ne presse pas du tt un jour que François ira a Draguignan à moins que vs demandiez à votre commis voyageur de papeterie de vous le joindre à la commande. Ce qui vs donnera le moins de peine.

Merci bien à l'avance et pas avant Noël, n'est-ce pas et encore bien merci pour les douceurs.

II.III Maurin, 96-97

Callian 10/12/45

Bien chers tous deux

Il me tarde de savoir le résultat de votre voyage aussi tout en vous donnant de mes nouvelles, je pense en recevoir bientôt des vôtres et enfin bien meilleures. Comment s'est effectué votre voyage ?

j'arrive à croire moins possible que la dernière fois et aussi plus rassurée sur votre état.

Ici ma chère Maria dimanche dernier la dame de la Poste est tombée en venant à l'épicerie, elle s'est cassée la jambe au même point que vous seulement étant tombée sur une pierre elle s'est fait une blessure assez grave puisqu'avec le sang il sortait un liquide que nous avons dans les os. On a du la transporter à St Raphael et je crois bien qu'il lui faudra des plaques pour consolider l'os vous voyez ma chère que vous n'êtes pas la seule d'avoir subi ce mauvais coup le lendemain une autre dame plus âgée est tombée en descendant de la mairie et a eu le même sort. 2 dans la semaine c'est un peu fort.

Je ne demande pas à François de m'écrire, je le vois d'ici toujours occupé mais vous chère Maria rassurez moi sur votre état. Vous me ferez plaisir en me donnant aussi des nouvelles de votre mère qui je pense doit aller assez bien mais ne doit pas trop sortir, avez vous la neige ? Ici ce matin nous avons une poudre blanche sur les toitures mais en ce moment tout a disparu et il fait bien beau temps.

Espérant vous lire beaucoup mieux recevez mes bonnes caresses Bien à vous M Jeanne

Les amitiés d'Isabelle

Chez M. Francois Trabaud

Callian, Var

II.IV Chaix/Lions, D3/L0-1-2, 24/05/1923.

Mademoiselle Marie Chaix

Prés du Moulin

Ampus

Le Moulin vieux 24 Mai 23

Très chère Marie

Encor qu'elques lignes pour vous donner un peu de mes nouvelles ou ma santé est très bonnes pour le môtent et désire qu'il en soit de même de vous.

Je vous direz que Dimanche me suis bien llasser de cette tonte, et le soir j'étais bien fatigué. Sur tout de ne pas avoir pu rester deux minutes ensemble. Après souper je me suis dit maintenant il faut un peu attendre et dès que votre père a eu rentrer au café se son mit a jouer au carte. Allor j'ai dit c'est le moment de sortir. Et arriver sou votre fenêtre, je nai plus vu de lumière ou je pense que vous étiez coucher, sen cela j'allai vous voir un peu. J'ai descendu jusque au bal pour voir s'il y avait un peu d'entrein, ou il y avait bien du monde et des danseurs, mais comme vous devez comprendre que ca mamusai guerre, j'ai rester dix minutes le plus. J'ai pris mon vélo et suis aller me coucher.

Enfin je pense bien que ca ira mieux Dimanche prochain. Il mon encore demander, mais vous pouvez être tranquille. Ca ne marrive plus après dîner je serra à ampus je pense aller tondre a la grange jeudi. Mai je sui pas sur si jaurrai le temps.

Je ne voi rien d'interréssant à vous communiqué. En attendant de vos bonnes nouvelles. Car vous savez cette semaine est encor longue et recevez de celui qui vous aime de coeur les amitiés les plus profond.

Je vous quitte et vous embrasse bien ford.

Votre ami dévoué

L Auguste

II.V Chaix/Lions, D1.1/L13.

Chère amie

je viens en cette carte vous souhaiter des bonnes fêtes et une parfaite santé. Ainsi qu'à votre papas.

Quant à moi sa va très bien et toute la maisonnée ?

Je vous quitte chère amie dans la tante de vous lire bientôt.

Recevez de celle qui vous aime les plus tendres baisers

Marie Lions

II.VI Chaix/Lions, D1.1/L13.

[Cf. Ch. II L. V]

II.VII Chaix/Lions, D1.2/L7-9, 15/03/1916.

Valségure le 15 Mars 1916 Départ le 16

Bien cher fils

Je répond à tes deux lettre que nous avons reçu une datée du 4 et l'autre du 8 Mars

Nous apprenons toujours avec beaucoup de plaisir de nous dire que ta santé elle est toujours bonne.

Quand t'a nous autres il en n'est de même nous sommes toute la maison en bonne santé

Je puit te dire que jusqu'a présent les lettres restent beaucoup en route

Ces deux lettre que nous avons reçu ont restez 10 jours en chemin. Tu nous demande s'y nous avons tous les agneaux. Maintenant nous les avons tous jusqu'à présent ce sont bien conservez ils sont bien passable ensuite nous avons quelques chevreaux mais pas encore tous.

Seulement que depuis que nous sommes au mois de Mars il fait toujours mauvais temps de froid de pluie est de neige, seulement la neige ne reste pas.

Nous avons encore rien fait à la terre quant nous aurions pu un peu labourrée nous étions tous seul, nous avons pas le petit ons ramasser les olives, maintenant il pleu tous les jours

Le mûlet il est toujours à Rebouillon accause que nous pouvons pas travailler la terre. L'autre jour j'ai encore un peu descendu à Rebuillon ton cousin Rémi son tous en bonne santé, ta cousine Léonie vas parfaitement bien de son accouchement ont te fait bien des compliments tous les deux. Léonie dans quelques jours elle t'écrira un peu,

Je puit te dire quand même temps que j'ai fit partir cette lettre j'ai expédier un colis tout à la fois. Le contenu du colis sera une boîte anchois méler avec l'huile tu fera attention en ouvrant la boîte de ne pas renverser l'huile, tu trouvera quelques saucisette une petite tablette chocolats et un petit flacon vinègre pour manger les anchois une tête d'aïs.

Je comprend que c'est pas trop facile pour ouvrir la boîte avec l'huile

Comme tu s'est ons fait comme l'on peu, la bouteille son tellement fragile qu'on ne peu pas les envoyez dans un carton, il faut toujours une boîte en bois.

Bien des compliments de nôtre part à ton camarade Fenouil ainsi qu'à David tu lui dira que ces jour ci j'ai vue sa femme est ses deux enfants ils tous en bonne santé que son petit Louis il marche tous seul il est bien gentil est très content de marcher tout seul.

Je fini ma lettre en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta sœur

Recoie pour toi ainsi que tes camarrades nos bonne amitiés de toute la maison

Tes parents qui t'aime tous est pense toujours à toi

Félicie Chaix

II.VIII Arnaud, 28/09/1916

Aix en provence, 28 9 1916

Bèu Mesté Louiset,

Je vous fais savoir que je suis toujours en bonne santé. J'espère que la présente vous trouveras tous de même. Suis toujours à Aix et je ne sais encore rien au sujet de mon changement d'ame. Le temps est très beau, le matin il gèle bien. Je ne fais pour ainsi dire rien, mais je languis bien, surtout en voyant la tournure que prennent les évènements. Cette saloperie de guerre durera peut-être encore... longtemps ! Que faites-vous tous au Pommier ? Bien de mes compliments aux Poumeïrins !

Affectueuses caresses à toute la famille

Emile

II.IX Maurin, 49-50-51

[Cf. Ch. 1 L. 33]

II.X Maurin, 101-102.

Nice le 12 Janvier 1946 Cher François et chère Maria

J'espère et suis persuadé que de l'accident de Maria il n'en reste plus que le mauvais souvenir.

Quant à moi je me repose à Nice chez Monette après de nouveaux troubles cardiaques provoqués par du surmenage et un très grand chagrin car je ne puis me faire à la vie monotone de la campagne soigner des poules et des lapins n'est vraiment pas mon faible. Ici je suis complètement isolée du monde et cela me rend la vie insupportable, surtout avec le caractère brutal de mon mari, aussi je ne vous cacherai pas que cela a mis de la brouille dans le ménage et que nous vivons presque séparés nous ne prenons que les repas en commun. Aussi l'existence me pèse à Mougins.

J'ai du me séparer de ma pauvre vieille mère à mon grand regret, mais vraiment je n'en pouvais plus. Elle est en ce moment chez mon frère ainsi personne ne voulait la prendre et j'ai dû l'emmener presque de force. Et pourtant je l'avais depuis 4 ans. Il serait presque juste que les autres fassent aussi un peu leur devoir surtout, moi étant malade.

Roger vient nous voir de temps en temps. Il se porte très bien.

Les dernières nouvelles d'Hugette données par elle même sont excellentes mais la pauvre a touché la mort de bien près.

Michele se fait une bien jolie fillette assez sage pour son age et ma foi très intelligente.

Ses parents vont bien et se joignent à moi pour vous présenter leurs meilleurs vœux pour la nouvelle année.

Et sur ce je vous embrasse tous les deux bien affectueusement sans oublier la mère à Maria
Letoug

Ps le docteur m'ayant donné 2 mois de repos absolu et que je suis ici depuis le 17 décembre je compte y rester encore 1 mois environ et ensuite je regagnerai mon maudit Mougins

II.XI Maurin, 105-106, 15/12/1923.

La Seyne le 15-12-23 Cher François

Je t'écris cette lettre pour te donner de nous nouvelles qui sont toujours très bonnes. J'ai appris dernièrement que tu étais à Nice mais les circonstances m'ont empêché d'aller te voir étant trop éloigné du reste ton frère Hermand doit t'avoir causé de moi.

Je me suis rendu à Nice le 31 Octobre pour faire refaire le conseil de famille dont tu faisais parti au sujet des tuteurs à donner au 3 enfants de ton pauvre frère. J'ai grandement besoin de toi, de ton devouement dans cette affaire dont je vais te mettre exactement au courant étant par le fait sur place. Le ministère des pensions me demande un nouveau conseil de famille pour donner à Nini son nouveau droit de tutelle sur ses 3 enfants étant remariée. Je me suis rendu à Nice le 31 Octobre. Je me suis présenté en l'étude de Me Blanchi avoué. 1 rue du March (en face du palais de justice). Je lui ai expliqué le but de ma visite. Il me répondit qu'il allait faire le nécessaire car je fois te dire que le premier conseil de famille en 1915 avait été réuni chez lui et que je ne m'occupe plus de rien que je recevrai la copie de l'acte vers la fin Novembre de manière à faire parvenir cette pièce à Paris.

Cette date a passé le 2 Décembre j'écris à Me Blanchi de se hâter de m'expédier cette pièce ayant reçu ultérieurement un avis du Ministère des Pensions m'informant de leur adresser au plus tôt le nouveau conseil de famille... Pas de réponse. J'écris de nouveau le 10 Décembre le suppliant c'est bien le mot de me donner réponse les jours passent. Toujours rien. Se ficherait-il de 3 orphelins de guerre dont le père est mort pour la France. Peut-être l'oublie-t-il au nom de l'humanité je te sommes de faire respecter les droits d'un martyr que s'il était encor vivant serait aller lui casser la gueule. Tout ceci n'est que façon de parler mais vois dici si je suis surexcité vois notre situation depuis le 6 Juin nous n'avons touché 1 centime de pension. Autre de cela il me promet cette seule pièce qui manque pour la fin novembre. Ne me l'envoyant pas. Il ne daigne même pas me répondre aux deux lettres que je lui adresse.

Nini m'empêche d'aller de nouveau à Nice. Je suis tellement surexcité que je suis un homme à faire un mauvais coup. Hier encore nous recevons du Ministère des Pensions un avis « très urgent » avec menace de nous supprimer la pension des 3 enfants si nous envoyons pas cette pièce.

Cher François je comptes sur ton dévouement quitte pour les très pauvres petits à te le rendre par n'importe quel moyen mais il faut que dès lundi matin tu te trouves à la dite étude et que tu parviennes à lui arracher cette pièce coûte que coûte s'il te renvoie n'hésite pas le lendemain à y revenir. Le dérangement pour toi seras pénible je le vois. Mais au fond tu en seras récompensé.

C'est sur toi que je compte étant sur place.

Il m'a donné sa parole et il a failli. Réponds moi Lundi sitôt ton entrevue, de manière que n'obtenant aucune réponse avec ce malhonête homme tu puisse nous lever un souci. J'espère

qu'en insistant avec des preuves comme je t'indique tu arriveras à me faire avoir satisfaction le plus tôt possible. Il faudrait que cette pièce soit à Paris depuis la fin Novembre tu vois que réellement cet homme se fiche de 2 orphelins de guerre.

Je ne m'étends pas plus long

Juge à ton idée ce que je ferai pour toi si tu étais dans le même cas et éloigné comme je le suis. Je t'écrirai la semaine prochaine au reçu de ta mission. J'écris en même temps à ton frère Herman j'adresse ta lettre chez lui ne sachant pas la tienne.

Nini et les enfants t'envoient leurs meilleures caresses. Reçois de nous tous la plus profonde affection

Joseph Giraud

Donne moi ton adresse voici la nôtre

Bd Jean Jaures angle rue Balzac Maison Giraud La Seyne Var

II.XII Maurin, 112-113, 17/07/1961.

Toulon le 17 Juillet 1961

Bien cher Tonton François et chère Tante Maria ,

Nous voila de retour à Toulon, et depuis notre départ de Comps nous n'avons pas cessé de parler de vous, de notre voyage et de votre si affectueuse réception. Maguy et moi chère Tante Maria et cher Tonton François nous ne vous dirons jamais assez combien nous avons été heureuses de ces quelques heures passées auprès de vous qui compteront parmi les meilleures.

Sur le plan pratique le voyage Comps-Castellane-Varages-Toulon s'est bien passé. Pas de panne, pas d'ennui, voyage... Rapide mais agréable. A notre arrivée à Castellane nous n'avons pas trouvé immédiatement tonton Gabriel, qui était en visite ailleurs. J'ai donc décidé de lui faire un mot je suis allé le porter chez lui, j'ai trouvé tante Marie. Puis au moment de la quitter tonton Gabriel est arrivé. Aussi nous avons pu voir et embrasser tout le monde y compris tante Fanny et tante Joséphine. Leur surprise a tous a été grande et leur plaisir a été égal au notre. De les voir tous, mais malheureusement trop rapidement. Car nous étions tenus par l'horaire et les kilometre restant à parcourir.

Aujourd'hui lundi nous avons repris nos occupations habituelles. Toutefois vers le soir j'ai pris un moment pour faire visite à maman qui a été très heureusement surprise d'apprendre que nous vous avons fait visite. Maman, Zette, et tous y compris papa ont été très heureux d'avoir de vos bonnes nouvelles, ainsi que de celles de tous à Comps. Je vous prie de croire que nous avons longuement parlé de vous tous.

Vous voilà donc rassurés tous deux, sur notre voyage retour. Ce que je veux encore te dire moi, cher Tonton François, c'est un grand merci pour cette façon si affectueuse dont vous nous avez reçu Maguy et moi. Ce grand merci, bien sûr, est également pour toi bonne et chère Tante Marie. He me doutais pas un instant du plaisir que nous aurions, moi, de vous.

Tu peux croire mon cher tonton François que notre affection est profondément vive et que nous avons rapporté les meilleurs souvenirs de notre trop court séjour à Comps.

J'ai pu, après tant d'années, retrouver l'atmosphère de ce comp, que dans mon coeur, j'avais gardée. J'ai pu revoir ces coins qui m'étaient restés chers, j'ai pu aussi retrouver le cadre de la maison familiale et tous ces souvenirs chers. Chers, parce que j'ai retrouvé cette Eglise, ou enfant, j'avais servi le Prêtre. Chers parce que j'ai pu, maintenant Homme, venir m'incliner sur la Tombe des Disparus, mais dont ma mémoire, malgré le silence des nombreuses années, leur était restée fidèle.

Ainsi quelle émotion de renouer par la pensée avec ceux qui ne sont plus, et ceux qui comme toi et Tante Maria restent et qui savent le montrer en pardonnant avec générosité mon long silence.

J'ai eu, dans ce bref séjour, tu le vois, de grandes joies et je suis heureux d'avoir pu, enfin, mettre à profit ces deux jours dont Maguy et moi garderons longtemps le meilleur souvenir.

Nous aussi, mon cher tonton François et chère Tante Maria, nous étions émus au moment du départ et nous nous sommes promis comme nous vous le promettons encore, de revenir, vers vous, chers Parents.

Tonton Gabriel et Tante Marie ont été heureux eux aussi de notre très courte visite et nous ont fait promettre une visite plus longue une prochaine fois – ce que nous ferons avec plaisir.

Je vais également m'excuser auprès de nos autres parents, de Comps de n'avoir pas eu le temps de les embrasser avant notre départ. Cette fois notre temps était trop limité, mais maintenant que le contact a été rétabli ce sera pour nous un grand plaisir de revenir. Avant de terminer, mon cher tonton François, je veux te dire encore tout le plaisir que j'ai eu de vous revoir. Maguy là, près de moi, partage mes sentiments et me dit encore toute sa joie de vous avoir connus. Elle vous remercie affectueusement de votre accueil spontané, elle a été très sensible à toutes ces attentions. Me voila au bas de ma page. Il me reste juste assez de place cher Tonton François, pour te dire combien j'ai été heureux de te revoir, de retrouver ton grand coeur et de te trouver en bonne santé, d'apprécier tout ce que tu as fait depuis toujours au nom de la famille que tu representes et dont a mes yeux tu es et restes le pilier auquel je rends hommage.

Je t'embrasse affectueusement. Partage ces bonnes caresses avec notre bonne tante Maria. Maguy se joint à moi et vous anvoie son affection.

II.XIII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934.

[Cf. Ch. 1 L. 2]

II.XIV Arnaud, 20/03/1931

Nice

Le 20 3 31

Mes cher tous

Je vous donne de mes nouvelle en très bonne santé, et je désire que ma présente carte vous

trouve de même.

Un bonjour de ma femme et mes beaux parents ainssi que le mien. Je vous quite en vous chasant tous en bonne santé.

recevée mes meilleurs souvenir d'amitiers Louis Olivier

[coin gauche, bas de lettre:] *donné réponse ???*

II.XV Chaix/Lions, D3/L67-70, 20/04/1924

[Cf. Ch. I, L. XXX]

II.XVI Chaix/Lions, D4/L35-36,13/01/1918

Antibes le 13 Mai 1918

Bien chers patrons

De suite après ma visite je vous écrit ces quelques mots pour vous faire savoir de mes nouvelles et je suis étai pris bon pour auxiliaires. Ils en ont fait aucun de mauvais tous bon. Je rejoindrai mon dépôt après demain je voudrait bien encore vous donner la main une fois mai je reste encore un peu avec ma petite famille. Votre serviteur qui vous serre une cordiale poignée de main.

Antoine Joseph

II.XVII Chaix/Lions,D3/9-10-11-12-13, 21/09/1924

21-9-24 [t]

Mademoiselle Marie Chaix près du Moulin

Ampus les Arcs le 21 Septembre Chère Marie

Je profite se dimanche matin pour te donner encor un peu de mes nouvelles. Hier jai reçue des nouvelles d'Ampus tu sait je commençait en languir depuis que je suis ici j'avais rien reçue de personne ma mère ma écrit elle me dit qu'il et arrivé mon frère ce qui me fait peine d'être si éloigné de lui elle me dit qu'il se porte bien cela me fait bien plaisir tu me dit sur ta lettre qua la fête il n'y avait guère d'entraïn surtout qu'il y avait un gros mistral nous autres ici nous croyons de ce bruler de la chaleur nous avons travailler tout Dimanche dernier et aujourd'hui c'est a cause que le patron va chercher des caisse pour les raisins à Vidauban et Dimanche prochain nous croyons pas détre Ampus enfin écrit moi encor un peu car tes nouvelles me font tant de plaisir quand nous partirons nous passons par Draguignan avec le train je t'écrirai quelques jours à l'avance pour que tu décende pour faire nos emplaite conte toujours sur ce que je tai promis car je me facherai si je t'achetais pas cela ce sera peut être Mardi ou mecredi prochai par ces jour cis.

Parlons un peu des vandanges ces très agréable surtout maintenant nous cueillons pres de la rivière d'Argens nous sommes allée la voir nous sommes bien nos patron so bien gentil il voudrai pas que nous partions maintenant je suis en (écriture???) ensuite nous allons nous

préparé et nous allons un peu au Arcs a la Messe après diner nous laverons un peu car nous avons le lavoir devant la porte et voila notre Dimanche passé quil et bien triste quand même... ! Gaston me raconte un peu la course des chevaux il me dit que cest Emilien du Logis qu'il a gagné.

Je puis te dire aussi que nous sommes pas loin avec Marie Lions mais je lai pas encore vue il y a peut être 1 kilom mais je n'ai pas le temp dy un peu descendre

Je termine car je nai plus de place et il faut que j'écrive encore et je n'ai pas encor déjeuner. j'ai un bon rhume enfin jai encore bon appéttit. Écrit moi bien longuement

Recois ma chère camarade milles carresse

Carresses de Léonie hier soir elle a reçu des nouvelles d'Antonin

Excuse moi mon gribouillage car je suis presser le temps me manque toujours

Tu dira a Louise Cauvin que jai reçue sa carte elle ma fait bien plaisir donne lui le bonjour de ma par ainsi qu'a julia michel

II.XVIII Chaix/Lions,D3/17-18-19-20, Août-Septembre 1924

[Carte postale – Les arcs – Avenue de la gare]

Les arcs sur argens

Mademoiselle Marie Chaix pres du moulin

Ampus

Je profite ce matin pour te tracé ces quelques lignes nous avons arrivé hier que cetait midi notre voyage n'a pas été bien long nous sommes tres bien nous avons des gentil patron ils uns un bébé de trois ans elle nous fait passé bien le temp nous avons les trains qui passe a chaque instant j'écriré plus longtemps à la réponse

reçois chère camarade milles carresses Félicie

Mlle Félicie Aicard,

Campage la route de St Roseline, Les Arcs

II.XIX Chaix/Lions D1.2/L61-64, 16/06/1915

Valségure, le 16 Juin 1915

Bien cher fils

Je vient par la présente te donner un peu de nos nouvelles quelles sont toujours bonne et parfaite, nous souhaitons que ma lettre te trouve de même

Si j'ai un peu tarder de t'écrire c'est que je voulez t'envoyez encore un colis, Ampus je n'ai point trouver de flacon d'eau d'amante, je l'ai envoyez prendre de Draguignan.

Nous avons reçu deux de tes lettres le même jour une du 8 et l'autre du 9 ensuite encore une carte le 15

Nous sommes bien contant de toi de nous donner si souvent de tes nouvelles que nous les

recevons toujours avec plus de plaisir

nous remercions bien ton camarade Fenouil d'être si bon et si gentil pour toi de nous donner si souvent de tes nouvelles

Je puis te dire que nous avons un très mauvais temps il pleu en continuant tous les jours Mardi le 15 il a fait pour ainsi dire un déluge de pluie qui tombé et celle qui descend de la coline

Nous étions rien qu'avec le petit Gaston, nous se donnions à la peur de voir le temps qui faisait.. j'ai jamais nous avons vue une année pareille pour pleuvoir si souvent nous pouvons rien faire pour les travaux de la terre. Cette année nous avons bien de peine pour faucher, on ne trouve plus personne ; est surtout le temps qui nous aide guère si on n'en fauche un peu il faut le pourrir

Je puis te dire que mardi le jour qu'il a fait ce gros orage ton père avait descendu à Draguignan pour retirer l'argent du foie que le gouvernement nous avait requisissionner.

Nous avons reçue une lettre de Emile Fermier il nous dit que sa santé elle est toujours bonne, est de lui donner de tes nouvelles et surtout ton adresse, car il nous dit que depuis son retour sur le front il ne t'a jamais plus écrit il ne pense pas que tu sois sur le front comme lui

voilà son adresse Fermier Emile 204 de ligne 19^e compagnie secteur postal n°10 Ces jours ci moi je lui écris un peu et je lui donnerai ton adresse

La petite jument se fait bien jolie et bien familière plus que ce qui était le petit mulet quand t'il été petit

Tu recevra encore un petit colis d'un kilo je l'ai fait porter le même jour que la lettre, contenant un petit morceau jambon deux petites tablettes chocolat un flacon d'eau d'amante, ta sœur t'avait acheté six croquants seulement que le colis pesait un peu trop et j'en est mis que quatre.

Enfin dorénavant s'il avait quelque chose qu'il te plaise mieux dit moi le nous t'enverrons ce que tu voudra.

Pas autres choses à te dire pour cette fois que de t'envoie nos meilleures amitiés à toi ainsi qu'à ton camarade Fenouil

Reçois de tous tes parents bien des caresses ainsi que de ta petite sœur. Tes parents qu'il t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix

Ton oncle Angelin pour le moment il est toujours Antibes

J'ajoute encore un petit de papier parce que les cartes sont toujours trop petites.

Je te prie que quand tu écrira à Gros Auguste tu lui feras bien des compliments de nos part ? À ce pauvre malheureux qu'il a fait comme vous autres qui n'ont pas tardé d'aller sur le front.

Cette fois tes lettres n'ont pas fait de retard, une elle était datée du 8 et l'autre du 9 nous les avons reçues le 11

Seulement que moi Vendredi soir je suis aller faire des commissions à Ampus M le receveur me [???] nous les auraient reçu que samedi

*J'ai vue ta commère Maria quelle ma demander de toi, elle t'envoie bien des compliments.
Recoi pour toi ainsi que ton camarade Fenouil nos meilleures amitiés de tout la maison Félicie*

II.XX Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915

[Cf. Ch. I L. VI]

II.XXI Chaix/Lions, D1.1/56-57-58, 04/10/1916

[Cf. Ch. I L. VII]

II.XXII Chaix/Lions, D2/9-10, 19/08/1924

Rebouillon, 19 Aout 1924

Très cher Auguste

*Cest Lundi que je profite d'un peu vous donner de mes nouvelles, au moment ou je fait le diner.
Croyez moi, cher Auguste que je suis pas san travail je nest pas un moment à moi, avec tout ses
enfants et la cuisine, quand a ma Marraine elle est parti se matin au train de 7h. Et je ne ses
pas quand elle retournera elle ma dit quelle me l'éciré. Je nest pas seulement un moment pour
faire la lettre il ne faut dérangé peut être dix fois.*

*Vous pouvez pas vous faire une idé combien je me langui ici, quand ton na pas labitude, et me
voir si eloigne de ceux quont aime et pas savoir quand je repartirai.*

Faite moi la reponse aussitôt que vous pourrez et racontez moi bien de chose.

*Au moment ou je vous ecrit il est venu Remi, est me demande a qui jecri et je lui dit que ses pas
de ses affaires et non plus je lui fait pas voir la lettre. Ne vous faite pas du mauvais sang.*

Quand meme, que moi je men fait mais a temps passera.

Je vous en dit pas davantage pour cette fois car je nest pas le temp

*En attendant de vos bonne nouvelles au plutot ecrivez moi tout les jour si vous pouvez Recevez
de celle qui ne passe plus un instant sans pensé a vous ses plus affectueuses carresse et bon
[???*

Je vous quitte le coeur un peu gros est les larmes au yeux au revoir

Marie

*On ma demandé beaucoup de chose est je vous lexpliquerai une autre fois ou jaurai mieux le
temps*

II.XXIII Chaix/Lions, D1.1/L38-39, 25/06/1934.

Draguignan, 25 Juin 1934

Bien cher Auguste

*Comme nous somme d'accord que tu vient Mercredi aporte moi ma chemise de nuit rose et 2
chemises de jour celle faite empire et demi empire. Parce que le docteur Ouctru ma dit que je
pouvais allé cher mes cousin. Et je viendrez me faire pensé. Quen a ma pensement il est toujours
pareil.*

je pense que vous autres vous devez travailler a grand train aux foin.

Aujourd'hui il est venue ma marraine me voir avec Irène est alors elle ma dit quelle avait de la place. Aporte moi du fromage. Et une bouteille de vin. Et si vous avez encore les 2 lapins père aporte le plus petit. Je ne vois plus rien a te racontez pour celle que de vous souhaitez à tous une excellente santé. Et recevez cher Parent mes bonnes amitiés et plus affectueuse Caresse aporte de l'argent pour payé ma cantine et fait venir Felix s'il est décidé Marie Lions

Cher Auguste

Ce matin je tai fait la lettre. Et je te dit que Mr Oustru ma permi de sortir. Apres midi comme mon Cousin la su il est venu me chercher a 4h 1/2 je suis étez a sa maison. Apporte des œufs si vous en avez car vraiment il prene trop de peine a mercredi adieu

II.XXIV Chaix/Lions, D4/L4-5, 30/01/1923.

Ampus 30 Mai 1923

Bien cher Auguste

Je vient par la presente faire reponse a votre honorée du 29 Courant que je vient a peine de recevoir manonçant votre bonne santé il en n'est de même de moi,

Vous me dites que dimanche vous vous êtes bien fatigué, est moi je vous assure que je me suis bien languie, et aussi que vous avez attendu pour faire la veillé.

Moi je le savait pas, et le soir l'orsque mon Père as eu sortir, je me suis allez coucher parce que J'étais assez ennuyé de toute la journée, mais enfin nous la ferons dimanche prochain.

Je puits vous dire que jai reçue votre carte vendredi matin à la campagne, et qui ma fait beaucoup de plaisir, parce que les journées était longue. Nous avions partir mercredi matin et jusque samedi soir nous somme pas venu.

Et cette semaine nous la passons ici parce que mon Père voulait laborer la vigne la semaine dernière. Il avait commencé de labourer le Bosquet, mais il se décourageait tellement sa se fesait mal.

Et aujourd'hui il est allé à Draguignan, et jait regaler a son retour de roti ce qui ma apporter vous le devinez pas sur

Je ne vois plus grand-chose a vous raconté pour ce soir

Recevez de celle qui vous aime et pense toujours à vous ses meilleurs souvenirs et bonne carresse, de votre ... Marie Chaix

Et je pense que aujourd'hui vous aurez un peu vu Marie Louise moi elle est venue me rendre visite. Aurevoir

II.XXV Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925.

Praguillen le 29 Decembre 1925

Bien cher frère, et chère Belle-sœur

Je viens ce soir causer un instant avec vous autres. Et vous souhaiter des bonnes fêtes de l'an, que l'année 1926 soit pour vous autres remplie de bonheur et prospérité dans tous vos désirs. Mon frère Léon me prie de vous dire qu'ils descendront avec Paul, passez les fêtes parmi vous autres, car il y a longtemps qu'ils parlent allez vous voir

Bien cher sœur, frère, et Lionel. J'espère et souhaite de tout cœur que votre santé soit bonne. J'aimerai bien aller passer encore les fêtes de l'an avec vous autres, comme l'année dernière mais comme vous savez pour aller à pied s'est un peu loin.

Enfin c'est la même choses vous aurez mes frères.

Notre avons parmi nous ce soir Albert qui est venu nous voir mais que pour un jour celement.

Ma chère Marie j'espère que vous aurez passer de bonnes fêtes de la Noël. Quand a nous autres aussi nous sommes allaient à Comps, a la messe. Il était venu Joséphine et Fernand a Comps. Et voila que l'après midi nous sommes allaient avec Melanie Paul et moi, avec eux passer les fêtes a Parisse. Ils vont tous bien et vous envoient leurs bonnes amitiés. Ainssi que grand-mère et grand-père de Comps. Je m'envais vous quittez pour ce soir, en attendant sous peu de vos nouvelles et ne soyez pas toujours aussi paresseuse pour écrire.

Toute la famille se joignent a moi pour vous souhaiter une bonne année et meilleures amitiés.

Gardez chers frères et sœur et l'oncle Chaix de celle qui vous aime, les plus tendres amitiés et grosses caresses.

Bon souvenirs de votre sœur. Marie Lions

Un amical bonjour à Antonio et a Félicie ainsi qu'à mon cavalier ?

II.XXVI Chaix/Lions, D1.1/L27, 1939.

Le Muy

Mon chers petit Félix

Nous a vous resu ta gentil photo et tes bons souhait a vec plaisirs en échanges dès notre que l'année 39 sois pour vous tous prospèritais et bonne surtout chers Félix je jouin une petite étrainne a ma carte ta mémé a toi Félicie

M. Cher Auguste et Marie nous avons les sous des blache de 2 san on ne vos voi pas a foire de Draguignan ta chair di venir pour le 10 fevrier con puiçe se voir

resevés nous notre bonne année et bon souhait de vos parents F et A

II.XXVII Chaix/Lions, D4/L1-2-3, 23/08/1924

[Cf. Ch. II L. XXX]

II.XXVIII Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923

5/01/23 [t]

Mademoiselle Marie Chaix Près du Moulin

Ampus

8h 1/2 du soir St Tropez 4,1,23

Ma chère petite

Excuse mon retard à venir te souhaiter une bonne et heureuse année, mais que veux tu tout les jours j'écris, mais il y en a toujours en retard. Je te remercie de tes bons souhaits, et suis heureuse que tu pense quelques fois à moi c'est gentil de te part et j'en suis touchée, car tu sais que je t'aime beaucoup comme si tu étais ma petite, je te recommande surtout d'être toujours gentille et obéissante à ton père, prend les conseils d'une grande sœur, car sais tu tu reconnaitra plus tard, que les conseils des parents ont doit toujours les suivre car ils y voit plus loin que nous : tu est encore jeune, donc sois gentille et honnette que personne et rien à dire c'est bien beau, moi vois tu avec tout je ne regrette pas de les avoir écouté ; donc ne te presse pas tu pourrait faire mieux que cela ; ne me garde pas rancune des conseils que je te donne. Tiens moi un peu au courant de tes petites affaires et écris moi un peu plus souvent n'écoute pas ces petites pimbeches qui toutes veulent avoir un petit bons amis et qui un jour elles le regretterons.

Ma santé est bonne et souhaite qu'il en soit de même pour toi ainsi que ton père auquel tu n'oubliera de lui présenter mes amitiés.

Raconte moi un peu comment c'est passée la fête du jour de l'an.. Nous ici avons eu beaucoup de turbin à la pâtisserie tu ne pourrait jamais croire ce que les gens sont gourmand à St Tropez. Va tu voir quelques fois ma mère si tu as l'occasion de la voir donne lui mon bonjour. Ne m'oublie pas auprès de fine et nini, ce serait avec plaisir que je les verrais, mais je ne sais pas quand ce sera que je monterai revoir encore un peu ce cher Ampus.

Je me trouve toujours très bien mais pas sans travail. Sais tu beaucoup d'étrangers.

Donne moi un peu des nouvelles du pays. Je termine, on m'appelle pour jouer au loto donc je clos ma lettre et t'adressant mes meilleurs vœux et mes plus affectueuses caresses

Grosses bises Julia

Le bonjour à Félicie et Léonie

II.XXIX Maurin 213-214-215, 03/01/1951

Pax christi 3 Janvier 9h30

Mes bien chers François Mia

Que c'est gentil ! Hier 2 Janvier vs m'écrivez, vous étiez avec moi déjà ce soir j'ai votre lettre et me voilà un moment avec vous. Vos chères nouvelles m'ont bien fait plaisir merci. Je remercie le bon Dieu que vos santés soient assez bonnes que votre travail marche et que vous soyez contents. Oh vous pouvez le croire que je prie pour vous, je ne pourrais vous dire combien de fois par jour je demande à notre cher Père de vous bénir. À l'instant même, avant de me mettre à écrire, je viens de penser à notre petite chapelle et j'ai dit à Jésus ce que je lui dis ts les soirs: je vous confie notre frère. Notre sœur. Notre Maison » et ça c'est vous deux et tt

notre [???

Je suis heureuse que vous priez aussi que vous priiez ensemble avec cela les peines de la vie se supporte mieux et on s'achemine doucement vers le Ciel . J'ai bien prié pr vous pendant ces fêtes. J'ai bien demandé à notre Divin Père de vous donner de bonnes fêtes, de vous visiter ts, de vous donner sa joie, je lui ai bien demandé pour vous aussi une bonne sainte année et toutes les grâces dont vous avez besoin pour qu'il en soit ainsi. En plus j'ai eu l'idée cette année, comme cadeau du jour de l'an, d'offrir une neuvaine à chacun des miens, pour demander encore cette bonne Neu ????? année que je vs souhaite. Je commencerai par nos Tantes, puis Jeanne et les siens, puis la famille du pauvre Auguste du pauvre Antoine, puis vous deux votre cher foyer, le foyer de Gabriel et celui d'Herman, puis je terminerai par une neuvaine pr nos bien aimés disparus et j'en ferai encore une pour tous nos autres Parents. Je calculerai la date de la vôtre et je vous le dirai à la fin de ma lettre. Donc merci de vos bons souhaits, mes très chers et recevez les miens qui sont accompagnés, vous le voyez, de beaucoup de prières. Et vous ma petite Maria je vous demanderai q.q. chose. Chaque année je fête beaucoup l'anniversaire de mon Baptême. Si ns le comprenions bien c'est la plus grande date de notre vie. Ce jour là de pauvres petits enfants de nos Parents que ns étions, ns sommes devenus les enfants de Dieu ! Si ns comprenions cette valeur ! Si un grand Roi avait adopté un pauvre petit paysan, qu'elle date tte sa vie pr cet enfant que ce jour là. Et qu'est-ce qu'un Roi de la terre, ce n'est jamais qu'un pauvre homme..

Mais Dieu. Notre grand Dieu ! Qui a daigné ce jour là ns adopter pour enfant et qui immédiatement est venu prendre possession de notre coeur pr y rester tjrs tjrs tant que ns ne le chasserons pas par le péché grave. Oh ! Quel grand jour ! Je le fête donc bien chaque année mais cette année le 5 Mai, jour de mon baptême, tombe le jour de l'Ascencion, comme l'année de ma naissance alors ce jour me sera encore plus cher, je le feterai encore plus. Je désirerais, ma chère Maria que ce jour là, ds la chère Eglise de mon Baptême, on célèbre la Ste Marie pr moi. Je sais que vous m'offrirez volontiers cela et je vs en serai très très reconnaissante. Vs m'en direz l'heure, afin que je m'y unisse de tt coeur, que j'y sois avec vous. Vous le demanderai au plus tot à M. le Curé n'est-ce pas, afin qu'il me réserve son intention s'il peut. Vous lui direz bien pourquoi : une Messe d'action de grace, pr l'anniversaire de mon Baptême. C'était en 1894, et c'était le jour de l'ascencion, j'ai 57 ans et vs ma petite Maria je ne me souviens pas ?

Vous ne m'avez pas répondu si vous aviez acheté l'histoire d'une famille que j'aurais bien aimé que vs lisiez ensemble .

Est-ce que vous avez un Poste ? Est-ce que vous avez un peu entendu notre St Père le Pape ? Est-ce qu'il y a des Personnes qui l'écoutent un peu a Comps ? Pour la Toussaint il a défini le dogme de l'Assomption, il a célébré une messe qui a été diffusée ds le monde entier et quel bonheur d'assister ainsi à une messe du St Père, le 8 décembre il a récité le chapelet au micro

pour que ts ses enfants du monde entier puisse saluer notre divine Mère avec lui. Vous y pensez ! Dire le chapelet avec N. St Père le Pape.

[Marges]

Je vous remercie bien, à l'avance, du colis que vous m'annoncez et sera quand même votre colis de Noël. Merci. Je vous embrasse tous deux comme je vous aime, Votre petite sœur, M. Thérèse de l'Annonciation

II.XXX Chaix/Lions D2/L39-41 03/01/1923

Madame et Monsieur Louis Auguste propriétaire à Ampus

« Var »

Paresse, le 3 janvier 1923

Bien cher frère et chère sœur

Merci beaucoup de vos bons vœux qui nous ont fait grand plaisir. Nous vous adressons à notre tour avec nos bons souhaits pour le nouvel an nos vœux sincères de bonheur et de santé que nous formons pour vous tous.

Que faites vous, je vous souhaite de grand cœur une excellente santé et vous adresse avec nos bonnes amitiés nos tendres et affectueuses caresses.

Nos parents vous envoient le bonjour. Ne nous oubliez pas auprès de votre papa et gardez pour vous deux nos bonnes caresses

E. J. Fabre

II.XXXI Chaix/Lions, D1.1/L42

Bien chers vous tous

Je viens a l'occaton du nouvel an, vous souhaiter une bonne année. Au nom de toute la famille. Prosperité et bonheur dans tous vos désirs. Et que l'année 1928 vous garde une bonne sant a vous tous et que notre ?votre ??? petit Felix grandisse bien et soit toujours bien sage. Je me languis tellement de le voir que peut-être pour le jour de l'an je descendré un peu vous voir a Ampus ou au Bousquet enfin ou vous serez. Recevez les meilleures amitiés de nous tous et gardez de votre sœur et Marraine les grosses caresses ainsi qu'a l'oncle Chaix

Je vous quitte dans l'at-tante je pense de vous voir bientôt Caresses

Lions Marie

Il est mort hier a 2 heures de l'après-midi Mme Perrimond la belle-mère de Louis

II.XXXII Chaix/Lions, D1.2/L21-22-23, 14/04/1914

Valségure, le 14 avril 1914

Cher fils

Je vient t'annoncer la mort de la pauvre grand-mère Nine décédé le matin de Pâques obsèque le lendemain à 10 heures

Comme tu c'est que les bureaux les jour de fêtes sont ferme à partir de 10 heures nous l'avont s'u trop tard pour t'avoyez une d'épèche

Je puit te dire que à Hyesse sont tous malade de la gripe et ta tante Marie à une Gastrite ils sont pas a son ayse en ce moment.

Je pensse bien que tu doit l'enguir d'avoir de nos nouvelles nous avont reçu ta lettre Vendredi. Samedi j'ai decendu à Draguignan pour faire le marcher comme tu c'est que je devait aller la veille des rameau enfain nous nous sommes été beaucoup d'éranger t'ardez de te répondre Quand ta nous autres nous allont tous biens et je désir que ma lettre te trouve de même.

Dans ta lettre tu me dit de te donner des nouvelles de tes camarades. Je puit te dire que tu n'est pas seul de ne pas avoir passé les fêtes de Pâques au près des Parents

Comme tu s'est que Paul de Thérèse a eu la Rougeole ensuite il a eu les orraillon pour mieux comprendre les Cornue de ce qu'il été enfler il s'est crever la joue il à eu de grande souffrance s'a fait qu'il est toujours à l'hopital.

J'ai vut sa Mère le jour que nous venions de l'enterment de la pauvre grand-mère Thérèse elle est désépèrez de voir qu'il n'arrive jamais Ernest il est toujours à l'infirmerie lui n'a pas entrée à l'hôpital mais tous de même il n'est pas encore arriver

Quand autres il est venu Louis Bonnylé est Maurice le maréchal

Je ne peut guerre te donnée les nouvelles du pays avec le malheur j' [???

Lundi prochain le 20 je lui fait dire une Messe Ampus accausse qu'il sont tous malades

Pas autre chose à te dire pour cette foi que de te faire mille compliments de tous les parents ainssi que de la maison

Tes parents qu'il t'aime et pansse toujours à toi Félicie Chaix

II.XXXIII Maurin, 87

[Papier imprimé « forge et charronnage » outillage moderne A. Grenon]

Bargemon, le 7 Janvier 1928

Bien cher François

Ta bonne lettre nous a causé bien du plaisir et nous sommes contents de te savoir heureux auprès de notre chère cousine. Nous aurions bien voulu faire sa connaissance ces fêtes passées mais les parents à Trigance et de Comps devaient languir de la voir aussi et de connaître de vive voix les impressions de son ménage et de la résidence à Nice et le temps leur aura paru bien court. Aussi nous vous excusons bien volontiers et nous comptons qu'avec le beau temps qui vient vous profiterez d'une autre escapade pour vous arrêter au passage.

Merci pour tes bons souhaits, nous en goutons toute la paix surtout pour le gros évènement qui se prépare et je te prie de recevoir les miens car Gabrielle me prie de lui laisser de la place pour te remercier elle même et de croire toujours à notre vive affection.

Bonnes caresses pour vous deux, de votre cousin dévoué

II.XXXIV Maurin, 52-53

La seyne le 3 septembre

Cher tonton François

C'est avec plaisir que nous avons reçus les quelques lignes que tu nous avais écrites pour nous annoncer ton prochain mariage ; nous sommes très contents et nous te souhaitons tous beaucoup de joies et de bonheur

nous espérons que tu viendras nous rendre visite comme on fait tonton Gabriel et Tante Marie pour nous faire connaître notre future tante.

Surtout ne fais pas comme tonton Gabriel qui était venu sans crier gare. Préviens-nous quelques jours avant pour que nous puissions vous recevoir comme il faut.

Je termine ma lettre cher tonton François en t'embrassant de tout mon cœur. Ton neveu qui t'aime bien.

[Signature :] Maurin

J'ajoute quelques lignes à la lettre de Georges. Nous avons reçu cette nouvelle avec plaisir. Je t'envoie mes meilleurs vœux de bonheur ainsi qu'à notre nouvelle tante j'espère bien avoir le plaisir de votre visite. Je t'envoie aussi mes meilleures caresses et surtout ne m'oublie pas auprès de notre nouvelle tante.

Embrasse bien pour moi tante Gabrielle et tante Jeanne Rose et Gaby. Je termine ma lettre cher tonton François en t'embrassant bien fort.

Ton neveu qui t'aime

R. Maurin

II.XXXV Maurin, 64-65-66

Comps le 26 Maintenant

Mon Cher François

Je viens d'avoir tes lignes ce matin tes nouvelles m'ont bien fait plaisir. Je pensai bien que les lettres avaient du retard. Enfin l'essentiel que tu sois bien la santé est l'essentiel nous ici ça va Je fais pour le mieux je sers l'huile confiture chocolat et autres. C'est fermés mais j'offre à moitié un peu le matin ne te fais pas de soucis ce matin j'ai eu une facture de provence alimentation je voulais lui écrire mais tu ferais mieux toi d'écrire que pour encore une semaine le magasin est fermé et le réglerons sitôt je pense que tu feras le nécessaire pour les tickets du lait jusqu'à présent j'ai que la carte de la petite de Thérèse et les tickets de Leontine des boîtes prises

maintenant je te dirai que Mme Collomps la bouchère ne trouve plus ses cartes d'alimentation et croit les avoir laissés chez nous. J'ai cherché partout mais n'est rien trouvé elle m'a dit de te demander s'y tu te rappelles comment cela c'est passé.

S'y ça te revient tu le diras mais en tout cas je crois qu'elle les a vendus elle ne les trouve pas

chez elle.

enfin ne ten fait pas pour cela. Moi j'ai chercher mais je crois qu'elle les a égarée. Annette viens grater a la porte. Elle fait souffre [???] avec son doigt. Elle te trouve drôle, en lui disant de Tonton elle se tourne de tout coté en disant oh oh . Jeanne t'envoie ses caresses.

Ma mère va bien. Ne te fais pas soucis de nous je fais pour le mieux. Je t'embrasse bien affectueusement

Ta Mia

Grosses caresses de ma mère

II.XXXVI Chaix/Lions, D1/136, 30/01/1916.

le 30 Janvier 1916

Chers parents

Cest quelques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours an bonne santé je desire de même pour vou

Cest avec plaisir que j ai reçu votre lettre d'apprendre que vou ête tous an bonne santé vou même dite que vou dessandé a Draguignan faire le Marché et vou

[fin illisible]

II.XXXVII Chaix/Lions, D1.1/L11-12, 11/01/1924.

Les Selves Le 11 janvier 1924

Bien chère amie,

Je profite de la soirée, et je veux sens plus de retard venir encore un peu vous écrire et vous demander si votre santé est bonne, je pense et je souhaite que Oui.

Quant à moi, sa vas très bien pour le moment. Et je vais vous dire que je suis descendue, avec mon amie de St Bayon, aux olives à Draguignan chez les parents de Baguarry de St Bayon.

A une campagne pas bien loin de Draguignan, la Selves. Depuis 10 jours que nous sommes ici nous avons beau temps sauf ce matin qu'il a fait qu'elques gouttes seulement.

Je n'ai pas encore reçu de nouvelles de chez moi mais sens doutte demain le facteur doit venir, car je languis des nouvelles. J'ai çu par une personne que mon frère Auguste est monté dimanche dernier à Breguillon pour tuer notre cochon. Ce que j'ai regretter de ne pas pouvoir y être ce jour là ?

Enfin je pense avoir de vos nouvelles sous peu qui me parlerons de tous cela. Et aussi longuement pour me garder de languir

Le dimanche nous allons quelques fois à Draguignan pour un peu se distraire, faire aussi quelques commissions nécessaires. Je pense que a la foire du 3 Février, je serais encore ici.

Et alors j'aimerais que vous y veniez car moi j'y serai, et nous parlerions longuement ensemblent.

Les amies que font elles. Et votre cousine Félicie embrassez la bien fort pour moi, et dites lui que je la remercie beaucoup de la carte de bonne fêtes.

Je vous quitte chère amie, car je n'ai rien de nouveau à vous raconter d'ici qui puisse vous intéresser.

Au revoir, bonne nuit, bon rêve

Et recevez les plus tendre caresses de votre amie , Marie Lions

II.XXXVIII Chaix/Lions, D1.2/L5-6-7, 22/12/1914.

Ampus, le 22 Décembre 1914

Cher fils,

Je vient par ces quelques lignes te dire que nous sommes toujours tous en bonne santé, désirons que ma présente lettre te trouve ainsi de même,

je puit te dire que nous l'enguissons un peu d'avoir de tes nouvelles

Je pensse bien que tu aurra écrire seulement que le jour que j'ai fait la lettre nous aivons encore rien reçue. Je pensse que le soir que tu est decendu tu te sera mouiller qu'ar il a plu tous le long de ton voyage. Enssuite dimanche qu'il vient de passé il a tombé toute la journée une pluie comme nous avions pas encore vu pleuveoir de la sort.

Je puit t'annoncer deux décès de nos parents la mort de l'oncle Baptistin le mari de tante Madeleine décédé le 17 Décembre.

Enssuite la mort du pauvre Touque le mari de ma cousine Aurelie décédé le 11 Novembre en Belgiques à l'hôpital Bal-duc suite des fièvres Tiphoides. La pauvre Aurelie elle est bien a plaindre elle reste veuve à la fleur de son âge enshinte de six mois

Je puit t'apprendre le départ des jeunes soldats de 19 ans ils sons parti le 17 Décembre ils sons parti 4 tous ensembles il sons étés tous verser à Grasse au 23 chasseur il y a Arthur de Siméon Augustave de Coisier un domestique de Ruis et Félix Dondène.

Félix il est parti le matin et l'après midi à 2 heures ons n'a fait l'antèrement de son grand-père.

J'ai fait la demande que tu ma dit la lettre a parti mardi soir. Je pensse que les ordres serons arriver

Dimanche qui vient de passé il est venu encore Joseph Domenge en permission de 48 heures.

Moi je ne let pas vue met ton père la vue à Draguignan accosse de la foire

renvoyez, enssuite ton pere Dimanche il est allez la voir à Nove il lui a achetez 10 brebis.

Ton père le jour de la foire se sons trouver avec Jacques. Il eu 3 jours de permissions. Il est allez à Carcès voir son Frère et son troupeau.

Je n'est pas autres chose a te dire pour cette fois que de t'envoyez nos meilleures amitiés

Je fini ma lettre en t'embrassant de bon coeur ainsi que toute la maison. Tes parents qu'il t'aime et pensse toujours a toi

Felicie Chaix

Nous voila au fêtes de la Noël si tu peu un peu venir en permission tu nous ferra grand plaisir

II.XXXIX Chaix/Lions, D1.2/L143-144, 09/09/1910

Valségure, le 9 septembre 1910

Bien cher Parrain

C'est avec beaucoup de plaisir que nous avons reçue ta lettre datée du 3 septembre en apprenant ta bonne santé il en n'est de même pour nous autres toute la maison

Je puit te dire que le meme jour que je te fait la lettre mon pere est allée a la foire d'aups il a menée quelques brebis pour faire un peu de l'argent ma mere c'est jour ci te fera l'envoie

d'un colis est une lettre je fini ma lettre en t'embrasan du fond du coeur ainsi que mes parents Marie Chaix

II.XL Arnaud, 24/03/1930

Nimes le 24 juin cher amies

je vous donne un peu de mes nouvelles quelle sont très bonne et je désire que ma carte vous trouvera de même ?

que faite vous en bas toujours au travail vous ne pensé plus a écrire a celui qui vous êcrie et qui pence a vous. quand à moi toujours le même je ne change pas. toujours coiffeur pas du mauvais sang gèure du souci et puis la classe arrive peut à peut. la chaleur me fait dormire comme jamais les orages font toujours rage dans la region du Gard. il y a des paysans qui on abandonée leur vignes a cause des grande maladie puis les prix des produits et trod cher.

un bonjour de ma par a Louis Simonne et Jeannette ainsi a l'Oncle Louis Arnaud Adrienne et les voisins. recevée d'un artilleur ces assurances d'amitiers. pour tous.

Louis O

II.XLI Chaix/Lions, D1/L17-18-19-20, 10/10/1923.

Mademoiselle Marie Chaix

Près du Moulin ou a la campagne cartier de la barrière Ampus (var)

St Férréol le 10 Octobre 1923

Ma très chère Marie

Je vous direz que jai recue aujourd'hui vos deux gentilles cartes et vous pouvez bien croire que je suis été comptent. Quand le facteur ma demander.

Oh qu'elle joie pour moi de vous lire un peu, surtout deux cartes si joli. Je vous remerci de tout mon coeur de mavoir lever un tel cafard étant si éloigner de vous chère amie. La première jaurrai du la recevoir Dimanche mai san doute le facteur la porter que lundi au moulin vieux ou ils ont changer l'adresse et me l'on faite parvenir ce qui fait que je les aits eu toute les deux a la fois

et vous pouvez bien croire aussi chère marie que je suis heureux de ne plus avoir le souci que j'avais, vous devez savoir lequel, je suis bien été comptent de votre père Dimanche soir, et je lai trouver pas mal comptent lui aussi, enfin il faut désirer que tout ces mauvais temp que nous avons passer ne retournes plus, et penser a ce beau jours, qui un peu plus tôt ou un peu plus tard, nous unirra. Et nous rendras si heureux tous les deux.

Maintenant, ce qui ma un peu peiner ou vous me dittes que Dimanche peut-être vous n'yrer pas a St Denis

Enfin faite votre possible car c'est la dernnière faite pour cette année

Quand a moi je compte monté samedi, et Dimanche matin je serrai a Ampus, ou jirrai vous voir, et si vous vous décider d'aller a St Denis faites-le savoir a Gaston qui me le dirras, ou au lieu d'aller ampus le matin, j'irrai après diner a tourtour, ou nous passerions une agréable après diner. Et j'ai bien oublier Dimanche de vous demander si votre père ne vas pas a la foire d'aups lundi 15 courant. Si toute fois il y va tachez moyen vous aussi d'aller avec lui, moi je compte y aller, enfin nous parllerons mieux de cella Dimanche prochain.

Je ne vois plus grand-chose a raconter pour cette fois que de vous dire bonne nuit et bon rêve

Je vous quitte pour ce soir et recevez d'un tendre coeur qui vous aime profondément les meilleurs souvenirs et amitiars éternel

Votre Ch_ qui vous embrasse bien fort LA

II.XLII Chaix/Lions, D3/L118-119

[Carte postale – La provence Pittoresque Comps au Var Gorges de l'Artuby]

Chère Amie

Depuis encore 3 semaines que je suis encore issi j'aurais bien pue t'écrire mai que veu tu la parresse me prend decrire alors sa fait que je revois mes correspondense enfin je pense souvent a toi que faite vous a Ampus

Issi a Comps pas grand-chose on danse un peu le Dimanche Dimanche dernier je suis allée un peu au village

Il y avais [???] de Praguillen nous avon spasse l'après midi ensemble nous somme un peu allez dansé

J'i un peu dansé avec ton crousté de Marie. Je ne c'est pas qu'an j'irais encore Ampus et se mariage comment ta passé moi bien mes le jour que nous sommes monté j'étais fatigué j'avais bien sommeil le soir j'ai couché à Chardon car c'étais trop tard pour venir à Verignon(?) nous avons bien ri avec ton charmant cavalier

Plus grand-chose à te dire écrie moi un peu et longuement recois de ton amie les plus affectueuse caresse

Marie Lions

II.XLIII Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/24

Mademoiselle Marie Chaix à la place

Ampus

8 juin 1924 Chère amie

Me voici à te donné de mes bonne nouvelles quand j'espère que ma carte t'en trouve de même. Aujourd'hui comme dimanche je suis sortie allée voir dansée mais que veut tu cela ne serai pas mal seulement il ne faudrait pas être seule aussi je n'y est pas resté longtemps ensuite je suis allée me reposée un mômement dans un jardin public

tout cela ne vaut pas les promenades d'Ampus que nous faisons toutes ensemble. je crois que toi tu auras employé la journée mieux que cela, plus geai et plus agréable enfin je le souhaite de tout cœur que tu te soit amusée. Quand à moi, je languie d'être à Ampus si toutefois il y à quelques nouvelles à communiqué écrit le moi ce sera avec plaisir que je les lirai. Pas d'avantage pour cette foie je fait le soupée en même temps

Reçoié d'une amie intime ses bonnes caresses

Louise

II.XLIV Chaix/Lions, D3/L122-123, 04/01/1923

05/01/23 [t]

[Carte postale : L'univers disparaît, lorsque l'on aime, Et seul l'être chéri brille à l'extrême !]

Mademoiselle Marie Chaix A la place

Ampus

4 Janvier 1923

Chère Amie

Tu m'excuseras du retard que j'ai fait pour t'écrire mais que veut tu je suis devenue paresseuse et quelques fois manque de temps aussi car voit tu dans la journée je n'est pas le temp et le soir je vais me coucher à 9 heures

Quand a ma santé elle est toujours bonne pour le mômement et désire qu'il en soit ainsi de toi. Il fait un temp superbe ici si bien que de temps en temp je vais promener au bord du noi ? Mais quoique se soit plus beau cela ne vos pas être au boulevard d'Ampus avec toi. Je pense que tu dois te payer de danser le Dimanche maintenant qu'il y à la viole. Raconte moi un peut les nouvelles

Louise

II.XLV Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923

[Cf. Ch. II L. XXVIII]

II.XLVI Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945

Monsieur Félix Lions Le bosquet

Ampus (Var) Châteaudouble le 13/2/1945

Mon chéri

Je te fait vite cette lettre à l'occasion que je suis venue faire le souper et si demain je peut l'envoyer quelle sois finie je la ferai partir. Hier nous sommes arrivées à bon port mais il a falut que nous allions passer à Draguignan car Louis le maçon avait une cuisinière a aller quitter. si j'avais sut ça je serais partie à pieds car sa ma drôlement embeté d'aller passer là bas. Tout le long nous avons parlé du bal d'Ampus que nous nous sommes bien amusées et Madeleine m'as dit que tu ne l'avais pas faites danser et que tu y avait fait la tête elle m'as dit je ne sais pas si s'est parce-que pour le jour de l'an je l'ai un peut gronder au telephone ((parce que tu n'était pas venu me voir)) où quoi je lui est dit tu crois que c'est pour ça mais je me suis pensée que c'était parce qu'elle voudrais que tu sois facher avec moi car l'autre mercredi je te l'avais dit que c'est une fause une jalouse et tu t'en rappelle. tu as bien fait va mon chéri de ne pas la faire danser et d'y avoir fait la tête car cela y fait du bien. Hier au soir je suis allée les voir et cette méchante de Mado si elle peut me faire de la peine aujourd'hui elle n'attends pas demain et c'est que la jalousie qui lui fait faire sa car elle voudrais que tu te fâche avec moi moi que tu ne m'aimes plus voilà ce qu'elle voudrais mais sa sa ne lui portera pas bonheur peut être de faire fâcher les jeunes comme sa car si Marinette est fâchée avec Roger c'est tout de sa faute elle m'as dit que tu avais reçus ma lettre que samedi je lui est dit je le sais il me l'as dit ! que Eliane a vu lorsque tu la lisais et qu'elle t'as demander si c'était moi qui t'écrivais et que tu n'as pas voulu lui dire et que c'était moi que tu lui disais non c'est pas Reine et comme elle as voulu avoir qu'elle at voulu aisayer de te la tirer des mains et que tu as eûs tellement peur ((dit tellement peur elle m'as dit cette méchante)) c'est vrai sa qu'il en était rester un morceau dans sa main et que justement c'était la fin de la lettre ou il y avait ma signature et qu'elle ta dit vous voyez sa que c'est Reine qui vous à ecris vous vouliez pas me le dire et bien je le sais qu'es-ce qu'elle avait besoin dit dire sa cette imbécile d'Eliane en qu'elle honeur elles ont parler de sa c'est qu'elles devaient parler de nous et qui sais se qu'elles pouvaient bien dire de nous j'aurais bien nu peu voulu les entendres c'est qu'elles ne valent pas plus une que l'autre à se conte là alors n'est-cepas mais tu sais se qu'elles peuvent dire de nous je m'en moque car elles n'ont rien a dire mais c'est que pour dire que cette Madeleine c'est une méchante aussi depuis quelque temps je ne peut plus la voir et si je vais avec elle c'est que c'est la mode et si tu as ma lettre que samedi c'est peut-être de sa faute aulieu de la faire partir le lundi elles la faites partir le mercredi

tu regarderas un peu le tempon il devrais etre du 5. Elle m'as dit sa devant sa mère alors sa mère à dit pourtant il l'aurais dût l'avoir jeudi aulieu de samedi sa lettre le facteur aurais dût lui donner desuite même jamais nous oserions faire sa lorsque nous avons une lettre nous la

donnons direct elle m'as dit sa pour faire voir qu'elles l'avaient faite partir desuite où peut-être c'est qu' elle l'ont faite partir desuite mais ça sa ne m'etonnerais pas car la mère est aussi fause que les filles enfin toujours si elles [???] sa ne lui rapporte guère pas mais mon chéri l'esencial est que tu m'aime toujours mais c'est que pour dire que lorsqu'elle peut me faire de la peine elle le fait puis elle m'as dit ((je parle de Mado cette imbécille)) le facteur se dit elle y écrit trop souvent alors sa l'embete d'aller courir là bàs

Oh ! je lui est dit je lui écris que lorsqu'il m'ecris pas plus et lorsque sa me fait plaisir elle n'as plus rien dit je lui est dit il me défend pas de lui écrire au contraire sa y fait plaisir d'avoir de mes nouvelles tu comprends voilà elle a voulu me dire que tu m'écrivais pas assez souvent dans son genre et que tu te moquait de moi mais elle en est que trop jalouse que tu m'aimes toujours car elle aurais bien crût que tu m'aimes plus suffit que pour Noël, le jour de l'an et les dimanches suivants tu ne venais plus me voir mais elle c'est bien trompée aussi je m'en moque si demain je veut faire partir la lettre je l'enverrais et si je ne peut pas je te la donnerais lorsque tu viendras. Elle m'a dit aussi que ((la fille qui mais la jupe a carreaux celle qui était à la veille de Noël avec sa mère à Draguignan qui était venues avec un cheval)) à la danse du tapis t'avait choisi toi c'est vrais sa Felix je m'en suis aperçue aussi qu'elle avait le béguin de toi et que tu l'avait faite danser assez souvent cela ne m'as pas trop plût tu sais aussi lorsque j'y pense cela me donne le cafard. Mais j'espère que tu te moque pas mal d'elle et que si tu l'aimait tu me le dirais nous parlerons un peut de sa lorsque nous serons tout les deux car je voudrais savoir aussi si je peux conter sur toi pour toujours car cela me ferais plaisir de le savoir

Donc en esperant te voir dimanche 24 Février ou avant à Draguignan reçois mes plus doux baisers (ta Reine chérie)

Samedi 17 Février 45

Puisque de cette semaine je n'ais pas pût t'envoyer ma lettre tampis je te la donnerais lorsque tu viendras car je veux que tu sâche tout, tout se que j'ai à te dire et comme lorsque nous sommes tout les deux que la moitié du temps je ne pense pas à tout te dire je te le mets sur la lettre. Sur la lettre je te parles de Madeleine que lorsqu'elle peut me faire de la peine aujourd'hui elle n'attend pas demain comme c'est vrai donc je ne t'ai pas dit aussi qu'elle serai capable de me mépriser de dire qu'avec toi je ne suis pas sérieuse et de sa j'en doute tu sais car elle est trop jalouse pour ne pas dire de mal de moi pourtant de moi elle n'a rien à dire car pour cela j'ai la conscience propre et je l'aurais toute ma vie n'es-ce pas car si un jour tu te fâche tu n'auras rien a me reprocher n'es-ce pas mon chéri aussi tu vois lorsque je m'imagines sa sa me donne tellement le cafard qu'il faut que je te le dise n'est je pas raison de te le dire ! alors je te le mets sur la lettre. Puis depuis dimanche depuis que je suis de retour d'Ampus, d'Ampus ou on s'y amuse tant que je part de là-bas j'ai tant le cafard je pense toujours à cette fille que je te parles sur ma lettre car va je n'est pas auser te le dire te dire de

patant la faire danser mais je me suis aperçue qu'elle avait le béguin de toi et des fois elle me regardais un peu de travers enfin celà ne me fait rien l'essentiel est que toi tu n'en est pas le béguin mais tout de même si tu en as le béguin tu ferais mieux de me le dire de me dire la verité car si tu fait le semblant de m'aimer puis c'est le contraire cela ne me plait pas car je ne veux pas qu'on se moque de moi. Donc Félix lorsque tu auras lût cette lettre dit moi la pure et franche verité dit moi si tu tiens à moi et si je peut conter sur toi pour ma vie / Je t'embrasse bien bien fort

Reine

II.XLVII Chaix/Lions D2/L41-44, 16/02/1923

Mademoiselle Marie Chaix

Le Moulin 16 Février 1923

Bien chère Marie

C'est avec un grand plaisir que j'ai reçue votre lettre ainsi que la carte, et je vous remercie bien car ca ma lever beaucoup d'ennuie et de cafard de la soirée de mardi et ne savait plus quoi meme penser. Vous mescuserer beaucoup car j'ai vue que c'était moi qui avait tort d'avoir danser un peu plus que ce qu il fallait vous pouvez bien croire que je lai fait sen y faire attention et ne croyait pas de vous faire peine, ou je men serrait bien garder.

Maintenant chère marie soyez sure que ca ne marrivera jamais plus, ou je serrait toujours fidèle envers vous et ne vous oublierait jamais car pour moi il y aura que la mort qui pourra séparer nos cœurs l'un de l'autre.

enfin ne pensons plus a cette triste soirée pensons plus teaut a ce beau a ce beau jour qui nous unira et nous nous rendras heureux tous les deux, et surtout nécoutons pas ces mauvaises langues, qui par jalousie nous traïssent.

Hier au môment ou j ai reçue votre lettre nous avions juste a peine terminer de tuer le cochon ou j ai encore un peu fait le boucher et la patronne et en grand train de faire les boudins. maintenant jai encore repris mon travail de passé la déchausseuse dans la vigne ou j en ai au moins pour un moi a travailler tous seul sa fait que je languis puis un peu.

Plus rien d'intéressant a vous raconter pour cette fois et vous quitte en vous disant a Dimanche

Recevez de celui qui vous aime les plus douces carresses et bon souvenir.

L. Auguste

Je join aussi dans la lettre une carte et faites bien attention que personne ne vous lise la lettre escusez mon gribouillage car j'écris sur une chèse et je fait en vitesse qu'il est heure d'atteller

II.XLVIII Chaix/Lions D1.2/L52/61-64, 16/06/1915.

[Cf. Ch. II L. XIX]

II.XLIX Chaix/Lions, D1.1/L19

[lettre très abîmée]

tous ceux qui combattons depuis longtemps, nous sommes en un mot, ici pour attendre ce que le destin voudra faire de nous. La température est toujours mauvaise, mais il a cessé de neigé par suite de cette accalmie, nous avons depuis tous soir le travail quotidien et aujourd'hui Samedi nous avons eu 1/2 journée de repos. C'est pourquoi je me hâte de répondre a votre charmante lettre.

Ma santé n'est pas toujours du mieux possible. Je n'ai pas à me plaindre à ce sujet. Permettez moi de vous dire que je fais mon possible pour qu'elle ne soit pas altérée. Quant à ma permission, mon tour n'est pas encore arrivé, j'espère cependant si nous restions encore longtemps à l'arrière [???] voir là fin Mars ou [???]

[fin effacée]

II.L Chaix/Lions D2/L30-32, 08/06/1924.

[Cf. Ch. II L. XLIII]

II.LI Chaix/Lions, D3/L9-10-11-12-13, 21/09/1924.

[Cf. Ch. II L. XVII]

II.LII Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1924.

[Cf. Ch.II L. XV]

II.LIII Chaix/Lions, D2/L17-18-19-20, 10/10/1923.

[Cf. Ch. II L. XLI]

II.LIV Chaix/Lions, D1.1/L44-45, 29/12/1925

[Cf. Ch. II L. XXV]

II.LV Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945

[Cf. Ch. II L. XLVI]

II.LVI Chaix/Lions D2/L9-10 19/08/24

Rebouillon, 19 Aout 1924

Très cher Auguste

Cest Lundi que je profite d'un peu vous donner de mes nouvelles, au moment ou je fait le diner. Croyez moi, cher Auguste que je suis pas san travail je nest pas un moment à moi, avec tout ses enfants et la cuisine, quand a ma Marraine elle est parti se matin au train de 7h. Et je ne ses pas quand elle retournera elle ma dit quelle me l'écriré. Je nest pas seulement un moment pour faire la lettre il ne faut dérangé peut être dix fois.

Vous pouvez pas vous faire une idé combien je me langui ici, quand ton na pas labitude, et me voir si eloigne de ceux quont aime et pas savoir quand je repartirai.

Faite moi la reponse aussitôt que vous pourrez et racontez moi bien de chose.

Au moment ou je vous ecrit il est venu Remi, est me demande a qui jecri et je lui dit que ses pas de ses affaires et non plus je lui fait pas voir la lettre. Ne vous faite pas du mauvais sang.

Quand meme, que moi je men fait mais a temps passera.

Je vous en dit pas davantage pour cette fois car je nest pas le temp

En attendant de vos bonne nouvelles au plutot ecrivez moi tout les jour si vous pouvez Recevez de celle qui ne passe plus un instant sans pensé a vous

ses plus affectueuses carresse et bon [???

Je vous quitte le coeur un peu gros est les larmes au yeux au revoir

Marie

On ma demandé beaucoup de chose est je vous lexpliquerai une autre fois ou jaurai mieux le temps

II.LVII Chaix/Lions D3/L40-48, 13/02/1945

[Cf. Ch. II L. XLVI]

II.LVIII Chaix/Lions, D3/L160-162, 04/01/1923.

[Cf. Ch. II L. XXVIII]

II.LIX Chaix/Lions, D. Marie Auguste, 06/03/1923.

Le Moulin vieux 6.3.1923

Chère Marie

Vite deux mots pour vous donner un peu de mes nouvelles, ma santé et bonne pour le mômen et désire de tous cœur que ma lettre vous trouve de même.

Je vous direz que jai déjà le cafard pour dimanche, de nous falloir passer la journée si éloigné, surtout de savoir la journée que vous aller passer a rebouillon, enfin ne vous faites pas de mauvais sans, quand même que votre parrain et marraine vous gronde un peu, ne faut pas

sarrêter la, surtout que ten eux comme votre père, ne connaites pas le désir de votre cœur, c'est à vous à penser à l'avenir, car il n'y a rien de plus heurus qu'un cœur qui vous aime.

S'il n'y a pas de contraire, je compte monté a aiguiine dimanche comme je vous ai dit. A l'occasion que vous ne serrait pas a Ampus, je vais voir un peu mes parents, et la journée me passerra plus facilement. je vous écrirrez un peu et vous raconterez un peu mon voyage. Je termine en attendant sous peu de vos nouvelles, et chasser le cafard pour dimanche car un jour est puis vite passer. je vous quitte en vous sèrrent la main et vous embrasse bien fort. Votre ami qui vous aime

L Auguste

II.LX Chaix/Lions, D1.1/L46-47, 20/03/1923.

Ma chère petite Marie.

Viens en son temps répondre à ta gentille lettre, que j'ai lû avec grand plaisir, heureuse de voir que malgré être éloignée, tu n'oublie pas celle qui t'aime et pense souvent à toi.

Excuse mon retard mais si tu savais je suis toujours tellement occupée que tous les jours je renvoie, dimanche c'était la fête à Ste Maxime, et comme il faisait une belle journée sommes allées y passer l'après midi, nous sommes aller avec le bateau et avons fait la [???] on s'est bien amusé sur l'eau, mais le corso de là bas n'était rien en comparaison de la fête de St Tropez tu dira à ma mère quelle te montre les photo du char de Mlle c'est un peu flou mais tu jugeras d'après les fleurs ce que c'était beau, tout naturel aussi elle a gagné le 1^{er} prix.

Ma santé est bonne et souhaite de même pour vous deux. Présente mais amitiés à Fine et nini

Je vois que Ampus fait des progrès en gosse deux à la fois lui souhaite beaucoup de bonheur.

Et toi que fais-tu avec A tu ne m'en parles pas

Et surtout sois toujours sage et gentille envers ton père. As tu pas encore fini tes broderies

Ecris-moi quelques fois tu sais cela me fait plaisir il me semble à ce moment la que je suis à Ampus Aujourd'hui j'ai vu Lucienne, elle ne languit plus, elle ne c'est pas si elle restera encore longtemps.

Donne mon bonjour à Félicie

Je te quitte chère Marie et Reçois de celle qui t'aime ses plus affectueuses caresses,

Julia

II.LXI Maurin, 47-48

La Seyne le 1 juin

Cher tonton François

Je t'écris ces quelques lignes pour te rappeler la promesse que tu m'as fait de venir pour ma première communion qui se fait le 22 juin.

Je pense avec une grande joie que tu va être des nôtres.

J'ai écrit à Tonton Gabriel a cette occasion pour voir s'il pourrait se déplacer, aussi j'attends avec impatience ce beau jour où nous allons être tous en famille. Je me languis beaucoup de te voir.

Georges et René t'envoient leurs bons baisers ainsi que papa et maman.

J'ai écrit a Tonton Hermand pour voir s'il veut laissez venir tante Valerie avec toi. Je vais aussi écrire à Comps et à Castellane car je profite de cette journée de repos pour faire mes petites lettres.

Je termine ma lettre en te renouvelant ce beau jour qui n'arrive qu'une seule fois dans la vie et en t'embrassant de tout mon coeur

Ta petite Josette qui t'aime

Josette Maurin

II.LXII Chaix/Lions, D1.2/L20-21, 20/04/1914

[Cf. Ch. I L. XXXVI]

II.LXIII Maurin, 76-77

Toulon le 2 Juin 1926

Cher ami J'ai été très surpris et très peiné au reçu de votre lettre m'annonçant la mort de votre mere. Croyez que nous prenons une large part au malheur qui vous frappe. Et quoique elle fut un peu agée, on regrette toujours ceux que l'on estime.

Nous serions contents si vous veniez un peu nous voir, car il y a longtemps qu'on ne vous a pas vu. J'espère que pour la morte saison vous vous déciderez à venir.

Quand à nous, la santé est assez bonne si ce n'était ma belle-mère qui est ici avec nous un peu souffrante, mais j'espère que ce ne sera pas grave.

Les enfants sont en très bonne santé et vous les trouverez bien changés quand vous les verrez.

Enfin en attendant votre visite, recevez avec nos condoléances mes meilleurs souvenirs affectueux.

Vos amis dévoués

R. Graillons

II.LXIV Maurin, 78-79

Toulon le 3 Juin 1926

Mon cher Francois

Nous avons été très peiné d'apprendre la mort de ta mère vraiment le coup est dur. Pour cette nouvelle épreuve mais a tous les malheurs il y a ce que l'on appelle destinée ou fatalité qui le veut ainsi prend courage

Mon cher Francois. Puisse nos sincères condoléances adoucir les peines de ton coeur et te donner du reconfort dans l'ame. Malgré ca c'est un bel age et tout nous y arriverons pas...

Pierre Anna Gaby et Mireille se joignent tristement à moi pour te dire courage. Tout dévoué pour la vieilles

Si j'avais su les obseques je serai monté à Comps car tu sais combien ta mère avait de l'amitié pour moi... Tout mes regrets.

II.LXV Chaix Lions, D3/L14-15-16, 02/08/1923

[Carte postale : Ma pensée près la vôtre]

Ampus le 2 Aout 1923

Mademoiselle Marie Chaix

a la Campagne Cartier de la Barrière Ampus

Bien chère Marie

Je profite de jeudi soir ou je suis venue à Ampus et vous faire vite ces quelques lignes. Vous mesquerez si je ne vous ai pas écrit plus longuement, je n'ai pas un quart d'heure à moi pour écrire, cette semaine, et en même temps vous dire que samedi soir je vais coucher à Praguigen, et je descendrez encore Dimanche matin ou je pense être encore, à Ampus avant d'aller dîner, en tous cas j'y serai toujours après dîner. Je pense que vous devez être en grand train de fouler. Je vous dirai que j'ai reçu une lettre de ma mère, et me dit qu'il ont eu la visite de celle de la chapelle, et puis vous dire qu'elle leur ont blâmer des choses qu'il leur a guerre faite plaisir, si dimanche matin vous les voyez, vous leur direz qu'elle n'avait pas besoin d'aller à Praguigen pour leur habiller celle. Je ne vois grand-chose à vous dire en vous disant à Dimanche et recevez de celui qui vous aime pour la vie les meilleurs souvenirs et bonnes caresses

LA

II.LXVI Maurin, 15-16

J.M.J.2 + Du Carmel, 8 Mai

Mon cher François, Dieu soit béni ! Je vous remercie de votre bonne lettre à tous les deux. J'ai été bien peinée d'apprendre que ton accident avait été si grave et que tu avais tant souffert. Mais ta Mia me dit que tu le supportais bien en pensant à ceux qui souffrent davantage et tu avais bien raison, mon petit. Mais il faut surtout penser dans la souffrance à celui qui a tant souffert pour nous à Notre Seigneur et qui a souffert volontairement, qui est descendu du Ciel tout exprès, afin de nous sauver de nous gagner, afin de se faire aimer de nous, car si nous l'aimons nous sommes sauvés.

Dans toutes nos souffrances, voyez vous, de corps ou de cœur, il faut toujours penser à lui qui a souffert cela et infiniment plus et encore, il n'en trouvait pas assez, tant il nous aimait ! Tant il voulait nous faire croire à son amour ! Tant il désirait que la pensée de ses horribles souffrances nous aidât à supporter les petites nôtres, toujours bien petites à côté des siennes, même si elles étaient très grandes !

Je comprends combien vous avez souffert tous les deux mais quand il y a l'union comme elle y est dans votre cher foyer tout se supporte mieux n'est-ce pas. Je comprends que votre bonne Mère vous aura été d'un grand secours dans ce moment pénible.

Je suis bien heureuse que tu sois presque remis et je remercie bien le bon Dieu qui t'a gardé.

C'est donc aujourd'hui que se juge votre affaire, je prie bien à cette intention qui est plus que juste. Puisque ce chauffeur à tort tu aurais pu demander de grands dommages et intérêts, je sais que tu es trop bon pour cela, mais au moins que vous soyez dédommagés c'est plus que juste, surtout si celui qui t'a blessé peut le faire.

Très contente que vous passiez le moi de Marie ensemble. Chaque fois que je pense à vous il m'est doux de vous sentir tout près de la maison du bon Dieu. Je sais que vous allez souvent lui faire

d'affectueuses visites ma chère Mia et toi cher François qui ne peut pas rentrer souvent, car tu passes en bicyclette sans doute, ne manque pas au moins de le saluer autant ton coeur grand quand tu passes devant sa porte, de te recommander à lui (tu vois comme nous avons toujours le danger près de nous et besoin de son secours) et de le remercier aussi.

C'est lui qui t'a donné ta Mia et fais bien d'autres grâces. Moi aussi j'ai bien pensé le 28 et 29 avril que l'année dernière j'étais auprès de vous. J'en ai gardé un bien bon souvenir et je suis toujours avec vs par l'affection et la prière.

Merci de tes renseignements, cher François, ns ferons l'expérience.

Je vs quitte mes bien chers et en vous confiant au bon Dieu comme toujours. Je vs embrasse de tout mon coeur.

Votre petite sœur aimée, M.lh Ver V C

Ma petite Mia priez toujours bien avec moi à ttes les intentions de la famille. Moi je n'oublie pas votre bonne Mère et vos chers cousins

Mia une caresse

II.LXVII Chaix/Lions, D3/L67-68-69-70, 20/04/1922

[Cf. Ch. II L. XV]

II.LXVIII Maurin, 186-187-188.

Pax Christi J + M Du Carmel 1^{er} Janvier

Mes biens chers François Mia

J'ai été bien contente de recevoir vite votre bonne lettre, car j'avais un peu soucis de vous, avec ces grands froids. C'est que ns aussi la neige et la glace ne ns ont pas manquées, vs l'aure vu sur les journeaux, alors je me demandais ce qu'il en était chez vous. Je remercie bien le bon Dieu qui vous a gardés soignez bien vos rhumes, soignez bien prudents. Je pense que vous avez un peu de chauffage au magasin maintenant il y a tant de manières de se chauffer, un radiateur électrique c'est le plus simple et François peut se l'installer. Pour moi je ne peux que prier pour vous et vous pouvez croire que je n'y manque pas. Pendant ces belles Fêtes de Noël j'ai bien demandé à Jésus de vs visiter, de vous bénir et aujourd'hui en ce 1^{er} de l'an je Lui demandes pr vs une bonne heureuse et sainte année avec toutes les grâces de santé, de force, de courage, de patience dont vous aurez besoin, pour la vivre. Merci aussi de vos bons vœux, de vos bonnes prières, ma chère Mia, pour chacune de mes fêtes, vous savez que je n'oublie pas les vôtres je prie pour mon François à tous les St François et il y en a je vs assure. J'ai reçu votre bon colis de Noël je crois l'avant veille. Tout en bon port, excellent, merci bien de tout et que le bon Dieu vous les rendes en toutes sortes de douceurs. Ma santé va son pauvre petit train, mais qe je suis heureuse que les vôtres soient bonnes, que vous puissiez toujours tenir. Comme je remercie notre Mère du Ciel à qui je vous confie chaque jour. Moi aussi je n'ai encore rien reçu de personne. Ça viendra. Je n'ai écrit qu'à nos Tantes. Ma 2ème lettre est pour vous. Je suis bien

contente que vs soyuez allés ensemble à la Messe de Minuit. Vous dites bien ma chère Mia avant tte chose il faut penser au bon Dieu, lui faire sa part. Ns avons tant besoin de son secours, ne ns lassons pas de le lui demander. Je suis contente que vs pariez l'autel de la ste Vierge, depuis que l'Église existe c'est notre famille qui le fait. Vous avez été bien généreuse d'aller à N. Dame le 8 Décembre. Notre bonne Mère aura été bien contente et vs aura bénie confiez Lui toutes vos peines, tous vos soucis, vos santés, votre travailn tout c'est notre Maman et Elle est si puissante. Je suis contente que mon François soit tjrs bon et serviable pr ts. On vous le rendra quand vous en aurez besoin. Notre Père du Ciel surtout se souviendra.

Dernièrement j'ai eu la visite de Roger et sa femme. Ils vont bien, mais ils ont un travail fou. Ils m'ont apporté la photo de leurs 2 aînés en tenue de communians. Ils sont magnifiques j'avais eu la visite de Gabriel aussi il y a q q temps. Maintenant que

[Dernière feuille manquante]

II.LXIX Maurin, 18-19.

[Feuillet déchiré]

Mon cher François

Je t'envoie quelques bannettes du jardin par Honorine. Les bannettes sont pour toi, le livre de prières pour Maria.

Caresses à tous deux.

Le bonjour à la maman et nos bonnes amitiés à Jeanne et tous

Aujourd'hui je suis très pressée

Je compte aller vs faire encore un bonjour en allant à Drag. Pour mes yeux

Tante Fanny

Bonne bise à petite Annete

II.LXX Maurin, 23-24.

[Cf. Ch. I L. XXIII]

II.LXXI Chaix/Lions, D3/L110-112, 28/04/1923.

[Carte postale – Draguignan – Banque de France]

Mademoiselle Marie Chaix Rue du moulin

Ampus « Var »

Draguignan le 28.4.23

Bien chère Amie Marie

Je viens se soir Samedi un peu causez avec toi.

Tu mescuseras si j'ai tent tardé de t'écrire J'ai Ecri encore a personne qua me parents tu est la première et puis je tavait vue l'autre jeudi enfin Je te puis dire que Je languies pas mes patron son bien brave, le Dimanche Je vais a la maisse et la près midi Je sort Je vais promener dans

villes avec Marie Rose Sage

et vous autres que faite vous ce ?? puis pense tu toujours au même Tu lui donnera mon bonjour a mon crouté Ch.... Je trouve plus grand-chose a te dire pour le moment je te ?? plus long une autre fois

Recoi ma Bien Chere Amie mes bonne et affectueuse caresses

Louise

[marges :] le bonjour a Félicie di lui que je lui écriré un peu Je vais me couchée Bonne nuit Bon reve

II.LXXII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934.

[Cf. Ch. I L. II]

II.LXXIII Maurin, 31-32-33.

Cher François Chère Maria

Nous avons reçu il y a déjà quelques temps votre bonne lettre chère Maria.

Eugène Mme Doulat tous vous remercient de vos sincères Condoléances, après ces malheurs on reste longtemps abassourdie. Depuis Eugène monte tous les soirs couchés avec la mère étant seule à la Campagne. On prendra une décision afin de ranger les choses pr le mieux.

Aussi M Doulat le pauvre fait un grand vide il était si bon pr nous tous.

La vie est ainsi, malgré tout nos santés sont bonnes. Ne parlons plus des petits malaises. Et vous depuis vos dernières nouvelles. Comment allez-vous nous languissons beaucoup qu'ils nous tardent de savoir chère Maria si votre jambe est mieux. Si vous avez terminé la ??? des rayons. Et comment le chirurgien vous trouve.

Et nous pensons bien mieux, et le souhaitons de tout coeur. La saison n'est pas faite pour faciliter la guérison complète, cela ce comprend. Peut-être vous ne descendrez plus à Drag. Vraiment vous avez eu votre part de soucis, d'ennuis. Et nous pensons souvent à vous tous.

chère Maria pouvez vous appuyer votre jambe ou pas encore ? Ce sont des cas logs. Quand la soudure résiste de prendre. Enfin vous vous rappellerez longtemps de ce facheux accident qui vous a donné tant de mal. François. Votre mère [???] guérir de leur rhume. Je l'espère bien. Il doit avoir tomber de la neige et le froid doit être vif. Nous avons mal commencer le Mois de Mars. Ici aussi il n'avait pas fait de tout l'hiver des temps si mauvais , espérons que cela ne durera pas. Bien assez du ravitaillement qui marche mal, la guerre est finit mais nous aurons encore à souffrir des restrictions et autres. Ayons toujours confiance et la bonne Mère aura pitié de nous et accordera bientôt votre guérison complète. De Grasse, de Castellane, de Marie-Thérèse avons eu des nouvelles il n'y a pas longtemps . Tout va. Peut-être Clément est allé vous voir puisque ils est venus à Castellanne fr. le mardi gras Huguette nous avait écrits. Elle a repris son travail. Elle a été bien malade, enfin ce mal passé elle s'en souviendra vite plus. Elle est jeune. Roger est à Nice il a une bonne place. Tant mieux, il nous a envoyé une

carte pour le jour de l'An. Georges est nommé à la Valette au Camps des Soldats. Il est content au moins ils sont en famille. ils vont bien. Mais pas sans soucis, les Enfants vont à l'école ils apprend bien. Chez Josette aussi cela ne pas pas trop. Les Enfants souvent malade bientôt elle attend le troisième bébé pour elle qui n'est pas normale. C'est un gros soucis. Espérons que tout ira pr le mieux. René sont à Ollioules ??. trois enfants superbes. On les voit rarement tout les monde à ses peines. Le ravitaillement est si pénible. On fait la queue des heures entières. Quand Gaby les voit ils demandent de vos nouvelles. Moi je ne sors pas. Excepté le Dimanche pour aller à la Messe. Ils sont tellement occupés qu'on va pr. Lui faire perdre du temps. Chacun reste chez soi

Rose Octave sont souvent là eux languissent aussi de vos nouvelles. Ils me chargent de ses caresses. Dites nous vite comment va votre famille mais pensons que depuis le ??? doit être satisfaisant.

Soignez vous de votre mieux afin que votre santé aille pour le mieux. Vraiment vous avez vos peines depuis quelques temps. Il y en a eu assez. Dans mes prières je pense à vous chère Maria et à ma pauvre Gabrielle à qui mon souvenir durera j'espère la fin de mes jours. Gaby Eugène me chargent de ses caresses et notre chère petite vous envoient à tous ses bises. Nous lui parlons souvent de vous. Elle rappelle depuis qu'elle va à l'école elle est plus sage. Y va si volontiers elle se porte à merveille dit la prière si bien elle apprend facilement, enfin c'est la joie de la maisonnée.

Pour moi de plus en plus elle est caressante. Si Dieu veut cet été vous la trouverez plus contente que la [???

Mlle [???] nous a appris la mort de Mme Roux. Octave a envoyé une Carte de Condoléances. Je plaint Mme Roux j'ai passé à ses épreuves. A l'occasion offrez nos amitiés à ceux qui demandent de nos nouvelles.

On pense à son cher pays, vous devez avoir souvent des amitiés en venant au Magasin.

Je vous fait une longue lettre pensant vous faire plaisir et chère Maria écrivez nous au plutot.

Nous languissons de votre état. Et de vos santés de tous les trois

Recevez cher François chère Maria votre mère

mes meilleures caresses

II.LXXIV Maurin, 29-30.

Chère Maria, cher François

Je me fais un plaisir d'ajouter mes meilleurs vœux de bonne fête à ceux de nous toutes.

Je désire que la Ste Vierge vs accorde ttes les grâces que vs lui demandier et surtout une excellente santé.

Nous allons ici assez bien et passons de bonnes vacances.

Octave se joint à moi et vous envoie ses caresses et bons souhaits. Je vs embrasse

affectueusement

Octave

Chère Maria

Je vs souhaite moi aussi une bonne et heureuse fête et vs embrasse affectueusement ts les deux Gaby

Mon cher François. Merci de tes chères lignes et de tte ton affection pr ta petite sœur

Je n'ai pas bien compris les derniers mots. Je pense que tu as voulu me dire que tu auras le 5 avec le 24 aout ?

J'offrirai tte cette journée pour toi au bon Dieu. Mais je suis dans mes 58. Je crois tjrs que mon Papa du Ciel va venir me chercher, tant je suis pauvre de santé.. Je me crois tjrs au bout et puis c'est jamais le bout . Enfin ! Je sais que tôt out tard il viendra et cette pensée me donne du courage. Tu me dis que vs avez la santé... Le travail et pas trop d'ennuis. Il me semble qu'on ne peut guère demander mieux sur cette pauvre terre, d'autant plus que vs avez aussi l'entente parfaite. Que Dieu en soit béni. Je vs embrasse ts les deux

[marges:]Tonton François votre Petite Huguette qui vous aime

II.LXXV Maurin, 41-42.

[Cf. Ch. II L. I]

II.LXXVI Maurin, 23-24.

[Cf. Ch. I L. XXIII]

II.LXXVII Maurin, 13.

[Lettre partielle. Première et dernière feuilles absentes]

bien souffert. Je pense que celui qui t'a blessé t'aura un peu dédommagé, à moins que ce soit toi qui aies tort.

Je désire bien que cet accident ne laisse pas des traces et que tu puisses reprendre ton travail bientôt mais sois prudent.

Votre bonne mère vous sera venue bien à ce moment là et l'hiver lui aura paru moins long auprès de vs. Maintenant la voilà encore à ses petites habitudes.

Vos bonnes lettres à tous les deux m'avaient fait plaisir merci. Je suis contente que vous alliez vs installant tjrs mieux ds votre cher foyer que vs aimez tant ts les deux et que j'aime bien aussi.

Je te remercie cher François des renseignements que tu m'as donné mais j'aurais préféré que tu me répondes au sujet du lait. J'avais bien remarqué chez toi que le blanc ne partait pas et c'est tout ce que tu voulais savoir. Ns, ce sont les maçons qui blanchissent, ns ne pouvons pas leur donner les cevreils que tu me donnes tandis que leur dire ils mette tant de lait par 1cecere ns les préviens. J'aurais voulu que tu me dises simplement cela comment tu en avais mis par 1cecere ou par 15 Clos et

II.LXXVIII Maurin, 67-68-69-70.

[Cf. Ch. II L. LII]

II.LXXIX Maurin, 11-12

Chers tous.

Vous ne pouvez croire le chagrin que j'ai eu en recevant la lettre que José (???Rose???) me disant que ma Marraine n'était plus. Hermmann me l'avait bien dit qu'elle était très mal mais voir s'en aller ceux qui vraiment vous ont bien aimée et ne plus l'avoir vu m'a vraiment été pénible, je pleure en vous écrivant car j'aurais tant voulu encore l'embrasser pourtant je comprends que vous ayez fait pour le mieux Hermann a bien vu votre situation avec Papa qui y voit tous les jours un peu moins et qui a encore une hémorragie à l'oeil qui était encore bon et la petite pas vaillante depuis sa coqueluche et son accident de bicyclette, je me décide à partir à Yarg. pour elle les 1^{ers} jours de la semaine et je me proposais de vous avertir avant notre départ pour que vous sachiez que nous étions à Yarg. De cœur j'étais avec vous et même lundi j'avais beaucoup revu Comps et j'ai eu souri tout le jour je n'avais pas tort ! Comme elle a été malade ma chère Marraine a t elle eu conscience qu'elle nous quittait ? Y. Thérèse ne l'a plus revue elle aussi. Vous l'avez tous bien soigner mais pour Tante Jeanne et François et Maria qui sont dans la maison, le vide sera encore plus grand.

Heureusement que Rose est en vacances pour Tante Jeanne et que sa présence et celle de Octave lui fera du bien car elle doit avoir besoin de se reposer. Gaby reste t-elle encore quelques temps avec vous ? Vous voudrez bien dire notre bonne amitié à Marie-Jeanne qui vous aura été comme toujours bien dévouée. Tante Gertrude m'écrit ce matin et me dit qu'ils ont pu accompagner Marraine. Je vais demander au Prêtre qu'il me dise une messe pour Marraine puisque je ne peux pas me déplacer elle aura au moins mes prières ; j'aurai voulu vous demander un souvenir, son chapelet m'aurait fait plaisir mais peut-être le lui avez vous mis dans ses mains ou quelque chose qu'elle aimait. Vous pourriez le donner a Hermann qui me le remettra lorsqu'il viendra. Papa et Louis se joignent a moi pour vous dire tout le chagrin qu'ils ont de la mort de Marraine et vous envoient leurs affectueuses caresses. Raymond est parti la semaine dernière et Fran passe encore le mois de septembre ici il restera avec Louis à Mandelieu et nous quatre nous irons passer une quinzaine à Bargemon.

Dédé et Marie vous aussi à tous de grosses bises et gardez pour vous tous mes meilleures caresses.

Gaby

II.LXXX Maurin, 7-8-9-10

[Cf. Ch. I L. XXII]

II.LXXXI Maurin, 172-173

Chere Maria cher Francois

avons reçu votre bonne lettre Vendredi et comprenons que cette triste nouvelle vous aura causer de la peine. Pauvre Georges.. Le jour de sa mort elle a finit ses 90 ans. Ses chers enfants ont beaucoup perdu ils sont si bien élevés.

Georges a de bons sentiments et le bon Dieu l'aidera à supporter son épreuve toute la famille pense fort a son grand malheur. Lundi demain il est obligé de retourner à Clermont-Ferrand on lui a donné que 3 jours de permission. Nini gardera les enfants. Voilà la vie peut être depuis vous aurez reçu d'eux la triste nouvelle. Moi je n'ai pu me tenir de vous l'annoncer ainsi qu'a Gabriel et à Marie Thérèse.

Chère Maria nous avons reçu le colis samedi soir en parfait état vous avez eu patience pr chercher puisque vous avez tout trouver. Bien plier enfin Rose et Gaby vous remercient bien et avec ce deuil tout lui rendra service vous avez pu mettre les chapeaux aussi faites comme nous ne vous genez en rien si nous pensions vous rendre service vous nous direz combien vous avez fait du port, marquez le merci donc chère Maria vous nous avez fait un grand plaisir, surtout à Rose et à Gaby.

Pr moi je suis toujours en noir ou gris/ heureuses que vous ayiez tous les trois du mieux possible. Soignez vous c'est le principal. Pour moi je vais bien à présent. La belle saison étant là tous les malaises disparaîtrons. Ce n'est pas le repos qui guérit car à présent ici je ne fais rien. L'eau dans la maison. Gaby donne son linge à laver excepter quelques bêtises de la petite elle se le lave à la pile. Les années y sont Mes chers et on se ressent de tout et on prend part au peines de la famille c'est naturel merci chère Maria de l'attention pr moi. J'ai pris un remède qui ma fait beaucoup de bien. Je vous laisse Mes chers en vous disant que la petite vous envoie de grosses bises. Je voudrais que ma lettre parte L vous rassurera sur le Colis et Rose m'a charger de vous remercier de tout ainsi que Gaby. Et ses caresses de tous.

Recevez mes chers tous les trois mes caresse de votre sœur dévouée Jeanne

Amitiés à tous ceux qui demandent de nos nouvelles

II.LXXXII Maurin, 174-175.

[Première feuille illisible]

Nous voilà à la Toussaint par la pensée nous serons ensemble en pensant à notre pauvre Gabrielle et à tous nos chers défunts. Chère Maria je sais que si vous avez quelques fleurs au jardin vous les porterez. Avec ces pluies je ne pourrai en envoyer. Voila quelques jours qu'ils tombent de l'eau en abondance. La campagne a souffert, légumes fruits etc

cher Francois tu me feras plaisir de demander à la Dame du Gendarme qui a un petit de 9 ans/ Ke me rappelle plus du nom. Elle me dit chez toi qu'elle avait une sœur à la Valette. Et avec son adresse nous irions la voir. Si elle habite la campagne elle pourrai nous vendre quelque choses et parlerions un peu de Comps. Tu me feras bien plaisir.

Depuis notre arrivée nous n'avons rien reçu de Castellane Je pense qu'ils vont tous bien. De

vous Marie-Jeanne nous en a donné que vous aviez la santé c'est l'essentiel. Je vous laisse mes chers recevez de nous tous par tous les trois nos meilleures caresses. Annette vous envoie un baiser bien gros

Josette René vont tous bien

II.LXXXIII Maurin, 132.

Bien Cher Amies

Votre lettre nous a fait un réel plaisir, vous n'en doutez pas. Nous éprouvons une fois de vous lire, vous nous oubliez pas dans notre triste anniversaire hélas ces fêtes sont pour nous bien tristes et bien pénibles, mais si les morts sont des êtres invisibles eux nous voient donc ils nous envoient force et courage dans la peine et la résignation.

Vos fêtes se sont passées à Nice avec ces froids vigoureux vous avez été bien prudent. Au risque de prendre froid surtout en allant chez vous

Ma famille se joint à moi

II.LXXXIV Chaix/Lions D3/L52-53-54, 22/08/1924.

Mademoiselle Marie Chaix chez M. Premi à Rebouillon (Var)

Ampus le 22 Août 1924

Chère Marie

Je viens par ces quelques lignes te remercier de ta carte qui m'a fait un grand plaisir. Cela m'a pas été facile lorsque tu m'a dit que tu te languissais, enfin, pense toujours à quelqu'un et le temps te passera plus vite. Rappelle-toi encore un peu de la farandole le soir des feux, et de la bataille des conféties.

Mardi dernier ma mère a été au plan, elle a vu (A L). Ils ont décidé que le soir de notre Dâme du plan vous veniez tous souper chez nous, et après lui nous rapporterait à la veillée. (Cela te plaît)

L'après midi elle a aidé à ta commère à laver, et lui et lui qui labourait tout près est encore un peu venu les trouver, il a dit de ne pas oublier de le dire que maman lui a lavé sa chemise.

Tes lapins et tes poulets sont toujours en bonne santé.

Ce matin j'ai vu ton père, nous nous sommes mis d'accord que si le temps est beau, dimanche prochain nous descendons tout les deux à Rebouillon un peu te voir.

Plus grand-chose à te dire pour cette fois, et surtout n'oublie pas de venir nous attendre à la gare de Rebouillon. Tu as le bonjour de mon père. Reçois de ton amie les plus tendres baisers

Antonia

II.LXXXV Chaix/Lions, D2/L24-25-26, 1924.

Mlle Marie Chaix Place de la Mairie Ampus (var)

Le Moulin vieux 15 ... 24

Ma très chère Marie

Je vien ce matin causer encore un instant avec vous et vous donner encore un peu de mes nouvelles qui commence a être a peut près bonne mais tout de même ca va bien doucement. Cela ma laisser un dégoût ou l'appetit ne veut pas venir. Enfin avec la patience et encore quelques jours de repos tout passera

et vous autres que faite-vous ête-vous bien rétablit. Tout les deux avec votre père. Je pense bien que oui. Si le temp est beau et ne fait pas trop froid jirai peut-être faire un peu la veillez avec vous jeudi soir et si le temps n'est pas beau jattendrez a samedi ou je serai un peu mieux rétablit.

Car vous savez les journées me son longue et vous assure que je languis surtout tant que je peu pas travailler. Tout a l'heure je vais faire un tour jusque a la Bastide Neuve porter le linge a Elysabet ou ce me ferrà Passer un peu le temps. Quand a mon voyage [???] je n'y vais pas car état encor faible de la grippe et aller prendre le froid ce n'est pas la peine, il se marieront bien san moi, puis il feront comme il voudront. Ca met égal. Maintenant je vois rien de bien interressant a vous communiquer pour cette fois en attendant de vos bonnes nouvelles recevez de celui qui vous aime profondément les meilleurs souvenirs et les plus tendres carresses

Votre ami pour la vie

LA

II.LXXXVI Chaix/Lions D3/L150-151 04/06/1915.

[Carte-Postale : Ampus, Le Plan, Chapelle Notre-Dame]

Bien cher fils

Valségure le 4 Juin 1915

Nous avons reçue ta carte lettre avec plaisir de nous dire que ta santé elle est toujours bonne et parfaite, il en est de même pour nous autres. Le jour que jai fait la carte nous avons commencer de tondre les brebis, cette année nous tondrons deux jours et en même temps j'ai la lessive

Le temp est toujours le même il pleur très souvent

je t'ai envoyez un petit colis, je pense quand ce moment tu l'aura reçue. Je te quitte en t'embrassant du fond du coeur

Tes parents qu'il t'aime et pense toujours à toi

Félicie Chaix

II.LXXXVII Chaix Lions, D3/L9-13, 21/09/1924

[Cf. Ch. II L. XVII]

II.LXXXVIII Maurin, 101-102.

[Cf. Ch. II L. X]

II.LXXXIX Maurin, 37-38.

[Cf. Ch. I L. XXVI]

II.XC Chaix/Lions, D3/L31-32-33, 20/01/1923

[Carte postale – Les moutons sortant du Casino]

Mademoiselle Marie Chaix à Ampus « Var »

Praguillen le 20 Janvier 1923

Bien chère amie

Je suis heureuse de venir ce soir causer un instant vers vous. Notre santé à tous es bonne Et j'en attend ainsi de vous.

Moi je suis aprésent tranquillement à mon Domaine Entourer d'un peu de Neige et bien triste. Mais tout de même je profite bien de coudre. Et pour vous je dèsire que vous eyèz fini votre cueillette d'olives, car vous savez il fait un temps classial. Je languis de retourner encore un peu à Ampus voir toutes les amies. Nous avons passais une bonne journée ici dimanche dernier avec mon frère Auguste et les copins

[marges :] *« Bien le bonjour à Félicie Aycard à notre première rencontre » Je vous quitte chère amie en attendant bientôt de vous lire. Une amie qui pense à vous. Marie Lions*

II.XCI Chaix/Lions, D1.1/L40-41, 01/08/1934

Le 1^{er} Aout 1934

Cher Auguste et toute la famille

Je profite du moment ou tout le monde de la maison fais la sieste pour venir causer un moment avec toi. Ici ses toujours la même chose : je souffre pas davantage mais ma mèche tiens toujours, 3 mois aujourd'hui et dire que je ne sais pas quel serra se beau jour que je pourai allé vous rejoindre Quand je commence bien en avoir assez, les pensements sont toujours que plus mauais avant de faire ta lettre jen nai fait deux autres une a mon Oncle Angelin et lautre a Rosette

se matin je suis descendue au marché mais il y avait personne d'Ampus. Donc jai pas pu bavarder tache moyen de venir vendredi soir car les journée me sont longue apporte moi le cirage blanc et 2 mètres d'etoffes verte qui est dans la male de la chambre a la campagne ou je ferai une combinaison après si vous avez des œufs tu peut en apporte quelques un et une recuite. Je ne vois plus rien à te raconter pour cette fois

Recois cher Auguste et toute la famille mes bonnes amitiés et tendres Carresses

Marie Lions

II.XCII Maurin, 133-134, 29/18/1942

Bien cher Tonton François et chère tante Maria

Vous m'excuserez, je suppose si je ne vous écris pas souvent, mais lorsque je dois faire une lettre, je réfléchis un moment avant de la commencer. Pourtant, aujourd'hui, je ne peux plus renvoyer pour vous donner des nouvelles.

Maman est toujours occupée par divers travaux de la maison ainsi que quelques raccomodages qu'elle fait pour les uns et pour les autres mais elle se porte bien. Roger nous a donné beaucoup de souci. Il y a environ 2 mois il s'est évadé et il est arrivé jusqu'à Lure voir Octave qu'il croyait trouvé là bas. Malheureusement, la chance ne lui a pas sourit et il a été rattrapé et conduit à la Prison de Dôle (Jura). Puis, il est resté quelques jours au Camp de Vesoul. Il a encore quitté ce Camp mais cette fois pour remonter en Allemagne. Nous avons reçu une lettre de lui encore ce matin nous disant qu'on l'avait ramené au même camp que celui où il était interné jusqu'à présent. Il est en bonne santé et ne se plaint pas mais on sent qu'il en a assez après presque 3 ans de captivité, ça devient vraiment impossible. Lorsque je m'imagine qu'il pourrait être en ce moment avec nous, il me semble que c'est impossible. Nous serions tellement heureuses de le revoir ! Enfin j'espère que 1943 nous ramènera tous nos chers prisonniers dans leurs foyers.

Quant à moi, je vais bien ainsi que mon travail à la Mairie, qui est toujours chargé mais supportable.

J'espère que vous êtes en bonne santé et c'est ce que je vous souhaite à tous les deux ainsi qu'à Maman Pascal, ainsi qu'une bonne et heureuse année. Votre travail marche-t-il toujours bien ? Je pense que oui, puisque l'alimentation, quoique peu variée est une chose primordiale en ce moment.

Ici le ravitaillement n'est pas très brillant mais on se débrouille du mieux qu'on peut pour arriver à se remplir le ventre.

Il fait très froid depuis quelques jours et la neige tombe depuis cet après-midi et n'a pas l'air de vouloir s'arrêter.

A Comps, quel temps fait-il ? (Peut-être, 50 cm de neige, déjà!)

En attendant de recevoir de vos bonnes nouvelles, je vous laisse en vous embrassant bien affectueusement du mieux qu'il m'est possible de le faire.

Votre nièce qui vous aime beaucoup.

Huguette

Recevez, cher François et Maria, mes plus sincères souhaits de bonne et heureuse année et d'excellente santé. Gros baisers de votre sœur Afftee Lily

Meilleurs vœux et amitiés à Maman Pascal.

II.XCIII Chaix/Lions, D1.2/L4-5-6, 06/09/1915

Valségure, le 6 septembre 1915

Bien cher fils

C'est avec plaisir que nous avons reçue ta lettre en n'apprenant que ta santé elle est toujours bonne et parfaite, quand ta nous autres nous sommes tous en bone santé souhaitant que mes lettre te trouve ainsi de même. Nous avons recue ta lettre vendredi le 3 septembre nous disant que vous mangeriez encore une de ces bêtes vonlontier

Je puit te dire que le lendemain 5 je l'est tué, ensuite je suie allez ampus me faire souder la boîte, seulement ons me l'a pas souder comme il faut en l'a ferant bouillir elle à été pleine d'eau, j'avais un peu la colère seulement cela n'a rien été nous l'avons profité quand même. Enuite j en n'est tué un autre tout de suite mais tous cela donne un peu de retard.

Je puit te dire que je fesait tous mon possible pour que vous ayiez le colis pour Dimanche prochain qui serra notre Dâmes du Plant seulement je pensse qui sera un peu tard pour l avoir pour dimanche. Enfain quand vous l'aurez vous le mangerez tous ensemble avec ton ami Fenouil et David

Nous désirons que vous le mangiez tous en bonne santé

La lettre elle est parti un jour plutôt que le colis lundi matin jai tous porter, seulement les colis le receveur le matin les prend pas accause qu'il a trop du travail depuis que nous avons plus qu une fois le courrier par jour.

Il faut toujours y allez la veille

je puit te dire que nous avons tous fini Lièrre maintenant nous avons besoin de la pluie pour labourrer

Pas autres choses à te dire pour cette fois que de t'envoyez nos bonne amitiés à toi ainsi qu'a tous tes camarrades sans oublier ton ami Fenouil.

Je fini ma lettre en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta petite sœur Tes parents qui t'aime est pensse toujours à toi

Félicie Chaix

III Chapitre III :

III.I Chaix/Lions, D4L71-72 10/09/1924.

[Carte postale – Une joue fraîche est un aimant attirant le baiser charmant]

Montferrat le 10 Spt 1924

Cher copain

J'espère que ma lettre carte te trouveras en bonne santé, comme je le suis moi même.

Trois jours encore ou nous allons nous trouver tous les six à la fête du Plan et je pense qu'on vat passer une ou deux bonnes journées

Plus grand-chose à dire pour le moment qu'à souhaiter qu'il n'y ait aucun contraire pour ne

pas y aller

Le bonjour à Gatou au revoir

Bousquet

III.II Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.

[Cf. Ch. I L. VI]

III.III Chaix/Lions, D1.2/L38-39, 29/04/1915.

[Cf. Ch. I L. VI]

III.IV Chaix/Lions, D1/L27-28-29, 11/02/1916.

Valségure, le 11 Février 1916

Bien cher fils

Nous avons reçu ta lettre avec plaisir en n'apprenant que ta santé elle est toujours bonne. Il en n'est de même pour nous toute la maison

Je puis te dire que le dernier colis que je t'ai envoyé il a fait retour voilà le motif j'avais mis un petit flacon d'eau de vie il s'est caché en route l'eau de vie aura effacé ton adresse en se mouillant heureusement que la nôtre elle n'avait pas sauté ça fait que le colis il a fait retour. Le contenu il a été encore tout bon excepté le flacon qui s'est brisé

Par-qu'on-c'est j'en n'est fait partir un autre le même jour qu'on nous a retourné le colis

Cette fois je n'est plus mis d'eau de vie le contenu sera une boîte soudée une callaitte avec un peu de cochon un peu de saucisson avec 4 saucisettes une petite tablette chocolat

quand tu auras débouché la boîte tu me diras si le contenu a été bon, je pense que tu auras reçu la lettre datée du 4 Février le même jour que j'avais fait partir le colis tu l'enguirras de le recevoir attendu que je t'en parle dans la lettre

Enfin cela c'est un petit malheur le plus qui nous fait de la peine c'est pour toi que peut-être tu ne trouves rien à manger

Maintenant je vais te dire que ton Père il est allé à la foire de Draguignan il a vu le mulet mais il dit qu'il a bien diminué le charretier lui a dit que maintenant il a fini de rebouillir il tirera bien il faut qu'il marche en quarrille où au limon devant les autres il ne connaît point de danger, le garçon lui a dit que c'est pas le premier de mulet qui l'a attelé et de plus gros que celui là mais pas de plus têtu que le nôtre dans quelques jours nous y irons le chercher

Ensuite tu nous dis que tu as reçu des nouvelles de Gros Auguste qu'il est toujours en bonne santé mais qu'il n'est pas encore venu en permission c'est bien fâché pour lui et pour sa famille et faut espérer que dans peu de temps il viendra à son tour de venir en permission

Tu lui fera bien des compliments de nos parts tu nous donneras un peu

Son adresse afin que je puisse un peu lui écrire Pas autres choses à te dire pour cette fois

Bien des compliments de notre part à ton camarade Fenouil ainsi qu'à David, j'ai vu sa femme et ses enfants le jour que j'ai porté le colis ils sont tous en bonne santé

*Je fini ma lettre en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta petite sœur
Tes parents qui taime tous
Félicie Chaix*

III.V Chaix/Lions, D1/L148-149, 01/03/1916.

Le 1 Mars 1916

Cher parent

*C'est quelques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours an bonne santé
Je désire de même pour vou*

*C'est avec plaisir que je vien vou remercier du colis quil été bien bon que nou avons manger
hier soir avec David*

*Anssuite je vou remercie du mandat poste de 20 fr que j'ai recu 3 jours avant le colis Anssuite
vou me parlerer du mulet qui na pas trop maigrit*

*sil vs comprendre quil est bien vou pouver lui laisser cha sest avou a le voir faite pour le mieu
anssuite vou me direr un peu sit sat mire marche toujours bien a la voiture si t vou laver attelet
ancond quelques fois, et sil vou donne pas trop de travail*

*anssuite je vai vou dire quil y a 3 jours que nou avon dessandu det tranchées on nou
faitbarroller dun pays a lautre je ne sat pas a la fin ou nou iron. Se que veu le nou faire aller
escuse moi sit je reste un peu de vou ecrire on nou feson roulet dun pays a lautre on na pas trop
de temps pour ecrire*

anssuite David vou donne bien le bonjour Inssi que Fenouil

plus grand-chose à vou dire pour le momen que devou an brasser tous du fon du coeur

Votre fils Emile

III.VI Chaix/Lions, D1/L128-129, 31/05/1950.

Fès, Hôpital Auvert Militaire 31.5.50

Mes chers Parents

*Me voici arrivé ici et cet hôpital il est plus de midi car il a fallut que je vienne à pied et il y a
peut prêt un kilomètre pour venir de la caserne.*

*C'est la première fois que je rentre dans un hôpital aussi propre et jolis, c'est tout dans le
marbre blanc, dans la chambre il y a quatre lits c'est impécable.*

*On nous donne un habie d'hôpital et avec tout ce qu'il faut pour la toilette et tout propre. Dans
la chambre où je suis, j'ai un Copin que nous avions faitent connaissance à St Marthe et venu
ensemble sur le bateau il est de Rians il y en a un atre de Digne aussi et celui de Riens on la
hospitalisé car il fait pipi au lit lui il dit que c'est pour du bon et pour le soigner on y a fait*

Une piqure dans la collone vertébrale que certainement c'a lui a fait un peu mal.

Mais moi je vais y dire qu'on ne me les a faites dans le civil avec des gouttes dans l'eau et que

tout cela ne m'a rien fait alors c'a fait qu'il ne me doivent rien faire c'est celui qu'a été réformé aujourd'hui qu'il me la dit hier quand disant comme cela avec ce traitement on y avait rien fait, il est resté que quatre jours ici et on la fait de nouveau rentrer à la caserne en attendant de passer le conseil de réforme. Donc maintenant jusqu'à demain j'en sais rien pour se su'il me feront il paraît qu'ils vous passe la radio pour cela ils vous gonfle une chose exprès sur la vessie et mon copin de Rians il dit qu'ils y ont rien trouvé en ayant pratiqué cela pourtant il dit que lui c'est pour du bon que quand il était dans le civil il fallait qu'ils le réveille pendant la nuit pour le faire uriner

Alors vous en parlerez un peu à Basil voir s'il n'y a rien d'anormal à ce point et écrivez moi le plutot possible

A part cela dites moi un peu comment presente la campagne, est-ce-que les blés sont beaux y a t il beaucoup de fourrage, et la vigne porte elle beaucoup du raison et pas trop de maladie ?

Quand aux pommes de terre je comprends que vous ne devez guère avoir le temps de vous en occuper, et le temps est il favorable ? Je comprends aussi que les essaims vous devez en avoir ramasser aucun car l'hiver n'a pas été favorable, les lusernes avec saint foin sont ils bien sortis les dernières semés, quand aux autres est-ce-que la recolte est-elle moyenne et si vous vous faites aider ne laissé pas trop trener le râteau à rouds a n'importe qui car en le faisant reculer il se double, cela me fait souci je me demande comment vous allez faire pour ramasser tout cela, faites vous aider, maman je ne veux pas que tu charges toutes ces charettes tu sais que c'a te fait mal plutot laissé le travail que se rendre malade c'a fait déjà plusieurs fois que je vous le répette donc c'est entendu

A part cela gonflez moi un peu la roue arrière de la motos car elle perd et si vous pouvez la mettre sur calles que les pneux ne touchent plus au sol ou bien mettez y des sacs vide du ciment par dessous afin qu'ils soient isolés du sol. Pour graisser le vélo. J'avais encore de l'huile préparée dans la petite burette si elle s'est renversée, prendre de l'huile de moteur qu'il y a dans un bidon avec un peu de pétrole pour qu'elle n'encrasse pas autant. Et les nouvelles d'Ampus, n'y a-t-il pas de nouveau ? Est-ce-que ils ne mettent pas encor lélectricité aux campagnes et ext... ?

Je ne vois plus grand-chose à vous bavarder pour l'instant, plus qu'a vous recommander de vous soigner quand à moi je le fais comme ça et je vous quitte pour aujourd'hui en espérant que ma présente vous trouvera en parfaite santé et recevez de votre fils qui vous embrasse bien affectueusement ses plus douces caresses.

Felix

J'ai tiré le mandat de mille francs

[marges:]

PS l'adresse est toujours la même qu'avant il ne faut pas changer de laba ils les envoies ici c'a suit

III.VII Arnaud, 02/11/1929

Nîmes le 2 Novembre 29

Cher amie,

Je vous fait deux lignes pour vous donne de mes nouvelle car je languie beaucoup des votre. Je vous dirait que mon métier marche trê bien. le progrée augmente toujours : hier je suis étè au fothbal voir jouer Sr Rahëpl et les nimois. une belle partie. les nimois on perdu d'un seul but ?? 5 à 6 amical). J'aitait avec Emile Daumas et son cousin de Vidauban. nous avons soupé dans un restaurant tous les trois puis ensuite nous somme été se couché sans regrée, ce matin samedi il y a pas tro

[Fin manquante]

III.VIII Maurin, 49-50-51

[Cf. Ch. I L. XXXIV]

III.IX Chaix/Lions, D3/L0-2, 24/05/1923.

[Cf. Ch. II L. IV]

III.X Chaix/Lions, D3/L71-73 03/08/1924.

[Carte postale – Tendresses]

Mademoiselle Marie Chaix Place de la Mairie

Ampus (Var)

Dimanche au soir 3 Aout 1924

Ma chère Marie

Je vous trace vite ces deux mots a cause que vous ête coucher, ca maurais fait plaisir de vous voir encor un peu, mais votre père a voulu faire une partie au carte et je nai pas pu lui refuser, enfin c'est le plus petit. ou jatend de vos nouvelles, quand vous descendrez a rebouillon envoyez- mois deux mots et en cas que navez pas le temp en partent vous mécrirer en arriven enfin ne vous faite pas de mauvais sang, en attendent que tout marche bien, ce jour qui nous rendra heureux savence

enfin je vous en dit pas plus pour ce soir, nous causeron plus longemment, a nos prochaine nouvelles. je vous quitte en vous souhaitent une bonne nuit et bon rêve.

et recevez de celui qui aimera de coeur toute ça vie les plus tendre amities et milles baiser les plus doux

[marges :]

en attendant de vos bonnes nouvelles L A

III.XI Arnaud

Chere Leontine

J'ai reçu ta lettre est je venais [???] si a pas encore anvoiyez le paquet tu maverras 20

amechons pour les anguilles est quelques un des peutits avec une ligne finne les poissons dans la Moselle ce mange les un autre je suis a 50 mètre rivièrre comme L Arjent mes chincères amitez

Arnaud

III.XII Chaix/Lions, D1.1/L36-37, 14/06/1934

[Cf. Ch. I L. II]

III.XIII Chaix/Lions, D1.2/L56-58, 04/10/1916

[Cf. Ch. I L. VII]

III.XIV Chaix/Lions, D1.2/L74-75

Bien cher fils

Je vient par ces quelques ligne te dire que nous avons reçue tes deux lettre le même jour, celle du 24 et l'autre datée du 26 Mai, celle du 24 dans trois jours nous l'avons recue.

Je puit te dire que nous sommes tous en bonne santée et je désire que ma présente lettre te trouve de même

Je te direz que Jean le berger doit sen allez le 1^{er} Juin il s'est louer au Moulin-vieux Nous autres nous pourrons pas sen servir pour le faire gardez la nuit

Il nous a déjà fait manger la vigne de soyer dit Barroufle

Maintenant s'est le petit Gaston qui fait le berger en ce moment nous fessont bien comme nous pouvons pour tous les travail

Ici le temps est toujours à la [???

pleut très souvent, qu'on ne peu rien faire à la terre, le travail de la terre se fait presque rien, accause du temps qu'il fait je t'ai envoyez un petit colis d'un kilo à mesure de la lettre

Contenant le flacon alcol amente une tablette chocolat un peu de saussiseau une païres de bas et un mouchoir enssuite quand tu l'aurra recue tu nous le dira un peu quand tu nous écrira de nouveau

Tu nous dit dans ta lettre si les petit cochons se sons conservez, je puit te dire qu'il se sons bien conserver iils sons bon à vendre nous en n'avons toujours huit. Je puit te raconter rien de nouveau du pays pour les jeunes soldats il y a le fils de Ravel le boucher, qu'il y a quelques temps qu'il ne donne plus de nouvelles on présume qu'il est prisonnier

Ensuite quand tu aurra besoin d'argent tu nous le dira il faut pas restez sans le sous, maintenant que tu est loin tu restera un peu plus de le recevoir

Pas autre chose à te dire pour cette fois que de te prier de faire toujours courage en souhaitant que ce triste temps finisse au plutôt

Recoie pour toi ainsi que ton camarade Fenouil nos meilleures amitiés

Je fini ma lettre en t'embrassant du fond du coeur ainsi que ta petite sœur

Tes parents qu'ils t'aimes et pensse toujours à toi

Félicie Chaix

si j ai si mal écri je suis presser pour faire partir le colis

III.XV Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916.

[Cf. Ch. I L. XXXVII]

III.XVI Chaix/Lions, D1.2/L47-48, 25/03/1914.

Le 7 Novembre 1915

Cher Parent

*cest queleuques lignes sont pour vou donner de met nouvelle que je sui toujours an bonne santé
je désire de même pour vou toute la maison*

*je ver vou dire que j ai recu le colis victorien darriver il me la donner an bon état je vou merci
bien jai vu victorin a son arriver que je sui au repos sa ma permi de me donner le colis*

Domenge ma dit que vou nou faite de mauvai sang. Se net pas la peine de se faire de chagrin.

*Pour le moment nou monton rien que necessaire et notre secteur plutot calme. Cher ou on aver
fait la tac met je crois le moment nou somme an reserve ne vou faite pa de mauvais sang que je
ne sui pas trop an danger*

*escuser moi si jai un peu tarder de vou ecrire on ne peu pas faire toujours comme on veu lest
lettre lest faite partir quand il voulai david est venu me voir il vou donne bien le bonjour. David
Domenge victorin jai [???] , nou somme [???] Marne plurien a vou dire pour le moment que je
suis toujours an bonne santé*

desires de même pour vou toute la maison bien des compliment a tou les parent votre fils

Emile

ne meter pa ou je sui sur lest lettre metter ladresse comme avant

III.XVII Chaix/Lions, D1.1/L23-24, 09/03/1915.

Privas le 9 Mars 1915

Bien chers parents

*Je vous écris ces quelques lignes, pour vous dire que j'ai reçue votre lettre hier, avec le mandat
dedans. Je vous remercie bien, cela fait toujours plaisir quand on le reçoit.*

*Ma santé est toujours très bonne et je pense bien qu'il en est toujours de même pour vous
autres.*

*Nous sommes toujours assez bien, nous n'avons pas à nous plaindre jusqu'à présent de notre
vie de pitous, nous ne faisons toujours pas grand-chose. On nous laisse assez tranquilles, puis
nous sommes toujours habillés en artilleurs, cela fait qu'il nous semble pas encore d'être dans
la ligne. On ne parle pas de nous faire partir. Enfin si un jour il faut aller au front on fera
comme les autres. Je ne me décourage pas pour cela. Je le prends comme ça vient, car c'est ce
qu'on a de mieux à faire, ça ne vous avancerait pas plus si on voulait se faire du mauvais.*

Faites donc comme moi, courage tant que vous pouvez, puis on verra bien à l'avenir.
Je vous ai envoyé une carte dimanche, je pense que vous devez l'avoir reçue.
Je ne vois guère autre chose à vous dire pour cette fois que vous envoyez mes meilleures amitiés.
Je finis en vous embrassant du fond du coeur ainsi que ma sœur Votre fils qui vous aime
Chaix Emile
Chers amis
Je vous remercie de m'avoir donner des nouvelles de la commère Fortune, j'ai appris avec peine qu'elle soit malade. Si vous avez l'occasion donnez lui le bonjour pour moi ? Quand vous écrirez encore dites moi ce qu'elle fait si vous le savez. Quant à nous autres ici, nous prenons la vie comme elle vient, nous faisons courage tant que nous pouvons en espérant que tout finira pour le mieux. Le changement que nous avons fait n'a pas fait diminuer Emile, il se porte toujours très bien, et il n'a pas l'air de se faire de mauvais sang.
Recevez mes amitiés,
Gros Auguste
Ca m'a fait peine d'apprendre la mort de Louise. C'est malheureux vu son âge.
Vous me dites si je veux du linge pour le moment je n'ai besoin de rien
Au revoir et bon courage.

III.XVIII Chaix/Lions, D1.1/L28-29, 31/01/1917.

Aux Armée, 31 Janvier 1917

Chers parents.

C'est en cours de déplacement que votre aimable lettre est venue me trouver. Inutile de vous dire combien elle a été bien recueillie et combien elle m'a intéressée par les bonnes nouvelles qu'elle contient et que j'ai lue avec plaisir malgré la distance qui me sépare, je vous join bien intéressé tout [???] aux affaires de la maison et vous prie de croire que tous les renseignements que vous me donnez en [???] me tiennent a coeur et me font plaisir, et me fortifient du mieux possible. Oh ! qu'il me tarde que cette triste existence du front finisse qu'on puisse rentrés dans cette bonne vie civile et vaquer aux travaux des champs comme auparavant. Aurais-je le plaisir de voir ce jour ? Il ne m'est possible pour le moment car [???] me faut [???]

Depuis que nous avons quittés l'ARGO [???] nous continuons à marcher par une température siberienne et de la neige. Malgré les Kilomètres parcourus, il ne m'est pas possible de nous réchauffer je aurai vu un cher [???]

jour et nuit, il n'est pas possible qu'il en était le même à Ampus. Depuis un mois la terre est recouverte de neige. Et celle ci est tellement gelée qu'elle ne fond pas

[Fin illisible]

III.XIX Chaix/Lions, D1.2/L10.

Comps le 30 Mars 1923

Ma chère amie.

Je viens avec bonheur, vous souhaiter des bonnes fêtes de Pâques. Et une bonne santé à vous et à votre père

Votre amie pour la vie ?

Marie Lions

III.XX Chaix/Lions, D1.2/31-32, 23/04/1916.

[Cf. Ch. I L. IV]

III.XXI Chaix/Lions, D1.2/L17-19, 22/04/1916.

[Cf. Ch. I L. XXXVIII]

III.XXII Chaix/Lions, D1.2/L59-60, 02/04/1915.

[Cf. Ch. I L. IV]

III.XXIII Chaix/Lions, D1/L80-81, 29/04/1914

Valségure, Le 29 Avril 1914

Cher fils,

je met la main à la plume pour t'apprendre l'état de notre santée quelle est toujours bonne et je désire que ma lettre te trouve de même je puit te dire que nous avons bien besoin de la pluie que tous souffre bien de leau les près se retourne est surtout pour le troupeau qu'il ne vient point d'herbe.

Samedi passée le jour de St Marc il a bien trôner mais il n'a pas mouiller le papier.

Je puit te dire que Paul de Thérèse à été délivré de l'hôpital que samedi dernier le 29 il a fait 35 jours d'hôpital il a eu la rougeole ensuite les orraillons la suite de tous cela le fait beaucoup souffrir il est venu pour deux mois à valségure

Lundi le 27 il a eu lieu le Mariage de Melle Aintonin Troin il est jour ci ont Lui aller à Nice pour voir sa cousine Elise, tu pourrez un peu lui dire bonjour si tu vat toujours voir [???

*Ensuite je puit t'annoncer la mort du pauvre **Jean Vergelin dit Caboche**. Décédé le 15 Avril Je pense que tu doit le savoir si tu vat toujours chez Etienne*

Je puit t'annoncer que Melle Hélène Troin elle c'est dérober avec le maréchal le garçon de Chaix ils ont partir le lendemain de Pâques ils sont encore en voyage je pense que tu doit le savoir

Pas autre chose à te dire pour cette foi que de tenvoyez nos meilleurs compliments recoie de tes parents les amitiés est les caresses

Félicie Chaix

III.XXIVChaix/Lions D3/L71-73 03/08/1924

[Cf. Ch. III, L. X]

III.XXV Chaix/Lions D2/L3-5, 03/10/1923

[Carte postale « Un affectueux souvenir »]

Mademoiselle Marie Chaix

à la campagne Cartie de la Barrière Ampus Var

Ampus le 3 Octobre 1923

Bien chère Marie

Je profite de ce matin ou je suis venue faire ferré pour vous passer vite deux mots, ma santé est bonne et désire de tous coeur que ma carte vous trouve de même.

Je suis aller voir Michel hier au soir et je lui est parlé pour Dimanche s'il venais dîner avec vous, et mon dit que pour Dimanche se n'était pas possible, ils aurront encor la charbonnière en feu ou il ne peuvent pas quitter, et mon dit qu'il vous le ferron savoir le jour quil viendrons, quand a moi je viendrai vous voir samedi soir après souper, et comme vous savez que je ne peu pas arriver, tros bonne heure, si votre est au café sa n'y fait rien, si je le vois pas samedi soir, vous pouvez compter que jirai le voir Dimanche soir au mômement ou vous aurez souper, et chasser toute c'est idée que vous avez sur moi, ne vous faite pas du mauvais sang. Nous serons d'acord avec votre père, et soyez sure que vous serrez heureuse avec moi, quand vous me connaitres bien, et si tout foi votre père vous demandez, quand je vais le voir vous lui dire que je vais samedi soir, et s'il vous dit rien laissez-y faire. Dimanche soir, je serrais avec lui, ou je suis sur que nous serrons d'acor, enfin je vous quitte pour ce matin, en vous disans a samedi soir et recevez de celui qui vous aime, et pense vous aimez toute la vie, ces meilleures amitiés et bon souvenirs, votre cher qui vous embrasse

L.A

III.XXVIChaix/Lions, D2/L15-16, 27/07/1924

[Carte Postale « une tendre pensée »]

Mademoiselle Marie Chaix Campagne des Bosquet Ampus (var)

Dimanche soir 27 Juillet 24

Ma chère Marie

Qu'aurez vous pensez de moi, ce soir, et je nai rien osé lui dire. C'est le tord que jai eu, car je lai trouvez bien content. Nous sommes allés au café, et nous avons fais bonnes partit au carte, ou il a voulue jouer avec moi, enfin je ne croi pas qu'il nous refuse rien, et s'il vous demande qu'elques choses dite-lui san crainte, ou je pense qu'il seras content, faite moi une réponse et dite moi un peu se qu'il vous a dit, et ne vous faite pas du mauvais sang, et s'est maintenant le moment de lui dire, je compte mercredi soir venir un peu, et s'il y a moyen je vous verrez un peu enfin je vous en dit pas plus plus pour ce soir, et je regrette de ne rien lui avoir dit enfin je quitte

en vous disans, bonne nuit, et pensés a ce jour qui nous rendra si heureux. Recevez chère marie, de celui qui vous aime de coeur ces plus tendres carresses, et bon souvenir

III.XXVII Chaix/Lions, D2/L17-20, 10/10/1924

[Cf. Ch. I L. XX]

III.XXVIII Chaix/Lions, D3/L3-4-5-6, 22/10/1924

Mademoiselle Marie Chaix

Chez Me Périnciolo Remy Minotier à Rebouillon

Par Chateau Double

Le Moulin vieux. 22 Oct 1924

Ma très Chère Marie

J'ai reçue aujourd'hui (vendredi) votre chère lettre, ou vous pouvez bien croire qu'elle ma fait grand plaisir. Car c'était déjà le quatrième jours que j'étais sans nouvelles, pensez vous un peu si je suis été content quand j'ai vu votre lettre a midi. Car je commençai a me faire du mauvais sang.

Je vois que votre lettre est daté du 19 et elle porte les tempons de chateau-Double ainsi que d'Ampus daté du 21 je ne sais pas comment elle a fait tent de retard. Enfin c'est le plus petit.

Vous me ditte sur votre lettre que vous n'ête pas sans travail. Je le croi, surtout quand on a pas l'habitude, et vous me ditte aussi que vous languissé, mais que faut-il faire il faut avoir patience, car croyez-vous chère marie que mois aussi je languis et me fait du mauvais sang de vous savoir si éloigné et avec tant de peine.

Mais le plus qui me donne d'ennui ou vous me ditte a mois de ne pas me faire de mauvais sang (quand même que vous, vous en faitte) je comprend a peu près pourquoi. Vous je pense que a votre prochaine lettre vous me racompterer un peu mieux tout cella. Mais ne vous en faite quand même, avec la patience tout passera.

Enfin malgré tous ces ennues noublié pas celui qui vous aime tant. Qui est dévoué a vous. Et qui est sur de vous rendre heureuse pour toute la vie, pensez plus tot a ce beau jour qui nous unira et nous rendra si heureux tous les deux.

Je vous fais la lettre après souper et il va être dix heures ou je vais prendre mon vélo et je la porte encor a ampus de ce soir pour qu'elles parte demain matin. Toujours en attendant de vos bonnes nouvelles, et noublié pas si vous pouvez, de me faire savoir quand vous monterez, car je languis trop.

Je vous ai fait une lettre mercredi ou je pense que vous l'aurais recue. Enfin je vous quitte pour ce soir en vous disant bonne nuit, et en même temps j'ai les larmes au yeux ou je m'imagine tent de chose.

Recevez chère marie de celui qui est intime a vous et n'enlève plus votre coeur de l'idée les

meilleurs souvenirs et bonnes carresses

L. A.

IV Chapitre IV :

IV.I Chaix/Lions, D4/L73-74, 1922

[Carte postale – Bonne année]

Monsieur Lions Auguste au moulin vieux

Par Ampus

Meilleur vœux de bonne et heureuse année pour l'année 1922 prospérité dans tous tes désirs

Bonne amitié et caresses de ta sœur Marie Lions

Ecrivez un peu – pas tout pour elle une amie – ainsi que Marie Bagarre

IV.II Chaix/Lions, D4/L6-7, 24/04/1913

Ampus 24 Avril 1913

Tres cher Auguste

Je vient par ces deux lignes faire reponse à votre lettre que jai reçu aujourd'hui vers midi. Vous me dites que vous navez pas retourner content dimanche soir

Mais je vous assure que moi je suis pas été contente de toute la journée le soir quand jai rentrer à la maison. Jai pa eut envie de me souper. Mon père ma dit quesque tu a encor, ce soir, je leur ait dit ren est je suis allé me coucher en me repensan se que nous avions fait dans la journé, de ce beau jour.

Enfin je pense que de pareils tour, je vous aurons ??? pa souvent, parce que vous le savez si je veux me dédire

Je contemple tout mes Parent mais tout de meme ne vous faite pas de mauvais sang mon coeur sera toujours à vous

Je puits vous dire votre lettre ma fait beaucoup de plaisir parce que si javais rien reçue dimanche vous mauriez pas vue a Ampus je suis pa encore sure di restre mais je pense que vous viendre et si vous ne me voyez pas vous pouvez allez à la poste il y aura une carte pour vous, si je vais a Rebouillon, bien souci sa me fait ou je pense d'arrivez guerre contente mais je suis pas sure d'allez Enfin sachez le cafard parce que il faudra qu'on me dise trop pour me changer didée, vous pouvez etre tranquille sur cela, est ne vous chagriner pas. Je termine ma lettre pour se soir est il me reste que de vous dire bonne nuits et bon rêve.

Recevez de celle qui vous aime et vous aimera toujours ses bonnes amitièrs et affectueuse carresses

Marie Chaix

Je vous prie ne faite voir mes lettres a personne ou bien je prefere que vous les bruler

IV.III Arnaud, 02/11/1929

[Cf. Ch. III L. VII]

IV.IV Maurin, 55-56

Vendredi 8 janvier

Bien chers tous les deux,

Nous voilà depuis dimanche à Orange, notre voyage s'est très bien effectué et la ville n'est pas déplaisante du tout. Notre petit meublé est tout ce qu'il y a de plus mesquin mais il nous permet de vivre ensemble et c'est le principal.

A la Valette nous avons laissé tous les autres en bonne santé cela est le principal à l'heure actuelle. Il fait assez froid ici le bois que l'on peut se procurer est vert et coule l'eau aussi je passe mon temps à faire du feu et j'y arrive avec bien de mal. Nous n'avons le gaz que quelques heures dans la journée aussi la cuisine est compliquée. Je trouve des légumes assez facilement il y a marché 3 fois par semaine et on arrive à se procurer ce qu'il faut. Pour les autres denrées c'est la même quantité que chez nous. Maman me dit que tante M. Thérèse a écrit elle va bien de même Valérie et Tante Lili, vous le savez certainement car Maman vous écrira.

Je vous remercie des 300 que vous m'avez prêtés et vous les remboursez.

Donnez nous de vos nouvelles vous nous ferez plaisir soignez vous de votre mieux, et ne vous lamentez pas trop.

Octave me charge de ses caresses il n'est pas trop occupé au collège et a pas mal de loisir.

Je vous dis merci pour toutes les gentillesse que vous avez eues pour nous et vous embrasse bien affectueusement

Rose

[marge :] Mes caresses et meilleures amitiés à votre mère chère Maria amitiés à T. M. Jeanne aux amis.

IV.V Maurin, 67-68-69-70

1. [Cf. Ch. II L. LII]