

En 2006, le Parc naturel régional du Verdon éditait le 1^{er} numéro du *Courrier scientifique* avec la volonté de permettre la découverte des patrimoines du Verdon et de mieux comprendre leur richesse et leur fragilité.

La collection s'est étoffée avec la parution de deux numéros en 2011 puis 2015, et de trois hors-séries : l'un en 2008 consacré à l'Outarde canepetière sur le plateau de Valensole, le second, en 2010, révélant le passé antique et médiéval de la cité de Riez ; et enfin le troisième, en 2011 mettant en lumière le soulèvement républicain suite au coup d'État de 1851.

Ce nouveau numéro hors-série s'intéresse aux trajectoires de migrants et transhumants et offre des regards croisés et parfois insolites de parcours. En effet, le Verdon, entre les Alpes et la Méditerranée, est un carrefour d'échanges. C'est une terre de passage, d'accueil, d'exode, et de mélange où les personnes circulent et vivent. Pourquoi ? Parce que les parcours de vies des individus sont multiples et évoluent, avec des trajectoires scolaires, professionnelles ou d'emploi, résidentielles, pastorales, touristiques ou saisonnières, etc. Quel que soit la raison, l'ensemble de ces déplacements a des conséquences sociales, démographiques, économiques et culturelles profondes. Ils bouleversent le territoire, le confrontent au monde, reconfigurent les relations des hommes entre-deux et vis-à-vis du Verdon, participant ainsi à la construction de son identité. Finalement, tout cela est une histoire de mouvements où les migrants ou transhumants se croisent, se rencontrent et se jouent des frontières en s'enrichissant du passage des uns et des autres. Ainsi, à travers ce numéro, le Parc naturel régional du Verdon souhaite mettre en lumière ces trajectoires de vies, d'hommes et de femmes qui empruntent les routes, chemins et drailles du Verdon.

Nous devons ce *Courrier scientifique* à des chercheurs, des historiens, des associations passionnés et désireux de faire partager leurs connaissances. Il est important de noter la participation exceptionnelle à ce numéro d'un groupe d'étudiants de l'Aix-Marseille Université, fruit d'un partenariat entre le Parc et l'université.

Comme ses prédécesseurs, ce numéro du *Courrier scientifique* a été remis à toutes les bibliothèques du territoire.

Parc naturel régional du Verdon
Domaine de Valx
04360 Moustiers-Sainte-Marie
Tél. 04 92 74 68 00 • Fax. 04 92 74 68 01
www.parcduverdon.fr
info@parcduverdon.fr



Une publication du Conseil scientifique du Parc naturel régional du Verdon,
avec le soutien financier de :



Courrier scientifique du Parc naturel régional du Verdon, hors-série n° 4 - Décembre 2015

Courrier scientifique

Trajectoires de & migrants transhumants du Verdon

Courrier scientifique hors-série n° 4 - Décembre 2015



Savoirs du Verdon

Parc naturel régional



Courrier
du
Conseil
Scientifique

Un regard insolite et artistique

La veillée - spectacle du CrieuR du Verdon (CD)

Le CrieuR du Verdon a emprunté les routes du Verdon tout au long de l'année 2015, s'arrêtant à Valensole, Saint-Julien-du-Verdon, Aups, Gréoux-les-Bains, Le Bourguet, et au refuge du Chiran sur la commune de Blieux. Il y a présenté un spectacle sous la forme d'une veillée nourrie de la parole des habitants rencontrés et de lectures. À l'inverse de ses criées, il a chuchoté à nos oreilles, soufflé quelques anecdotes, conté et raconté des histoires, des fragments ou trajectoires de vie de migrants d'aujourd'hui d'ici et d'ailleurs.

Nous vous proposons ici d'écouter ou de réécouter cette veillée, grâce à la captation sonore réalisée par Radio Verdon lors de la représentation au refuge-observatoire du Chiran le dimanche 26 juillet 2015.



Veillée du CrieuR du Verdon au refuge du Chiran. ©Élodie Masson pour le Parc naturel régional du Verdon



***Courrier scientifique hors-série
du Parc naturel régional du Verdon***

Numéro 4 - Décembre 2015

Publications précédentes

Numéros du Courrier scientifique

- 2006, 1^{er} numéro du Courrier scientifique
- 2011, 2^e numéro du Courrier scientifique
- 2015, 3^e numéro du Courrier scientifique

Numéros hors-série

- 2008, L'Outarde canepetière, espèce remarquable du Parc naturel régional du Verdon
- 2010, Riez, de la cité antique au diocèse médiéval
- 2011, 1851, un soulèvement pour la République

Édito

Ce numéro du Courrier scientifique est consacré à un thème fort du Verdon, les migrations humaines et animales, celles des moutons mais aussi moins connues, celles des abeilles. Par le biais de la commission diffusion des connaissances du Parc naturel régional du Verdon et de sa mission culture, en 2014 et 2015, avait été retenu ce thème de travail qui a donné naissance à de nombreuses manifestations : des fêtes de la transhumance, des spectacles, des balades, des veillées du CrieuR du Verdon, etc.

Depuis toujours le Verdon est un territoire de passage entre les Alpes et la Méditerranée. Dès la Préhistoire, les premiers hommes le parcourent et s'y installent, et toute l'histoire de ce territoire va se construire sur des mouvements de populations. Que ce soit les migrations commerciales, les migrations liées à des conflits et des crises économiques ou les migrations de peuplement, elles provoquent des rencontres et influencent la vie des gens d'ici.

Les articles de ce numéro hors-série offrent des regards croisés et parfois insolites. Les extraits d'un carnet de route d'une transhumance d'ovins feront écho au suivi d'une transhumance apicole. C'est aussi une invitation à remonter le temps, à comprendre comment les hommes se sont sédentarisés à la Préhistoire, comment les hommes et les objets circulaient sur les routes romaines ou encore comment les mariages contribuaient aux relations et aux déplacements entre villageois du moyen Verdon au XIX^e siècle. Enfin, parler des migrations, c'est aussi aborder des répercussions sur le territoire : confrontation entre locaux et visiteurs ou nouveaux arrivants, intégration et engagement social. C'est toute la question être d'ici ou pas qui émerge et que l'écoute de la veillée du CrieuR du Verdon propose aussi d'aborder de manière artistique et décalée.

Ce courrier voit une innovation : des articles rédigés par des étudiants d'Aix Marseille université en ethnographie qui sont des comptes rendus d'enquêtes effectuées sur le terrain. C'est le résultat d'une convention signée entre le Parc et l'université, premier stade d'une collaboration qui, nous l'espérons, sera fructueuse.

Paul Corbier
Vice-président du Parc
Président de la commission diffusion des connaissances

Sommaire

1. Regards de chercheurs ou érudits du Verdon 6

- **Le Néolithique de Méditerranée, mouvement des Hommes et des idées,**
par Caroline Luzi 7
- **La moyenne Durance romaine : des hommes et des routes,**
par Émilie Porcher 16
- **Les échanges de population à travers les mariages,**
par Catherine Leroy 22
- **Carnet de voyage en transhumance dans le Verdon,**
par Emmanuel Didier et Guillaume Lebaudy 30

2. Regards d'étudiants en enquête ethnographique 38

- **Berger d'abeilles : une ethnologie de la transhumance apicole dans le Verdon,**
par Armonie Brémond 44
- **Un lieu partagé : ethnographie d'un bar rural (les Salles-sur-Verdon),**
par Euria Tabita 58
- **« Les gens d'ici ne sont pas d'ici » - Espaces, patrimoine et identités**
par Dauban Morgane 74
- **Gîte et chambre d'hôte, dans le verdon : une économie de l'hospitalité**
par Longo Théo 94
- **« L'engagement social » : à travers le centre social et culturel
de Vinon-sur-Verdon,** par Chloé Blancke 111

Un regard insolite et artistique

La veillée - Spectacle du CrieuR du Verdon (CD) 3^e de couverture

1. REGARDS DE CHERCHEURS ET ÉRUDITS DU VERDON

LE NÉOLITHIQUE DE MÉDITERRANÉE, MOUVEMENT DES HOMMES ET DES IDÉES

Par Caroline Luzi, responsable médiation au Musée de Préhistoire des gorges du Verdon, Quinson. Chercheur associé au Lampea, UMR 7269, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Aix-en-Provence

« ... de ce côté-ci ou de l'autre, dans l'espace ou dans le temps, il n'est d'autres frontières que celles que l'on veut ériger. »

Jean Gagnepain, premier directeur du Musée de Préhistoire des gorges du Verdon, 2001-2010

En 2014, Jean Courtin, directeur honoraire de Recherche au CNRS, a fait don au Musée de Préhistoire des gorges du Verdon de la collection constituée au cours de 20 années de fouilles archéologiques à la Baume Fontbrégoua (Salernes, Var). Les vestiges sont majoritairement datés du VI^e au III^e millénaire avant J.-C., période de constitution des premières sociétés paysannes. Parce qu'ils témoignent de la première Provence rurale et parce que le Néolithique pose plus globalement les fondements du monde moderne, l'exposition qui s'en est suivie, « Néo ! Marins-bergers de Provence il y a 8 000 ans. Fouilles Jean Courtin », a été conçue comme une invitation à parcourir quelques millénaires de construction de notre identité d'aujourd'hui. Et à mesurer, au plus proche et dans le plus complexe, ce qui nous fait semblables et non distincts des Hommes du Néolithique. Cet article expose quelques uns des grands axes descriptifs de cette période et de cette vision.

Un concept récent

Dans le déroulement de la Préhistoire, le temps des chasseurs-cueilleurs nomades (Paléolithique) précède le temps des agriculteurs-éleveurs sédentaires (Néolithique), qui clôt la Préhistoire en même temps qu'il initie l'usage du métal, généralisé dans les âges des métaux.

L'acceptation de cette notion, segment chronologique, modèle d'organisation socio-économique et champ d'étude pluri-disciplinaire, remonte à la fin du XIX^e siècle.

Le terme est « inventé » en 1865 par le britannique John Lubbock, un des pionniers de l'étude de la Préhistoire. À cette date, il distingue un âge de la « pierre nouvelle » - le Néolithique - caractérisé par la fréquence des outils polis, d'un âge plus ancien - le Paléolithique - caractérisé par un outillage exclusivement taillé. Les premières définitions sont durablement posées...

En 1876, l'écrivain et vulgarisateur scientifique français Louis Figuier publie « L'homme primitif : tableau de la nature ». Dans cet ouvrage illustré, la description du Néolithique est influencée par la découverte des cités « lacustres » préhistoriques. Les vestiges de ces habitats, sur les rives primitives des lacs du plateau suisse, servent de cadre idéalisé à la représentation d'un monde villageois « originel ». Une certaine imagerie s'enracine...

Au début du XX^e siècle, en 1925, l'archéologue australien Vere Gordon Childe situe l'origine de l'agriculture et de l'élevage au Proche-Orient et qualifie de « Révolution néolithique » le tournant économique décisif que représente le passage de la prédation à la production alimentaire. Puis, en 1952, la méthode mise au point par le chimiste Willard Franck Libby permet de dresser un cadre chronologique objectif : l'utilisation du radiocarbone (isotope ¹⁴C ou carbone 14) à la datation des éléments organiques renouvelle les repères temporels existants et inscrit la durée du Néolithique européen sur quatre millénaires.

Depuis, nombreuses sont les approches ou les écoles à avoir remodelé la définition du Néolithique ; dans sa tentative de reconstruction des sociétés humaines passées, l'archéologie élabore régulièrement des certitudes qu'elle remet tout aussi régulièrement en jeu. Cette dynamique entre hypothèse et révision critique ne doit pas faire oublier l'ampleur des accords partagés ; le Néolithique, première forme d'économie agricole, consacre l'avènement de sociétés productrices et ayant élaboré de nouveaux modes de gestion de leurs habitats, de leurs environnements et de leurs territoires. Nous en sommes les héritiers.

Mais pour autant qu'il désigne un monde sédentaire, le Néolithique n'est ni figé par l'espace domestique, ni restreint par les exigences du terroir, ni limité par l'espace connu. Mobilité géographique des hommes à la recherche de terres à mettre en culture ou en pâture, cycles saisonniers d'occupation des territoires, diffusion des objets dans les circuits d'échanges à longue distance, le Néolithique est mouvement. Aurait-il pu franchir autrement la frontière entre la Préhistoire et l'Histoire ?

Une origine proche-orientale

Le début du Néolithique européen est daté du début du VI^e millénaire soit vers 6 000 ans av. J.-C. Or, en différents endroits du monde, les premières sociétés agricoles sont bien antérieures. Ainsi au Proche-Orient, où les plus anciennes mutations du mode de vie paléolithique - basé sur la prédation et la mobilité des groupes - sont datées de 12 000 ans av. J.-C.

Préambule : le « croissant fertile »

Vers 14 000 ans, en Tigre et Euphrate, le dernier réchauffement climatique favorise la croissance de céréales et de légumineuses sauvages (pois, lentilles, fèves) ainsi que l'accroissement des troupeaux d'herbivores (gazelles, chèvres, mouflons, aurochs et sangliers). C'est dans cet environnement changeant que les chasseurs-cueilleurs vont progressivement modifier leurs stratégies d'exploitation du milieu et d'installation. Un symbolisme inédit s'exprime dans l'art mobilier (premières statuettes féminines) puis dans l'architecture (insertion de cornes d'aurochs dans les fondations des habitations). Il pourrait traduire une transformation profonde de l'univers mental et spirituel, condition et/ou conséquence d'un nouveau projet de société, basé sur la maîtrise du végétal et de l'animal.

Premières installations

Les plus anciennes habitations, circulaires, creusées dans le sol, et recouvertes d'une toiture végétale, remontent à 12 000 ans. Leurs occupants perpétuent la chasse, la pêche et récoltent céréales et légumineuses sauvages, ainsi que pistaches et figues. Le chien (seul animal domestique de l'époque) est parfois enterré avec son maître. La domestication du chat, opérée sur les côtes de Méditerranée orientale est attestée, à Chypre, vers 8 500 ans.

L'obsidienne, roche vitreuse volcanique utilisée à la fabrication de poignards, de flèches et secondairement d'outils, est importée d'Anatolie vers le Proche-Orient en voie de néolithisation.

Premières expériences agricoles et pastorales

À partir de 9 500 ans environ, une agriculture "prédomestique" s'élabore : prélèvement de certaines espèces (blé amidonnier, orge et engrain), sélection des épis et semis des grains. Par endroit, pois et lentilles sont également mis en culture.

Vers 8 500 ans, chèvre et mouton sont domestiqués à partir de la chèvre sauvage (chèvre égrare) et du mouflon oriental. Puis, ce sera le porc et le boeuf, dont les ancêtres sauvages sont le sanglier et l'aurochs. La domestication entraîne une diminution de la taille des animaux, exploités pour la viande mais aussi pour le lait et la traction (bovidés). Les pratiques agricoles et la reproduction contrôlée du cheptel fondent désormais l'économie néolithique.

Puis, vers 7 000 ans, l'emploi de la céramique se généralise, lisse ou peinte. Cette variabilité traduit la diversité culturelle des populations du Proche-Orient qui achève sa néolithisation. La céramique, incontestable marqueur identitaire, est également une des caractéristiques du Néolithique et le document fondateur de sa chronologie.

Épilogue

À partir de 7 500 ans, le Néolithique est attesté hors du «croissant fertile». Sur terre, il gagne, à l'est, les zones désertiques de Syrie et, au nord, les plateaux d'Anatolie centrale. Depuis la côte, des populations d'éleveurs ont déjà embarqué, à destination de Chypre, distante de 100 km.

À partir de 7 000 ans, le Néolithique poursuit sa diffusion hors du Proche-Orient, à l'est vers la Mésopotamie et l'Indus, à l'ouest vers l'Europe où les cultures héritières du Paléolithique sont engagées dans des mutations spécifiques.

La néolithisation de l'Europe

L'économie néolithique va gagner l'Europe suivant 2 voies : l'une maritime par la Méditerranée, l'autre continentale, le long du Danube. Côté des campements des derniers chasseurs-cueilleurs, les premières installations néolithiques d'Europe présentent simultanément sédentarité, agriculture et élevage ainsi que céramique et pierre polie. Maritime, terrestre et symbolique... la néolithisation s'envisage à travers des « territoires » variés.

Maritime

Le Néolithique n'est pas plus une «révolution» au Proche-Orient, où il s'élabore sur plusieurs millénaires, qu'une invention sur place, en Europe. Il faut compter de multiples étapes, au cours de l'extension hors du foyer d'origine, et envisager des adaptations constantes, au contacts des groupes autochtones, détenteurs d'autres traditions culturelles. Le temps et l'espace façonneront alors une lente mise en place et de multiples recompositions inter-culturelles.

Dans ce contexte, la maîtrise de la navigation a été facteur déterminant. La néolithisation de l'Europe nécessite en effet, pour sa frange méridionale et son domaine insulaire, que les populations maîtrisant la reproduction des plantes et du troupeau aient pu se déplacer à travers la Méditerranée. Liée à cette mobilité humaine, celle des semences et du cheptel, car aucune des espèces domestiques du Néolithique, végétales ou animales, n'a d'ancêtres sauvages en Europe. Ces mouvements, attestés du sud de l'Italie au sud de l'Espagne, s'opèrent en deux phases distinctes. Les décors des poteries révèlent en effet une culture néolithique pionnière dite « Impressa » et une autre, plus récente et plus pérenne, dite « Cardial' ».

À partir du VI^e millénaire, le littoral nord-méditerranéen passe de la prédation (chasse, pêche, cueillette) à une économie de production (agriculture et élevage).



Ci-dessus : Éléments de parures sur calcaire dur, Baume Fontbrégoua (Salernes, Var). Néolithique ancien cardial. VF millénaire av. J.-C.

Ci-contre : Vase à décor au cardium, Baume Fontbrégoua (Salernes, Var). Néolithique ancien cardial. VF millénaire av. J.-C.

La première céramique de Méditerranée occidentale, dite « impressa », est décorée de motifs imprimés avant cuisson à l'aide d'un peigne denté. Celle qui lui succède, dite cardiale, présente des motifs réalisés avec le bord dentelé d'un petit coquillage bivalve, le Cardium edule ou coque. La chronologie du Néolithique ancien cardial a été établie d'après l'évolution de cette décoration.

Clichés : Jean-Michel D'Agruma, Conservation Départementale

Terrestre

Engagées dans l'économie néolithique, les populations remodelent les paysages en terroirs agricoles et espaces pastoraux, l'impact de leurs activités s'exerçant de manière croissante sur le milieu naturel (défrichements et mise en pâture). Le développement de l'agriculture coïncide alors avec un essor démographique certain. Une gamme inédite d'outils traduit de nouvelles pratiques techniques : ainsi le polissage des roches pour la fabrication de lames de haches ou les débitages spécifiques du silex pour la fabrication de faucilles. En Provence, où l'on connaît peu d'habitat de plein air antérieurs au III^e millénaire, la grotte devient bergerie. Divers indicateurs révèlent que le troupeau est exploité pour la viande mais aussi pour ses produits dérivés (lait, fibres, graisse).

Espace assujéti, le territoire néolithique est aussi un espace dynamique, maillé de sites complémentaires et traversé d'échanges. À partir du V^e millénaire, la circulation de l'outillage en obsidienne, jadéite, ou silex s'intensifie, parfois sur de très grandes distances, nécessitant une organisation territoriale suffisamment structurée pour assurer ces cheminements distants. Depuis les gîtes d'exploitation vers les « sites utilisateurs », la forme sous laquelle circule les objets en silex révèle également l'existence de réseaux de redistribution des produits semi-finis ou finis. À l'origine géographique de ces circuits, un « artisanat » spécialisé procède à l'extraction et à la préparation du silex. Il est admis que certains des objets diffusés, les plus investis techniquement, détiennent une valeur symbolique (objets de prestige).

Les routes empruntées par la circulation des matières premières et des objets ont probablement occasionné dans le temps et l'espace toute sorte de échanges, de transferts et de métissages. Ces circuits « marchands » ou motivés par des impératifs plus complexes, sont liés au fonctionnement et aux besoins des sociétés néolithiques ; ils déclineront vers la fin du III^e millénaire avec l'avènement du métal.

Symbolique

Il est admis que l'espace et les gestes réservés aux défunts constituent un « ensemble symbolique » propre à chaque société. Mais les modes funéraires du Néolithique, variés, sont de conservation aléatoire. Néanmoins, l'architecture monumentale (dolmen, hypogées...) marque le paysage, de nos jours encore. Ces constructions, dont la vocation première était la conservation des ancêtres, ont pu être aussi des éléments structurants des territoires (bornes, limites) voire la manifestation de l'emprise d'un groupe sur « son » territoire.

Par ailleurs, certains dépôts sont extrêmement interrogateurs sur la relation à autrui : les restes découverts hors contexte funéraire et révélant un traitement particulier des corps. La Baume Fontbrégoua, à Salernes (Var), est un des sites à avoir livré les arguments d'une hypothèse toujours fortement débattue : l'anthropophagie préhistorique. Cette pratique, a priori fort répulsive, doit être envisagée néanmoins comme procédant d'un système de pensée spécifique, participant d'une construction culturelle et s'exerçant dans un cadre éminemment ritualisé. L'ethnologie distingue ainsi le cannibalisme alimentaire (ou de survie) du cannibalisme ritualisé, connu sous deux aspects : l'endocannibalisme (sur un membre du groupe), clôture d'un rite funéraire et l'exocannibalisme (sur un individu extérieur), conclusion d'un rituel guerrier ou de vengeance. Il s'agit dans les deux cas de neutraliser la menace, le trouble que peut représenter un défunt mais aussi d'acquérir ses qualités, de le garder au sein du groupe ou d'assimiler les qualités de l'ennemi. Les restes humains de Fontbrégoua (crânes portant des stigmates de découpe au silex et os longs fracturés) ont été traités comme les carcasses animales mais déposés dans des fosses spécifiques ; ils révéleraient un épisode ponctuel d'anthropophagie, probablement ritualisée.

Conclusion

Dans l'imaginaire collectif, le Néolithique reste le plus souvent cantonné à une représentation romantique mêlant diverses composantes anachroniques et exotiques et pâtit souvent de la mâle allure des scènes de chasse du Paléolithique. C'est pourtant, d'abord et avant tout, le travail de la terre pour nourrir les populations. C'est aussi le point de départ de transformations irréversibles de l'environnement, pour certaines maîtrisées et bénéfiques, pour d'autres, certes, tristement dévoyées en atteintes graves du milieu naturel... Mais c'est également une accélération extraordinaire de la diffusion de l'espèce humaine sur la planète, la découverte de tous les biotopes et l'enracinement de traditions culturelles à l'origine du monde antique.

Cette étape, dont certains considèrent qu'elle ne fait plus partie de la Préhistoire, est cruciale dans l'histoire de l'humanité. De fait, ce qui a été initié avec les premières communautés agro-pastorales proche-orientales s'est prolongé sans rupture jusqu'à la Révolution industrielle et a perduré jusque dans nos sociétés et leurs économies. Le Néolithique n'est-il pas le précurseur des cadres de la ruralité, de la partition et de la concurrence territoriale ainsi que des réseaux d'échanges à longue distance des produits... et des idées ? Un legs qui se joue des clivages géographiques, temporels et culturels.



Faïsselle et fusaïole témoignent de la fabrication de laitage et d'une activité textile. Ce type de vestiges, datés du IV^e millénaire av. J.-C. dans les gorges du Verdon, témoigne des différentes modalités d'exploitation du troupeau néolithique.

Illustrations : Michel Grenet



Bibliographie

- ARENS W., 1979 - *The man eating myth : anthropology and anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press.
- BINDER D., 2010 - « Mésolithique et Néolithique ancien en Méditerranée nord-occidentale entre 7 000 et 5 500 cal. BCE : questions ouvertes sur les dynamiques culturelles et les procès d'interaction », *XXVII^e Congrès préhistorique de France*, vol. 1, p. 341-355.
- BINDER D., GRATUZE B., Vaquer J., 2012 - « La circulation de l'obsidienne dans le sud de la France au Néolithique », *Congrés Internacional Xarxes al Neolític, Rubricatum - Revista del Museu de Gavà*, 5, p. 189-199.
- BOCQUET A., 1994 - *Charavines il y a 5 000 ans*, Les dossiers d'Archéologie, 199.
- BROCHIER J.L., Beeching A., 2008 - « Les grottes-bergeries dans le système pastoral », *Premiers bergers des Alpes, de la Préhistoire à l'Antiquité*, Musée Dauphinois Isère, Infolio éditions, p. 69-73.
- CAUVIN J., 1997 - *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique, Empreintes de l'Homme*, nouvelle édition, Paris, CNRS Édition.
- CAUWE N., DOLUKHANOV P., KOZLOWSKI J., Van Berg P-L., 2007 - *Le Néolithique en Europe*, Paris, Armand Colin.
- CHAMBON P., 2003 - « Les morts dans les sépultures collectives néolithiques en France, du cadavre aux restes ultimes », *Gallia Préhistoire*, supplément XXV.
- CLASTRES H., SEBAG L., 2005 - « Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén) », *Gradhiva*, 2, p. 129-133.
- COURTIN J., 1974 - *Le Néolithique de la Provence, Mémoire 11 de la Société préhistorique française*, Paris, Éditions Klincksieck.
- COURTIN J., 2000 - *Les premiers paysans du Midi*, Paris, La Maison des Roches.
- DEMOULE J.P., 2009 - « Villages et paysans, la révolution néolithique », in Demoule J.P. (dir.), *L'Europe, un continent redécouvert par l'archéologie*, Paris, Gallimard, p. 49-60.
- GAGNEPAIN J., 2002 - *Préhistoire du Verdon, Alpes de Haute-Provence, Var. Des origines à la conquête romaine*, Edisud, Parc Naturel Régional du Verdon.
- GUILAINE J., 2003 - *De la vague à la tombe, la conquête néolithique de la Méditerranée (8000 - 2000 av. J.-C.)*, Paris, Éditions du Seuil.
- GUILAINE J., 2011 - *Cain, Abel, Ötzi. L'héritage néolithique*, Paris, Gallimard - Bibliothèque des histoires.
- LEMERCIER O., 2004 - *Les campaniformes dans le sud-est de la France, Monographies d'Archéologie Méditerranéenne*, 18, Lattes, Édition de l'association pour le développement de l'archéologie en Languedoc-Roussillon.
- PÉTREQUIN P., CASSEN S., CROUTCH C., ERRERA M., 2002 - « La valorisation sociale des longues haches dans l'Europe Néolithique », in Guilaine J. (dir.), *Matériaux, productions, circulations du Néolithique à l'Âge du Bronze*, Paris, Éditions Errance, p. 67-98.

- PÉTREQUIN P. et al., 2012 - « Les haches en «jades alpins» en Bulgarie », in Pétrequin P., Cassen S., Errera M., Klassen L., Sheridan A. (dir.), *Jade. Grandes haches alpines du Néolithique européen. Ve et IVe millénaires av. J.-C.*, Cahiers de la MSHE C.N. Ledoux, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté et Centre de Recherche Archéologique de la Vallée de l'Ain, t. 2, p. 1231-1279.
- SÉNÉPART I., 2007 - « Premiers bergers et paysans des côtes méditerranéennes », in Demoule J.P. (dir.), *La révolution néolithique en France*, La Découverte, p. 27-41.
- TICHY R., 2000 - *L'Expédition Monoxydon II : une pirogue monoxyde en Méditerranée occidentale*, Rachod JB Production, République Tchèque.
- VILLA P., Courtin J., 1986 - « Cannibalism in the Neolithic », *Science*, 233, p. 431-437.
- VILLA P., COURTIN J., HELMER D., 1986 - « Un cas de cannibalisme au Néolithique : boucherie et rejet de restes humains et animaux dans la grotte de Fontbrégoua (Salernes, Var) », *Gallia Préhistoire*, 29, 1, p. 143-171.
- WHITE T., 1992 - « Prehistoric Cannibalism in Mancos », *L'Homme*, 35, 133, p. 171-172.



LA MOYENNE DURANCE ROMAINE : DES HOMMES ET DES ROUTES¹

Par *Émilie Porcher, docteur en archéologie*

La question de la circulation des hommes et des biens pour les périodes anciennes se révèle souvent un exercice difficile, faute de sources directes, constat d'autant plus valable dans le secteur bas-alpin où les données historiques et archéologiques font parfois cruellement défaut. Malgré tout, l'étude détaillée des céramiques et amphores nous apporte un ensemble d'informations sur les modalités de ces échanges et l'utilisation des axes de communication, qu'ils soient routiers ou fluviaux, au cours de l'Antiquité.

Essentielles au bon fonctionnement d'un Empire romain si vaste, facteurs d'unité et de développement, les routes maritimes, fluviales ou terrestres sont indispensables à la circulation des hommes, des biens et des idées. Nous ne reviendrons pas sur l'idée que ce réseau, entretenu et utilisé pendant l'Antiquité, est dans une large mesure une reprise d'itinéraires bien plus anciens ou encore de passages privilégiés qui perdureront jusqu'à une date très récente. Dans le secteur de la moyenne Durance et du plateau de Valensole, le tracé des voies terrestres romaines nous est plus ou moins bien renseigné par le croisement de sources épigraphiques², archéologiques, topographiques, toponymiques ou encore par l'étude du réseau routier médiéval à l'image des chemins sauniers dont on reconnaît l'importance de leur héritage antique (Barruol 2006). La plus importante voie romaine bas-alpine est très certainement la *via domitia* qui se développait le long de la Durance, sur sa rive occidentale (figure 1). Un des axes de circulation terrestre les

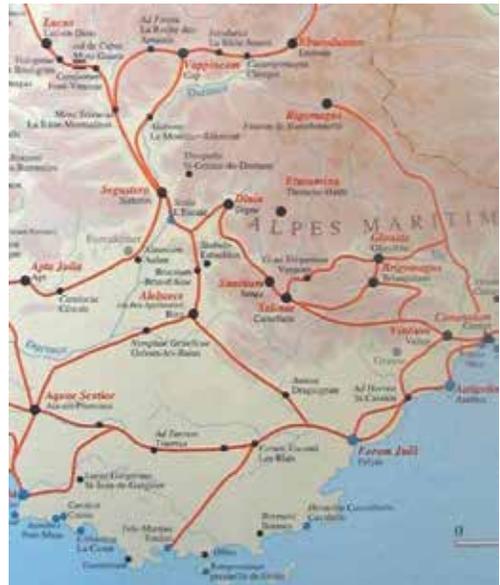


Figure 1 : Le réseau routier romain du quart sud-est de la Gaule (Source : Jourdain-Annequin 2004)

1 Lien vers la thèse pour aller plus loin : <http://www.theses.fr/2014AIXM3015>

2 Dont plusieurs bornes milliaires.

plus importants de l'Empire, elle permettait de rejoindre l'Espagne depuis l'Italie. Le tracé de cette route en Gaule du sud est aujourd'hui relativement bien connu ; les documents routiers anciens nous indiquant les grandes étapes de son parcours et les témoins archéologiques divers (ponts, gués, soubassements...) y précisent son tracé (Cagnasso et alii 2003). Ce dernier est aujourd'hui assez bien identifié sur son tronçon entre Céreste et Sisteron grâce à une importante recherche menée par G. Barrauol et P. Martel dans les années 1960 (Barrauol, Martel 1962), mais aussi par plusieurs découvertes archéologiques plus récentes dans le secteur de Peyruis. Associé à cette grande voie, on connaît l'existence d'un réseau à vocation régional qui mettait en relation les principales agglomérations romaines entre elles (Sisteron, Digne et Riez en particulier). On notera, pour le secteur étudié, le rôle prépondérant de Sisteron qui constitua un carrefour routier de premier plan, mettant en relation la voie domitienne et l'ensemble des routes régionales connues en haute Provence. Ces dernières se développaient essentiellement sur la rive orientale de la Durance ; la mieux documentée mais aussi l'une des plus anciennement aménagée³, est la voie qui permettait de relier Sisteron à Fréjus établissant un contact direct depuis l'intérieur des basses Alpes avec la côte méditerranéenne (Aubert, Boyer, février 1954). La seconde route régionale importante permettait de rejoindre le secteur de la moyenne Durance et l'embouchure du Var au niveau de la ville de Vintium (Vence, Alpes-Maritimes). Les connaissances acquises sur son parcours proviennent en grande partie des prospections systématiques réalisées dans les années 1990 sur son tracé (Chavanne, Sehet 1995). Nous connaissons l'existence d'autres itinéraires qui ont la spécificité de tous converger vers Riez (Riez/Aix-en-Provence, Riez/Brignoles et Riez/Castellane), cependant leurs tracés présentent encore de nos jours de nombreuses incertitudes (Collectif 2010).

Au-delà des grands itinéraires que nous venons d'évoquer, il convient de compléter ce système routier principal par une multitude de voies secondaires qui parsemaient ce secteur, liant l'ensemble des occupations humaines entre elles. Ce réseau viarie local antique, dont l'existence ne fait aucun doute, est particulièrement difficile à identifier aujourd'hui car bon nombre de routes ou chemins actuels ont largement repris ces tracés antiques, mais il convient de ne pas occulter le fait que ces chemins vicinaux ont subi les vicissitudes des installations humaines dans le temps : créations, abandons ou transformations ont pu modifier ce réseau au cours des siècles.

Le réseau routier ne peut être dissocié de celui des voies d'eau navigables largement exploitées au cours de l'Antiquité. Différents témoignages écrits, épigraphiques ou iconographiques nous indiquent que la Durance était navigable, du moins en ce qui concerne son cours inférieur et moyen (Barrauol 2005). Il est important de noter que cette rivière provençale aux caractéristiques hydrologiques si spécifiques, ne nous a laissé aucun témoignage archéologique d'une quelconque navigation ancienne

3 Une borne miliare découverte en 1929 sur la commune d'Estoublon indique que cette dernière est déjà aménagée sous Auguste (Louro 1999).

(épaves ou structures portuaires...). Ce sont des sources archéologiques que nous qualifions d'indirectes, qui permettent de mieux caractériser l'organisation de cette navigation, même si de nombreuses interrogations restent pour le moment en suspens.

Nous pouvons constater que le secteur de Haute Provence possède un réseau dense et organisé de voies de communication fluviales et routières qui, a priori, permettait une circulation efficace des hommes et des biens pendant la période romaine. La question se pose alors sur les relations et les échanges que pouvaient entretenir les bas-alpins avec les régions avoisinantes, même s'il est toujours difficile d'apprécier la teneur et l'organisation de ces flux pour des périodes anciennes.

En l'absence d'épaves ou d'autres sources historiques fiables et abondantes, l'étude du mobilier archéologique est une alternative qui permet de percevoir, en partie seulement, les modalités de ces échanges. Dans cette optique, un important travail mené sur les céramiques romaines découvertes sur divers sites archéologiques de moyenne Durance a permis d'apporter un éclairage nouveau sur cette problématique.

Pour l'Antiquité, le mobilier céramique représente le matériel souvent le mieux conservé et toujours le plus abondant sur les sites archéologiques. Outre la question de la datation, les céramiques permettent d'éclairer les différentes relations que pouvait entretenir un territoire donné avec le reste du réseau commercial de l'Empire, en retraçant le parcours de ces vases depuis leur site de fabrication jusqu'à leur lieu de consommation final en moyenne Durance.

Pour notre zone d'étude, nous avons établi un échantillonnage de sites archéologiques de nature variée (agglomérations, secteurs funéraires, unités domestiques, édifices publics...) dont la datation couvre la deuxième moitié du Ier s. av. j.-C., jusqu'au début du Ve s. ap. J.-C (figure 2). Toutes les catégories céramiques de ces corpus ont été intégralement étudiées, qu'il s'agisse de produits fabriqués localement ou d'importations (Afrique, Italie, Espagne...). La comparaison des résultats obtenus avec les secteurs voisins (basse Provence, Languedoc...), mais aussi la confrontation des résultats d'un site bas-alpin à l'autre ont permis de dégager plusieurs caractéristiques de ces échanges pour la période romaine.



Figure 2 : un exemple de contexte céramologique : un dépotier du complexe thermal monumental de Riez (Cliché : E. Porcher)

Le premier constat réside dans la composition des différents vaisseliers étudiés, l'ensemble de toutes les grandes catégories de céramiques que l'on retrouve en Gaule du Sud sont présentes en moyenne Durance, et ceux dès les périodes précoces avec l'arrivée des céramiques campaniennes puis des sigillées italiques dont des exemplaires précoces découverts sur le site du Bourguet à l'Escale. Plus tard, à partir du Ier s. de notre ère, nous retrouvons le répertoire les sigillées de la Graufesenque, puis les produits de la vallée du Rhône dans des proportions non négligeables qui marquent un rapport étroit entre couloir rhodanien et vallée durancienne (Porcher 2011).

La comparaison des taux de céramiques et d'amphores importées en moyenne Durance vis-à-vis des secteurs voisins présente des caractéristiques bien marquées : si les produits importés arrivent en Haute Provence, leurs proportions extrêmement faibles (parfois moins de 1 %) par rapport aux céramiques produites localement, démontrent que les basses Alpes apparaissent assez clairement comme une limite de marché.

Cette étude prouve également que la répartition des catégories de céramiques importées à l'intérieur même du territoire bas-alpin n'est pas homogène et que la distribution de ces objets est intimement liée à la proximité ou non de la Durance : plus l'on s'éloigne du cours de la rivière, moins les importations y sont nombreuses, quels que soient le statut ou l'importance des sites desservis. Cet état illustre certainement d'importantes difficultés d'acheminement des marchandises depuis la voie navigable de la Durance jusqu'à l'intérieur des terres.

Ces données issues de l'étude de la céramique ont permis de mieux cerner quelques caractéristiques des échanges dans le secteur bas-alpin. Intégrés précocement au réseau commercial romain, les objets céramiques importés arrivent ponctuellement en moyenne Durance par le biais de la rivière, navigable de manière saisonnière et dont on connaît le caractère imprévisible et farouche. La faiblesse des importations stigmatise un système basé essentiellement sur un approvisionnement en ressources locales. Nous pouvons aussi percevoir que les céramiques retrouvées de part et d'autre de la Durance présentent des différences notables dans leurs faciès, indiquant que la rivière a également joué un rôle de « frontière » commerciale entre ses deux rives. Cette observation est mettre en parallèle avec la question des modes de franchissement de la rivière. D'un point de vue archéologique, on ne connaît pas de pont enjambant la Durance⁴, mais il semble bien évident que différents moyens ont dû être mis en œuvre pour franchir le cours d'eau : certains points topographiques spécifiques, véritables nœuds routiers, se révèlent être des zones propices au franchissement. Nous avons tendance à penser qu'ils se réalisaient principalement par l'utilisation de bacs, à l'image de ceux que nous connaissons pour des périodes plus récentes (Lonchambon 2001). Associés à ces passages nécessitant quelques infrastructures spécifiques, les hommes pouvaient probablement franchir ponctuellement la rivière à pied, en période de bas étiage. Ces deux pratiques se révélant toutefois très aléatoires en fonction de la saison et du débit de la Durance.

4 Un très hypothétique pont romain est localisé sous l'emplacement actuel du pont de Sisteron.

On peut souligner le rôle jusqu'ici sous-estimé du réseau routier pour la diffusion de certains produits, le meilleur exemple provient d'une catégorie de céramique culinaire fabriquée dans le moyen Verdon autour du secteur de La Martre dont la carte de diffusion démontre l'utilisation exclusive des voies terrestres pour son exportation (Pellegrino, Porcher, Valente 2012).

Ainsi, on peut dire, pour le secteur bas-alpin, que les importations lointaines voyagent par voies d'eau, a contrario, des productions locales qui semblent privilégier les axes terrestres. Malgré un réseau de voies de communication abondant, il semble cependant que les populations romaines bas-alpines soient caractérisées par un isolement relativement marqué, les échanges et les contacts se révélant difficiles, en particulier d'une rive à l'autre de la Durance.



Bibliographie

- AUBERT, BOYER, FÉVRIER 1954 : AUBERT G., BOYER R., FÉVRIER P.-A., Étude partielle de la voie de Forum Voconii à Riez, *Histoire Locale*, 1954, p. 2-3.
- BARRUOL 2006 : BARRUOL G., Les voies de communication en haute Provence de l'Antiquité à la fin de l'Ancien Régime, D'une rive à l'autre, les ponts de haute Provence de l'Antiquité à nos jours, *Les Alpes de Lumière*, 153, Forcalquier, 2006, p. 13-20.
- BARRUOL 2005 : BARRUOL G., La Durance dans l'Antiquité et le Moyen-Âge, La Durance de long en large, *Les Alpes de Lumière*, 149, Forcalquier, 2005, p. 21-49.
- BARRUOL, Martel 1962 : BARRUOL G., Martel P., La voie romaine de Cavaillon à Sisteron sous le Haut-Empire, *R.E.Lig.*, XXVIII, 1962, p. 125-202.
- CAGNASSO et ALII 2003 : CAGNASSO S., GRENUT I., PAILLET J.-L., PEYRIC D., Le franchissement de l'Aiguebelle par la voie domitienne à Céreste (04), *Peuples et territoires en Gaule méditerranéenne, Hommage à Guy BARRUOL, R.A.N.*, suppl. 35, 2003, p. 35-47.
- CHAVANE, Sehet 1995 : CHAVANE V., SEHET A., Le tracé de la voie romaine Vence-Castellane se précise, *Archéologia*, 317, 1995, p. 17.
- Collectif 2010 : Riez, de la cité antique au diocèse médiéval, *Courrier scientifique du Parc Naturel du Verdon*, hors-série 2, 2010.
- JOURDAIN-ANNEQUIN (dir.) 2004 : JOURDAIN-ANNEQUIN C., Atlas des Alpes occidentales de la Préhistoire à la fin du Moyen Âge, Editions Picard, Paris, 439 p.
- LONCHAMBON 2001 : LONCHAMBON C., Les bacs de la Durance du Moyen Âge au XIX^e siècle, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2001.
- LOURO 1999 : LOURO K., Les bornes milliaires du sud-est de la Gaule, *Mémoire de maîtrise*, Université de Provence, 1999, 2 vol.
- PELLEGINO, PORCHER, VALENTE 2012 : PELLEGRINO E., PORCHER E., VALENTE M., La céramique kaolinique du Verdon (Var), première approche, *S.F.E.C.A.G.*, Actes du congrès de Bourges, 2012, p. 673-686.
- PORCHER 2011 : PORCHER E., Du Rhône à la Durance : étude de quelques catégories de céramiques du site fluvial du Bourguet à l'Escale, *Alpes-de-Haute-Provence, S.F.E.C.A.G.*, Actes du congrès d'Arles, 2011, p. 223-234.

LA GARDE MARIAGE ET MOBILITÉ 1814 À 1914

Par Catherine Leroy, association Petra Castellana

Voisin de Castellane, La Garde est au XIX^e siècle un village rural implanté le long de la route qui mène à Grasse. En dépit du développement d'activités artisanales, l'exode rural va peu à peu réduire sa population.

Le mariage est alors un rouage important de la société. Il assure à la fois son renouvellement et sa stabilité. Mêlant les populations, il contribue aussi à leur dispersion. Les origines géographiques des conjoints recensés à La Garde rendent compte du domicile futur des couples, en Provence.

I. La Garde

Un village, Gareda ou Garede, est établi au XIII^e siècle près d'une tour d'observation élevée pour surveiller la route venant de Grasse et garantir la sécurité de la baronnie de Castellane.

Au XVII^e siècle, conservant la même église, ses habitants reconstruisent leurs maisons de part et d'autre de la route, près du moulin à farine et de l'eau de son canal d'aménée.

Au XVIII^e siècle, maître d'école, chirurgien, et maréchal à forge à partir de 1753, répondent à la demande des habitants. Le gabelier tient à leur disposition pain, huile et vin, celui-ci provenant de « Draguignan, Callas, Callian... ». Le pays est « sans bois ». Les quartiers où tenir des chèvres en dehors des défens « destinés depuis longtemps à l'usage du gros bétail » sont âprement discutés. Le foin des prairies est requis pour le roi. Chacun va chercher aux « plâtrières rouge et blanche de quoi bâtir ».

La Garde est au début du XIX^e siècle un village rural où l'artisanat s'est développé. Outre des cultivateurs et bergers, s'y trouvent meunier et maréchal-ferrant, cordonnier, cardeur à laine, tisseur à toile, tailleur et tailleur d'habits, maçon, cuisinière.

La population atteint son maximum, 285 habitants, vers 1840. Les habitants exploitent l'ensemble des terres agricoles disponibles. Le bois manque, le nombre de chèvres est réglementé. La montagne de Destourbes est soumise au régime forestier. La commune ne cesse de demander l'autorisation d'y faire paître les troupeaux, prélever du bois d'œuvre, de chauffage, des buis et genêts pour engrais. Le conseil municipal réagit aux « dégâts aux bois pour la cuite de fours à plâtre » par une taxe sur les plâtres. Il proteste contre l'introduction de troupeaux étrangers depuis la montagne de Peyroules sur celle de Teillon.



Derrière Notre Dame des Ormeaux, le vallon où se trouvent les plâtrières. Début du XX^e siècle. Collection du Musée du Moyen Verdon, association Petra Castellana.

Puis la situation se détériore, mettant commune et habitants en difficulté : les coupes de bois sont autorisées en 1843 à des endroits inaccessibles, le troupeau communal de chèvres menacé faute de pâturages.

La Garde et Eoulx sont en procès quant à leurs limites. En 1844, la commune se voit privée par le jugement rendu de sa « forêt » au sommet de Destourbes. Elle fait appel « considérant que si ce jugement était maintenu la plus part des habitants de la Commune seraient obligés de s'expatrier et que c'en serait fait de l'activité agricole ». Pour trouver l'argent nécessaire, la montagne de Teillon est affermée et l'impôt sur le plâtre augmenté.

La route de Grasse passe, après 1850, au-dessus du village, qui compte alors un charretier et un maquignon. Car la taille des « campagnes » a augmenté avec le départ des plus petits paysans, et « l'abondance de fourrage » a favorisé l'élevage des bœufs. Le cardeur à laine n'exerce plus, concurrencé par la machine. Interrogé sur la situation, le maire de la commune répond en 1862 : « Les campagnes languissent faute de bras, cela vient de ce que les agriculteurs vont vers la Provence en prenant d'autres métiers... Aussi la population a-t-elle sensiblement diminué. Nous ne pouvons les empêcher de partir. Ils gagnent plus en Provence. » 77 personnes ont alors définitivement quitté La Garde.

Ces départs s'accompagnent de mouvements de population : le quart des femmes mariées entre 1840 et 1890 n'est pas né à La Garde. Maçon, terrassier, menuisier, tuilier en 1869, manifestent la vigueur du bâtiment, boulanger, tailleur d'habits, garde-forestier, cantonnier, l'importance grandissante des services et de l'administration.



Début du XX^e siècle. Collection du Musée du Moyen Verdon, association Petra Castellana.

Le conseil municipal réfléchit au transfert du four communal, reconduit le bail de Teillon, afferme en 1875 les plâtrières. Une fabrique de plâtre est construite en 1884. Il est favorable au projet de route venant du nord de l'arrondissement, par la rive gauche du Verdon, raccordant à La Garde aux « voies de communication qui, depuis la basse Provence, nous offrent actuellement un parcours facile et en parfaite sérénité », débouchant « sur Grasse, Fayence, Callian, Montauroux, Saint-Raphaël, Fréjus..., Draguignan, Callas, Bargemon et Toulon... Nos relations deviendraient plus fortes... ». Il est urgent de construire un pont sur la route de la Garde à Eoulx. Le nombre d'habitants reste stable entre 1865 à 1885, environ 235 habitants.

Ce n'était qu'un répit. La ligne de chemin de fer Draguignan-Saint André, en projet en 1891, n'est pas réalisée. Elle serait passée par La Garde « pays très productible..., le terrain presque tout arrosable et complanté d'arbres fruitiers, pommiers, poiriers, noyers, amandiers, pruniers..., les légumes y viennent avec facilité ce qui donne un commerce considérable dans la saison d'automne, les carrières de plâtre blanc et gris [...] fournissent toutes les contrées environnantes... » Le pays se vide malgré l'achat d'une partie de source en 1895 pour l'installation d'une fontaine publique, la réfection du clocher de l'église en 1903, la mise en place en 1909 de transports rapides quotidiens Grasse-Castellane. La Garde refuse l'installation du téléphone « vu le peu d'importance de notre commune... » : en 1906, 156 habitants dont un boulanger, un menuisier, le fabriquant de plâtre, un maçon, un potier installé en 1896.

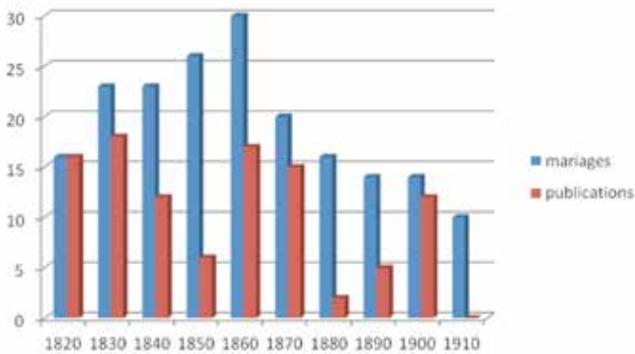
Mariage et mobilité

L'examen des archives de la commune de La Garde montre autant les difficultés rencontrées que le manque de moyens pour y remédier. Cependant, au village, les générations continuent de se succéder au rythme des naissances, mariages et décès. 295 mariages ont lieu entre 1814 et 1914, attestés par les registres d'état civil.

Toujours, l'un des conjoints change de maison le jour de son mariage. Replacer ce fait dans le contexte de l'époque donne à réfléchir. Le mariage est-il alors un moyen de quitter le pays ou celui d'y rester ?



Commune de la Garde 1



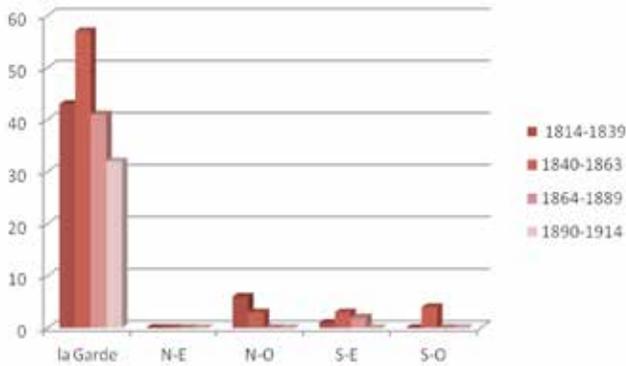
Commune de la Garde 1

Sans changement, la société essentiellement rurale que compose la population de La Garde se renouvelle au XIX^e siècle de la même manière qu'elle le faisait au XVII^e siècle, suivant le modèle matrimonial haut-provençal.

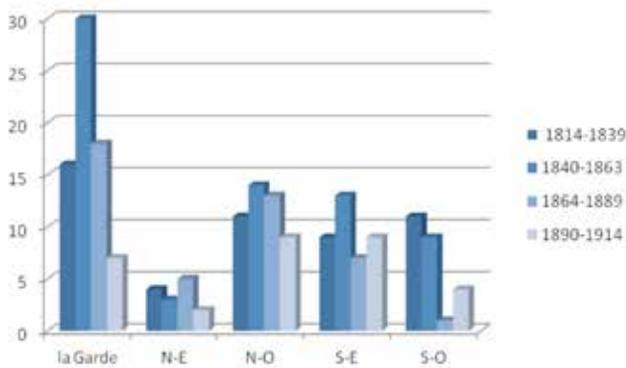
Les mariages doivent être assortis dans le respect de l'ordre social, du rang de fortune. On se marie dans son secteur d'activité : les paysans entre eux, les gens de métiers de même. Le mariage, au-delà de la continuité de la famille, est l'occasion de compléter les biens, développer un réseau marchand. Les partis disponibles sont d'abord à rechercher dans le cercle des connaissances. L'adage dit : « Quand tu te

mariéras, choisit la femme dans ta rue, dans ta maison (lignée, au sens provençal du terme), si tu peux ». Le consentement des parents est impératif ; ce sont souvent eux qui ont arrangé le mariage. Ce que traduisent les mariages remarquables, de deux enfants de la même famille le même jour : mariages croisés en 1842 et 1856 avec échange des filles, mariages de frère et sœur en 1814, 1830 et 1857, mariages parallèles de sœurs ou de frères en 1857, 1859 et 1884.

Il s'agit en fait de maintenir l'équilibre entre le territoire et sa population. C'est d'abord de ses propres biens ou de son savoir-faire qu'une famille tire sa subsistance. Sa propre fertilité la met en péril ; par extension, tout excédent de population menace la collectivité. La tradition veut donc que ce soit l'aîné des garçons qui reprenne les terres, le commerce, l'entreprise. Ses frères cadets, ses sœurs doivent quitter la maison : aussi importe-t-il pour les filles, sans profession, d'avoir trousseau et dot pour pouvoir se marier, les garçons entrant « en gendre » dans des familles sans héritier mâle. Une partie reste au pays, célibataire.

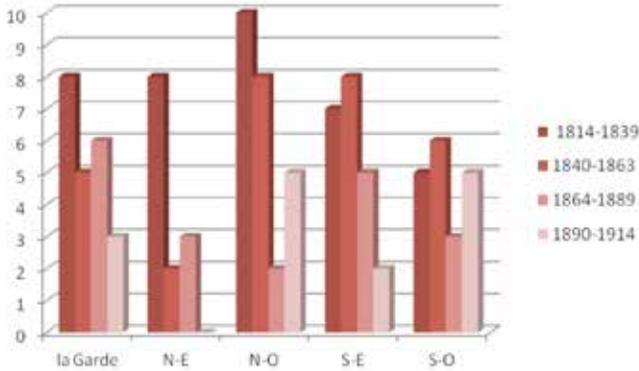


Mariage femmes commune de la Garde 1

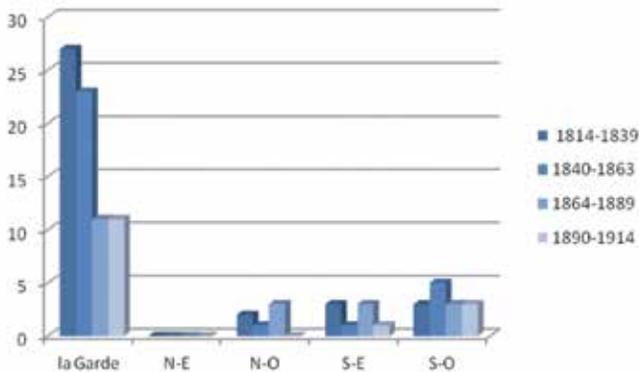


Mariage hommes commune de la Garde 1

D'autres émigrent. Les hommes s'installent à Marseille, Toulon, en Provence côtière. Devenus chapelier, tailleur de pierre, ouvrier, ils se marient sur place ou remontent prendre femme à La Garde. Les femmes descendues en moyenne Provence s'y fixent par mariage. Fait remarquable, les filles de Charles Vanon, maçon, venu de Brissac en Italie et d'implantation récente, épousent des fonctionnaires : gendarme, garde-forestier, ou propriétaire tous originaires d'autres régions, où elles les suivront. Une vingtaine de mariages illustrent cette tendance.



Publications femmes commune de la Garde 1



Publications hommes commune de la Garde 1

L'espérance de vie étant moindre que de nos jours, le veuvage est fréquent. Mais la vie ne se concevant pas autrement, les veufs se remarient, certains jusqu'à quatre fois ! Des 52 veufs et 25 veuves décomptés, 14 se remarient entre eux : 10 à la Garde, 4 à l'extérieur. Les veuves cherchent à rester sur place, certains veufs viennent de loin chercher leur nouvelle épouse.

Sans présumer du domicile futur du couple, la tradition veut que le mariage ait lieu dans la commune de l'épousée. Les publications rendent compte des mariages contractés ailleurs. 80 localités : villes, bourgs, villages et hameaux, composent ainsi l'aire de mariage de La Garde.

Celle-ci, tronquée par la proximité de l'Italie, se déploie à partir des voies de communication alors en usage : la route de Grasse à Digne, l'itinéraire nord-sud haut Verdon-zone côtière, ceux séculaires qui mènent à Moustiers par la montagne et à Fayence à travers Canjuers. S'en détachent la région de Castellane à laquelle appartient La Garde, le pays de Fayence et les environs de Draguignan où l'on descendait pour des travaux saisonniers, hiverner les troupeaux, se procurer huile et vin.

Castellane, Demandolx, Saint-Auban, Eoulx, Peyroules sont les communes à avoir échangé le plus d'hommes et de femmes avec La Garde du fait de leur proximité. L'exode rural a exclu de ce premier cercle celles de Villars-Brandis, Soleilhas et Comps à la fin du XIX^e siècle. Les échanges sont moindres avec Castillon, Senez, Barrême, Rougon, Vergons, Soleilhas, Robion, Trigance, Val de Roure, Andon, Séranon, Mons, Claviers, plus éloignés.

Il n'y a plus réciprocité au-delà. Du nord-ouest de La Garde proviennent 11 hommes et femmes avant 1840, 6 hommes après 1864. Du nord-est, 3 femmes avant 1840, 3 hommes entre 1864 et 1890.

Du sud-ouest, 6 hommes avant 1840, 10 hommes avant 1864, 4 hommes avant 1914. Du sud-est, 4 hommes et 6 femmes avant 1840, 9 hommes et 3 femmes avant 1864, 6 hommes et 4 femmes avant 1890, 8 hommes avant 1914.

Des 139 hommes et 192 femmes domiciliés dans la commune de La Garde, 71 hommes et 173 femmes s'y marient. Respectant l'adage, 51 hommes ont épousé une femme du village ; les autres ont pris femme d'abord dans les villages voisins. Cependant le manque d'hommes dans le moyen Verdon entre 1840 et 1863 du fait de l'exode rural, empêche les femmes restantes de s'y marier. Elles vont donc se marier dans le Var, puis plutôt dans l'est de ce département. La tendance fléchit après 1890 avec, à nouveau, des mariages dans les Basses Alpes.

Comparer la courbe de population au nombre de mariages et publications par décennies confirme ces faits. La situation est à l'équilibre vers 1820, au maximum de population. Le nombre de publications décroît ensuite parallèlement au nombre d'habitants, indiquant le départ des hommes, tandis que le nombre de mariages en augmentation indique celui des femmes. La situation semble se rétablir vers 1870, quand survient la seconde vague de départs.

Le mariage a donc garanti la stabilité démographique de la commune de La Garde, via la mobilité de ses habitants.



Début du XX^e siècle. Collection du Musée du Moyen Verdon, association Petra Castellana.

Sources et bibliographie

- Commune de La Garde
- AD AHP E092/001 Délibérations de 1750 à 1835.
- Registres des délibérations communales de 1814 à 1914.
- AD AHP Recensements nominatifs 1836-1906.
- AD AHP 1M15/0905 à 0907 Registres d'état civil.
- COLLOMP (Alain) *La maison du père. Famille et village en Haute-Provence aux XVII^e et XVIII^e siècles*. PUF, 1983.
- FÉRAUD J.J.M. *Histoire, Géographie et Biographies des Basses-Alpes*, 1849, p 255.
- Ministère de l'agriculture, du commerce et des travaux publics *Enquêtes départementales, enquête agricole, Basses-Alpes*, Paris, 1867, p 190-191.



CARNET DE VOYAGE EN TRANSHUMANCE DANS LE VERDON

*Par Emmanuel Didier, géologue-voyageur
et Guillaume Lebaudy, anthropologue*

En 2001, à la suite d'une enquête de terrain, j'ai publié La routo⁵, un livre consacré aux bergers et éleveurs d'origine piémontaise qui firent la transhumance à pied entre Provence et Alpes. La rencontre avec ces « gens de moutons » et l'écriture de ce livre m'avaient donné des idées et des fourmis dans les jambes : faire la route avec bergers, troupeaux et sonnaillles. L'idée avait encore mûri en avril 2002 pendant la préparation de l'exposition « 1951, transhumance sur la route des alpages »⁶. Je traduisais alors le récit - publié en anglais et inédit en France - de Maurice Moyal qui, en 1951, avait suivi un troupeau entre la plaine de Crau et la vallée de la Tinée en compagnie du photographe marseillais Marcel Coen. Pour cette exposition, un important travail de recherche avait été mené auprès de Marcel Coen et des descendants des transhumants photographiés 50 ans plus tôt. Après avoir inauguré l'exposition, l'heure était venue d'embarquer réellement à bord d'un troupeau, 50 ans après Coen et Moyal. L'ami géologue et voyageur, Emmanuel Didier, accepta alors de m'accompagner pour cette aventure : 12 jours à pied avec les 1500 moutons conduits par l'éleveur, Georges Ramin, du Haut-Var à l'Ubaye.

Nous proposons ici des extraits du journal tenu par E. Didier au fil du chemin, extraits qui reprennent des temps forts de cette transhumance lors de notre traversée du territoire du Parc naturel régional du Verdon au départ de Montmeyan en passant par le lac de Sainte-Croix, les gorges du Verdon, Trigance, Castellane, Saint-Julien-du-Verdon, Saint-André-les-Alpes... Un voyage précurseur de l'itinéraire de randonnée de La Routo qui propose aux randonneurs de marcher - sans troupeau - sur les chemins des anciens transhumants des plaines de basse Provence (Crau et Camargue) jusqu'aux vallées occitanes du Piémont, traversant une partie du territoire du Parc naturel régional du Verdon vers Vinon-sur-Verdon, Valensole, Gréoux-les-Bains, et Riez (voir www.larouto.eu).

5 G. Lebaudy et al. (dir.), La routo. Sur les chemins de la transhumance entre les Alpes et la mer, Pontebnardo, Ecomuseo della pastorizia, Maison de transhumance, maison du berger éditeurs, 2010 (réédition augmentée du livre de 2001)

6 Une exposition de la maison de la transhumance présentée aux archives municipales de Marseille de mai à juillet 2002. Voir le livre 1951 *Transhumance. Sur la route des alpages*, Marcel Coen (photographies), Maurice Moyal (récit), Patrick Fabre et Guillaume Lebaudy (eds.), Marseille, éditions Images en Manœuvres-Maison de la transhumance.

La préparation de la transhumance

[...] vient le temps pressé des préparatifs. On me présente à G., 50 ans, un fameux propriétaire, et puis je croise d'autres compagnons de voyage : M., berger dans les Alpes et sa copine S. Il faut secouer le plus sale du camion bleu, se débarrasser d'un scorpion qui gesticule au fond d'une caisse et des crottes ça et là. Y entasser les réserves de nourriture, des conserves maison, charger des matelas, ranger des bidons, les batteries pour l'électricité du bord, des filets à moutons. Le camion est entièrement aménagé avec un étage pour la nourriture et le matériel. Tout au fond, à l'étage inférieur, un emplacement pour les brebis affaiblies. À côté, une niche pour les chiens. Ceux-là sont issus de trois propriétaires différents, il paraît qu'il peut y avoir du grabuge. Il faut les séparer par une grille en métal qui évitera des bagarres. Un bonhomme avec une longue blouse noire et une énorme moustache grise apparaît. C'est le maquignon. Il vient régler la note de la « curaille » : soixante-trois des bêtes du cheptel lui ont été cédées dans l'après-midi, elles n'auraient pas supporté la route. Un chat passe dans les buissons et c'est la panique. Les chiens commencent à se chamailler. Bambou, le malinois de G. au poil brun est encore attaché. Quand il s'énerve, G. lui assène un bon coup sur la gueule. J'entends dire qu'environ 1460 bêtes seront de la partie, celles de G. et sa compagne S., auxquelles s'ajouteront les bêtes d'autres propriétaires au fil de la route. Au coucher du soleil, arrive R., ses cheveux blancs et son sourire complètement belge. Nous voilà sans doute prêts. Départ pour la prairie de Pampelonne où nous passerons la nuit à la belle étoile, tout le monde embarque : le patron, la patronne, quatre bergers et les aides bergers, encore un peu passagers clandestins...

C'est parti !



Photo d'Emmanuel Didier

Quelques bruits et c'est le premier réveil. 4 heures du matin. Tout est humide, excepté le tissu de mon duvet entre moi et le sol. Les redons résonnent plus clairs dans l'aurore ou c'est ma tête qui est fatiguée ? Pour ne pas perdre de temps, on avale un café d'une traite et c'est parti. J. défait les filets, cela signifie qu'il faut enfiler le gilet fluorescent, tenue réglementaire des transhumants par route. Un son guttural et très particulier sort de la gorge du berger pour appeler les bêtes. On commence

à marcher aux côtés des bêtes qui trottent comme des impatientes. Ça y est, nous y sommes... Le bruit des sonnailles nous entraîne (elles ne nous quitteront plus jusqu'à la fin du périple). Il fait bon, un souffle d'air frais nous aide à avancer d'un pas léger. Quelques bouffées d'herbe séchée avec P. et les présentations sont faites. D'où on vient, ce qu'on fait là avec eux, pourquoi ?

On m'a confié la responsabilité de « faire le devant », c'est-à-dire de signaler le troupeau aux voitures qui viennent en sens inverse. Quand on arrive sur une route goudronnée, je poursuis mon chemin en allant à plus d'une centaine de mètres au large du grand fleuve laineux. On m'apprend rapidement ce qu'il faut faire, se tenir à bonne distance pour faire ralentir les voitures qui arrivent. Je dois mesurer mon pas pour l'adapter au rythme des bêtes (2,5 km/h environ). Les museaux des dernières sont collés aux pattes des premières. Les prairies fument d'une belle rosée. J'entends au loin la rumeur du troupeau. Tout sent bon. Je me sens bien.

[...]

C'est le début d'une très longue mélodie. On retient le timbre des sonnailles du troupeau, celles qui ont été choisies la veille par G. parmi celles qu'il reste. Au bout d'un moment, on intervertit les rôles. Après avoir « fait l'avant », je « fais l'arrière ». Le soleil est monté à l'horizon, et après quelques beaux rayons rasants, il est déjà haut dans le ciel. À l'avant, à l'arrière, je discute avec les bergers. On a le temps. On passe par des chemins de traverse, les drailles.

Je découvre l'arrière du troupeau : les brebis mères, les fatiguées et les blessées. Les moutons marchent à bonne allure. Ils sentent que c'est le grand jour pour partir « emmoutagner ». Je remonte le troupeau avant d'arriver sur la route. Les animaux ont peur, ils se tassent à mon passage et le troupeau s'effile. Je passe vite pour ne pas déranger l'ordre et la progression. On domine le grand lac de Sainte-Croix que l'on contourne. Le bruit du troupeau résonne sur les bords du lac et nous revient à chaque virage. Arrivent les premières voitures. C'est là, lorsqu'on doit faire arrêter des voitures lancées à pleine vitesse, avec nos gilets fluo pour seul argument, qu'on se rend compte de la vitesse à laquelle nous roulons quand nous sommes motorisés. Vers 10 heures, c'est l'étape. Avec la chaleur qu'il fait, on croirait qu'il est déjà midi. On trouve un peu d'abri sous les arbres du bord de lac.

Les chiens...

Ce premier jour me permet de parfaire les présentations. J'essaie d'apprendre le nom de tous les chiens et leurs races, mais impossible de tous les retenir. Il y a Éros le beauceron, impressionnante stature pour ce chien au pelage noir et qui pisse tout le temps, désireux de marquer le monde entier de son passage. Il y a Floyd et Janis, deux border-collies aux beaux poils grisonnants et mouchetés, plus malins, dont les yeux vairons ont toujours l'air de regarder ailleurs. Rien d'une élégance bourgeoise, seulement un regard taquin et beaucoup d'efficacité. Plus petits de taille que les brebis, ils se faufilent partout en grands détours qui surprennent les bêtes.

Dans le même genre, il y a aussi les chiens de J., Biloute et Tchouka, des petits bergers des Pyrénées, de vraies touffes de couleur beige et noire qui obéissent à leur maître et vous mènent les bêtes bien mieux qu'on ne saurait le faire. Dans la meute, on retrouve aussi Ganja plus discret, Chichou (dit aussi Chico) dont on ne voit jamais les yeux cachés sous ses poils frisés, et enfin Grisette (au poil noir) un peu trop affectueuse à l'heure de la sieste... Il y a aussi une chienne bien mal en point, le poil dur, Telline, elle est vieille, décharnée et n'arrive plus à manger. S. la ramènera se refaire une santé à la maison. Elle ne sera pas de cette transhumance-là.

Au fur et à mesure du périple, à mesure que je prends conscience de la dureté du métier, je comprends mieux les attitudes rudes des bergers envers les chiens - à moins que je ne m'y habitue seulement - mais je ne peux me résoudre à les exercer. On les frappe souvent (et parfois fort). On me dit qu'il arrive qu'on leur arrache les crocs lorsqu'ils mordent trop les brebis... C'est vrai que les chiens sont parfois vraiment emmerdants ! Chaque berger a sa manière de les traiter, bien, mal. En tout cas, ils les aiment. Ça se voit très facilement. Ils ne cessent d'en parler avec passion à l'étape.

Le troupeau parle

J'ai bien entendu le bêlement des bêtes durant toute la journée mais, le soir, dans le noir de la nuit, c'est encore plus impressionnant : le troupeau parle. On a vraiment la sensation étrange d'entendre des voix humaines dans tout ce brouhaha. (« D'accord y'a pas de mêêê... »). On ne va pas se sentir seul durant un bon moment, dirait-on... On installe nos duvets, juste à côté des ombres des bêtes, avec quelques bêlements qui continuent de nous bercer. La lune, elle, s'est déjà couchée.

Arrivée dans les gorges, rencontres avec les touristes et les voitures



Photo d'Emmanuel Didier

Quelques agneaux sont embarqués dans le camion suiveur. Ils avancent difficilement et ça va grimper durant un bon moment, alors il vaut mieux prendre les devants et les laisser se reposer, car la route est loin d'être finie.

Le matin, dès 6 h 30, il fait déjà très chaud. Quand on subit la chaleur de la journée, on comprend pourquoi les transhumants voyagent surtout de nuit. L'inconvénient, c'est qu'au bout d'une semaine, ce rythme diurne désoriente hommes et bêtes. Le soleil vient faire son apparition. On passe par certaines drailles pour couper les très longs lacets qui mènent jusqu'au col. Le flot s'écarte de la route. Les marques peintes en rouge sur les dos des bêtes défilent devant mes yeux. On monte toujours, dans la végétation, les arbustes et les arbres. Les feuilles

sèches crissent sous les pattes des bêtes qui se bousculent en s'écrasant contre les buis. Elles n'ont que quelques feuilles à croquer. L'arête sommitale nous emmène jusqu'à l'entrée des gorges du Verdon. Il y a une pancarte pour les parapentistes qui souhaitent s'y aventurer. Le décor plonge subitement. Le troupeau de G. est un des seuls à passer encore par ces fameuses gorges, très fréquentées par les touristes. Un cul de chamois apparaît (ou une chèvre ensauvagée que le troupeau de G. a laissé là l'an dernier ?) et se cache un peu plus haut dans les pierriers.

Il y a peu de voitures finalement. Celles qu'il faut faire passer viennent surtout de l'arrière. C'est ce qui demande le plus de travail, car il faut remonter le long du troupeau en courant pour ouvrir la voie aux véhicules - voitures, autobus, motos - qui doivent suivre de très près celui qui court pour éviter que le troupeau ne se referme... On avance en faisant claquer le fouet pour effrayer les bêtes et les faire se rabattre. Vivement la fin de l'étape, il fait chaud, les moutons marchent tête basse. Les bêtes avancent en dormant debout, bientôt l'heure de la chaume. Dans les lacets, la file des voitures qui attendent s'allonge. La plupart du temps, les gens sont très surpris et étonnés par la présence du troupeau. À part quelques grincheux, ils sont heureux de voir ça. Les appareils photo et caméscopes sortent des sacs. Avec les bêtes transhumantes, toute cette vie du troupeau, les paysages des gorges semblent magnifiés.

J'arrête un motard pour lui expliquer qu'il va falloir patienter un peu. D'abord surpris, il coupe son moteur et se laisse glisser dans la pente pour nous accompagner quelques minutes. « Ça existe encore ça, à l'époque du téléphone portable et de la station Mir... » me dit-il soudain d'un air dubitatif.

Décalage horaire



Photo d'Emmanuel Didier

Je ressens un certain épuisement. Les nuits à la belle étoile passent décidément trop vite, à peine le temps de se glisser dans le duvet que le patron nous réveille pour le départ. Trois ou quatre heures de sommeil par nuit sont insuffisantes. Et toujours et surtout, ce soleil qui cogne, qui fait mal, qu'on essaie d'éviter avec un chapeau, un foulard... On cherche l'ombre lors de l'arrêt, quitte à la trouver en se glissant sous le camion, même si le moteur suinte l'huile et même si c'est là que dorment les chiens (et leurs puces), pourvu qu'on ne sente plus brûler ce satané soleil sur sa peau. Cet après-midi, la pause est trop longue à mon goût (malgré la fatigue, je n'arrive pas à m'endormir). Un peu normal quand on se croit à midi dès 9 heures du matin... Le temps se dilate. Je

n'ai pas de montre, j'essaie de deviner la hauteur du soleil dans le ciel. De toute façon, je suis le rythme des transhumants. Je ne décide pas des horaires des départs, je ne peux que suivre. Pas d'horaires de bureau par ici. Il est difficile de dormir avec cette chaleur, le bruit de la route et les chiens trop affectueux qui viennent vous déranger. J'ai maintenant entièrement perdu toute notion du temps. Je sais quand il fait jour, quand il fait nuit, mais entre 10 h et 17 h, entre les périodes d'activité, il est très difficile de se situer. Quand on n'avance plus, on perd toute trace du temps...

La ruée vers l'eau



Photo d'Emmanuel Didier

Au-dessus de Trigance, G. m'indique à un moment de partir devant pour aller préparer de l'eau dans un champ sur le côté de la route dans lequel on retrouve le nécessaire. Mais à peine le temps d'y aller, de découvrir ces tonneaux métalliques coupés en deux pour en faire des abreuvoirs et d'ouvrir le robinet que les bêtes sont déjà là. La plupart connaissent

l'endroit. En un clin d'œil, elles se pressent autour de moi. Je tiens le tuyau d'arrosage en laissant s'écouler l'eau dans les bassins. Pattes et dos se font plus pressants.

La force conjuguée des animaux me pousse et je ne peux viser les abreuvoirs que très difficilement. Me prend une anxiété soudaine lorsque je me rends compte qu'elles peuvent me faire tomber et me passer dessus sans que je puisse rien y faire. L'appel de l'eau est plus fort et je n'ai rien à faire ici. Etrange sensation que d'être anéanti par la masse. G. fait redémarrer le flot des bêtes. Malgré cette bousculade, la majorité d'entre elles n'auront pas pu boire.

L'après-midi, notre caravane passe par le joli village de Trigance sur un flanc de colline. C'est la descente et déjà, les bêtes cavalent. Arrivées au pont, elles descendent vers la rivière pour aller s'abreuver. Elles savaient que là se trouve le point d'eau. C'est la cohue d'un marché au milieu des galets. Elles avancent au milieu de la rivière pour se faire de la place. Buvez les petites, profitez enfin d'une eau tant convoitée...

Le camion

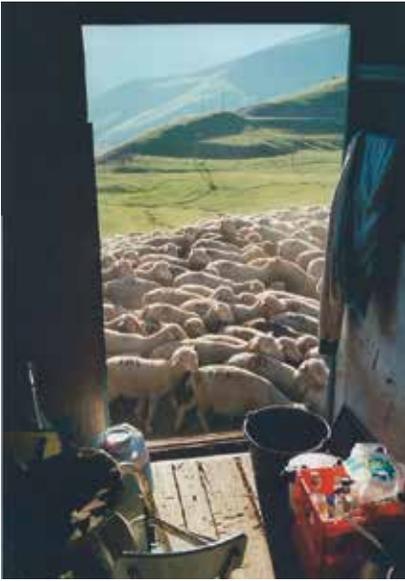


Photo d'Emmanuel Didier

Je m'essaie à attraper les animaux les plus fatigués et les plus jeunes qui traînent à l'arrière du fleuve laineux et qui sont embarqués dans le camion. Je ne réussis pas à tous les coups, mais je finis par y arriver, d'abord avec les plus jeunes, c'est moins impressionnant. Il faut être sec, attraper une des deux pattes arrière dans un semi-plongeon, avant que la queue du troupeau ne se fende en deux parties apeurées et que l'objet de mon effort ne s'échappe de quelques mètres. J'aide en refermant la porte grillagée du camion, quand le berger P., bien plus expert, ramène les ouailles traînardes.

Traverser les villages

Nous allons traverser Castellane. La route est si droite qu'il suffit de se laisser porter. Nous arrivons donc à l'entrée du village. Embouteillages. Des travaux ont déjà ralenti la circulation automobile et voilà, nous, nous mettons tout le monde en attente. Dans les rues de plus en plus étroites, tout résonne et vibre. Les gens sont accoudés aux fenêtres ou debout sur le pas des portes. Les camions et les bus ne bougent plus en attendant l'accalmie. Elle arrive bien vite. Il n'y a déjà plus que les crottes et les traces de pisse en zigzag sur le sol. À la sortie du village, on aperçoit sur la gauche un ancien parc de comptage. Ici, on a l'habitude des troupeaux.

Plus tard, nous traversons Saint-André-les-Alpes... Au centre-ville, il faut être vigilant pour éviter tout conflit avec la population. Nous nous relayons donc, entre les bacs de fleurs municipaux qui bordent la route, et les arbustes fleuris des particuliers. Plus loin, profitant du relâchement de notre attention, les chèvres du troupeau foncent vers une maison et s'attaquent au linge qui sèche. Sa propriétaire disperse la joyeuse bande à coups de balai.

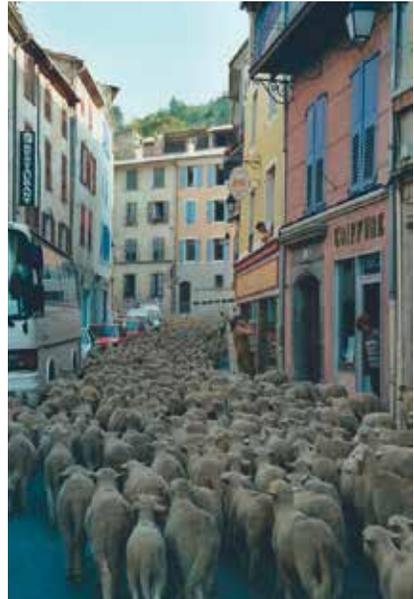


Photo d'Emmanuel Didier

Les autres troupeaux

Les lacets nous emmènent vers une clairière. Il faut arriver vite, car on sait que d'autres troupeaux sont devant ou derrière et que la place est bonne. G. retrouve, bon an mal an, les mêmes terrains pour le bivouac, de jour ou de nuit, où l'herbe est bonne à manger. Et c'est encore mieux si il y a des arbres pour s'abriter. Après l'apéritif et le casse-croûte, une bonne sieste s'impose. Un gros 4 x 4 s'arrête dans la clairière, avec un pare-buffle orné de grandes cornes de chèvre du Rove et d'un panneau « Ralentir troupeau » écrit à la peinture rouge. Un look terrible de western moderne. Descendent deux gars d'un autre troupeau qui est passé juste avant nous, que nous allons suivre et parfois doubler, en prenant garde de ne pas « mescler », mélanger toutes les bêtes ; ce qui compliquerait les choses. L'éleveur P. M. vient, par courtoisie bergère, se faire inviter à boire quelques canons de rouge ou de pastis. Et ainsi commence une interminable discussion à l'ombre. On y parle transhumance, bien sûr, puisque c'est ce qui anime tout le monde par ici. On parle de la montagne qui nous attend, là-bas, au loin...

Le troupeau poursuivra sa route vers le haut-Verdon en passant par Thorame-basse, Colmars-les-Alpes, Allos, la station de la Foux et, tout en haut, après de nombreux virages serrés, le col. Les bêtes et les hommes seront pressés d'en finir, épuisés par leur périple. On basculera dans la vallée de l'Ubaye pour arriver à Saint-Paul-sur-Ubaye, et plus précisément au hameau de Fouillouse où se trouve la montagne de Mirandol qui accueillera le troupeau pour une nouvelle saison d'estive.

Ce journal de transhumance fera l'objet d'une publication, prochainement, dans sa version complète.



2. REGARDS D'ÉTUDIANTS EN ENQUÊTE ETHNOGRAPHIQUE

Contexte



*Photo extraite de la vidéo de Team Les collets productions
Parc naturel régional du Verdon*

Cette partie fait état d'un travail d'enquête réalisé par les étudiants de Licence 3 du département d'anthropologie d'Aix-Marseille Université en partenariat avec le Parc naturel régional du Verdon en novembre 2013 (4 au 9 novembre sur les communes de La Palud-sur-Verdon, Les Salles-sur-Verdon, Aiguines, Moustiers-Sainte-Marie et Riez) et novembre 2014 (du 24 au 29 novembre sur les communes de Vinon-sur-

Verdon, La Verdrière, Saint-Julien-le-Montagnier, Ginasservis, Valensole, Gréoux-les-Bains). Cette coopération résulte de la rencontre des missions respectives de ces deux institutions. D'une part, le Parc naturel régional du Verdon, dans le cadre de sa charte, se donne pour objectif de mieux comprendre le territoire sur lequel il s'étend. Pour ce faire, il entend placer au centre de ses prérogatives la nécessité de saisir par une recherche in situ les comportements migratoires qui s'inscrivent sur ce même territoire. D'autre part, le département d'anthropologie d'Aix-Marseille Université, dans la cadre de la formation de ses étudiants, insiste pour que ceux-ci acquièrent une réelle connaissance de la recherche anthropologique en mettant en pratique - sur le terrain - les méthodes d'enquête qui leur sont enseignées durant la licence. Du fait de la complémentarité des attentes de chaque institution, un partenariat a été mis en place. Cette collaboration reste une expérience inédite pour les deux.

Stage d'ethnographie dans le Parc naturel régional du Verdon : un partenariat inédit

La commande du Parc naturel régional du Verdon

Ce stage répond à une commande du Parc naturel régional du Verdon qui a lancé un projet collectif pour s'intéresser à la question migratoire composante forte des identités et de l'histoire de ce territoire de passage et de confins. La thématique des migrations trouve sa pertinence, en ce sens qu'elle permet d'appréhender ce territoire non pas comme une unité figée, mais au contraire sous un angle dynamique, en essayant de mettre en relief la manière dont les personnes circulent, parcourent et vivent sur et avec ce territoire.

De surcroît, plusieurs facteurs font de ce territoire rural un espace en perpétuel mouvement. En effet, le Verdon, par sa position géographique, se révèle être un véritable carrefour entre les Alpes et la Méditerranée. Plus encore, cette unité

territoriale se trouve à cheval sur deux départements et regroupe quarante-six communes. S'ajoute à ces caractéristiques géographiques l'activité pastorale, encore très prégnante dans la région et notamment, la pratique des transhumances. Son paysage, son climat, ses gorges et son lac attirent de nombreux touristes chaque été. L'activité touristique constitue en elle-même un espace où se mélangent et interagissent de nombreuses personnes d'horizons très différents : saisonniers, touristes nationaux et étrangers, personnels des communes, habitants, etc.

L'ensemble de ces déplacements participe à la construction de ce même territoire, de son identité et de son histoire. Ces mouvements re-configurent perpétuellement les relations des hommes entre eux, mais également les relations que ceux-ci entretiennent avec le territoire qu'ils occupent. À travers la commande du Parc du Verdon, il s'agit, dès lors, de mieux appréhender la situation démographique, socio-économique et culturelle de la région, en prenant justement comme clef de compréhension les dynamiques migratoires qui ont eu lieu et se poursuivent en son sein.

La formation par la pratique de l'enquête de terrain

La discipline anthropologique se définit de prime abord par une méthode et un regard particulier sur les espaces sociaux qu'elle s'est donné pour mission de décrire et d'analyser. Cette méthode se fonde tout d'abord sur une observation en contexte des phénomènes sociaux. C'est la phase d' « enquête de terrain ». Elle permet de récolter les matériaux (récits de vie, entretiens, observations, documentations, etc.) qui serviront ensuite de base à une lecture plus approfondie des phénomènes observés, en mettant en exergue les rapports que différents éléments qui constituent le social ont entre eux. De par cette démarche inductive, la discipline anthropologique offre un regard approfondi sur une situation sociale, mettant en relief ses paradoxes, sa complexité et les logiques qui la définissent.

Étant inséparable de l'apprentissage des théories anthropologiques, la pratique de l'enquête de terrain devient un enjeu majeur dans la cadre de la formation des étudiants. Aussi le département d'anthropologie d'Aix-Marseille propose, entre autres, à ses étudiants de Licence 3 une semaine de stage dédiée à la mise en pratique de cette démarche essentielle de l'anthropologie. Bien que d'une durée relativement courte, ce stage de terrain permet cependant aux étudiants d'acquérir un aperçu de l'expérience ethnographique, tant dans ses dimensions techniques et intellectuelles qu'existentielles.

Dans le cas présent, la thématique des migrations et des mouvements de population sur le territoire verdonien a servi de cadre général à l'orientation des recherches, mais le choix de l'objet de recherche était libre. Les méthodes d'enquête utilisées ont été puisées dans le répertoire de l'enquête qualitative : entretiens formels et informels ; conversations spontanées ; observations passives et participantes ; récolte de documentation (numérique et papier). Si certains se sont concentrés sur une localité en particulier, un lieu, un territoire, d'autres au contraire, du fait du choix de l'objet de recherche, se sont naturellement tournés vers une ethnographie

multi-située, s'attachant à suivre une personne ou un groupe de personnes. Après leur semaine de stage de recherches in situ, il a été demandé aux étudiants de rendre un mini-mémoire faisant état de leurs recherches réalisées pendant la semaine de terrain.

La complémentarité des objectifs du département d'anthropologie avec ceux du Parc naturel régional du Verdon a amené les deux parties à convenir de ce partenariat. D'un côté, l'enquête anthropologique de terrain peut permettre de mieux décrire et appréhender les mouvements de population dans la région du Verdon ; de l'autre, les étudiants peuvent jouir d'un cadre idéal pour la mise en pratique de leurs connaissances et la découverte de l'expérience ethnographique. C'est alors sur une base de la réciprocité que les deux institutions ont décidé la réalisation de cette semaine de stage dans le Parc naturel régional du Verdon.

Synthèse des mini-mémoires et pistes de recherche

La qualité des travaux rendus est variable, mais n'élève en aucun cas de multiples découvertes mises à jour, qui méritent aujourd'hui d'être mentionnées dans cette introduction. Les recherches menées par les étudiants ont mis en évidence que la construction de ce territoire rural n'est en aucun cas repliée sur elle-même, mais qu'elle se réalise au contraire dans le rapport à l'autre : touristes, nouveaux arrivants, jeunes en formations dans la région, etc. Cette construction relève également de plusieurs domaines qui entrent en relation les uns avec les autres : traditions et savoir-faire locaux ; activités touristiques et milieu rural.

Des savoirs et des savoir-faire

Plusieurs travaux d'étudiants ont montré qu'au sein du Parc naturel régional du Verdon, un ensemble de savoirs et de savoir-faire sont au centre même des logiques de mouvement de population : les savoirs « traditionnels », historiques de la région, de par leur rayonnement culturel, attirent des personnes de tous horizons, venues apprendre de nouvelles techniques et connaissances et/ou venues mettre en pratique des savoirs et techniques parentes. On peut prendre l'exemple de la céramique ou encore du tournage sur bois en évoquant l'école de tournage sur bois, à Aiguines, qui attire des élèves d'origine très diverses. À travers cette école, se transmettent des savoirs et savoir-faire typiques grâce à cette offre de formation, à l'extérieur des frontières de la région qui les a vus naître. De plus, on peut légitimement supposer que, sans cette initiative, le tournage sur bois aurait eu bien du mal à subsister, étant donné la baisse considérable des productions traditionnelles et son ancrage de moins en moins prégnant au sein des structures villageoises. Aussi aujourd'hui, les savoirs locaux se transmettent bien au-delà de la localité à laquelle on les rattache volontiers : c'est par cette voie que ces savoirs (en particulier celui du tournage sur bois) peuvent se partager et, par là même, se perpétuer.

Transhumance, activité pastorale et tourisme

L'activité pastorale de la région est connue et reconnue comme partie intégrante de la culture locale, héritage d'un terroir spécifique. Au sein de cette activité, c'est la transhumance annuelle qui bénéficie d'une reconnaissance non négligeable et à laquelle on attache volontiers le qualificatif de « traditionnel ». Or, et sans pour autant remettre en cause l'ancienneté de cette pratique, les travaux de étudiants ont mis l'accent sur le fait que cette activité comme toute autre, connaît des évolutions. En premier lieu, nous pouvons noter qu'aujourd'hui, de nombreux éleveurs « hors-cadre » se sont installés dans la région (c'est-à-dire ayant repris une ferme hors du cadre successoral familial classique). Ce qui signifie que les nouveaux arrivants, en reprenant les activités pastorales locales, participent eux aussi à la construction et à la pérennisation d'une certaine forme de l'identité régionale.

En second lieu, la transhumance, en elle-même, a changé puisqu'aujourd'hui elle est le plus souvent motorisée. Et à ce titre, il est intéressant de noter que certains éleveurs sont régulièrement invités à venir « faire transhumer leur troupeau » lors des fêtes organisées pendant la saison touristique. Nous sommes alors confrontés à deux types de transhumance : la transhumance « patrimoine » telle qu'elle est présentée au visiteur, et la transhumance « classique » telle que la pratiquent chaque année les éleveurs, intégrée à un cycle de production. On pourrait également interroger la manière dont cette activité constitue encore aujourd'hui un symbole de l'identité régionale. On peut légitimement supposer que cet état des choses est le fait de l'importante part du tourisme dans la vie locale. Mais il reste encore à éclairer les liens entre activité touristique et activité pastorale.

Temporalités saisonnières et identités locales

Si le Parc naturel du Verdon est un espace, il est aussi un temps. Le territoire du Verdon évolue chaque année avec l'arrivée massive de touristes dans la région. Les activités de la période estivale contrastent alors avec le rythme de la vie rurale hors saison. Cette temporalité particulière parvient à modeler un territoire et à définir les contours de l'identité locale. Des travaux des étudiants ont montré comment finalement l'interaction avec le flux touristique et l'alternance des saisons participent à la construction d'un sentiment d'appartenance fort, au sein des personnes qui habitent à l'année dans la région. Une ethnographie du bar de Salles sur Verdon réalisée par une des étudiants montre avec justesse les mécanismes participant à la construction d'une frontière entre un « nous » et un « eux ». Ces frontières vont parfois jusqu'à se matérialiser en définissant des espaces réservés (formellement ou informellement) aux personnes locales : l'organisation spatiale du bar des Salles en est un parfait exemple ou encore le « Cercle d'Aiguines » ou encore le vieux village de Saint-Julien-le-Montagnier.

Bien que l'enquête ait été réalisée au mois de novembre (un mois où l'activité touristique est relativement faible) et bien qu'un certain nombre de points de vue n'aient pas pu être relevés (touristes et travailleurs saisonniers), dans les discours comme dans les faits, c'est toujours au travers de ce cycle temporel que se définissent

des identités. Le rythme des saisons touristiques organise nombre d'activités et même plus, puisqu'il structure également toute la vie villageoise et régionale. En d'autres termes, il suggère une temporalité. Au final, le poids de l'activité touristique saisonnière se dessine en creux et apparaît comme un élément essentiel si l'on veut saisir la vie des habitants à l'année, car élément organisateur du temps et de l'espace.

Nous vous proposons dans cet ouvrage une sélection de quelques travaux⁷ qui illustrent la diversité des regards qu'ont portés les étudiants autour de ces questions de migrations, abordant parfois le sujet de manière indirecte ou insolite. Ainsi nous vous invitons à plonger au cœur de la transhumance apicole sur le plateau de Valensole, faire une halte dans un bar rural des Salles-sur-Verdon et au hameau de Saint-Julien-le-Montagnier pour explorer la thématique « être d'ici et pas d'ici ». Le tourisme, important facteur de migration saisonnière sera au centre d'un des sujets aborder la notion d'hôte et d'accueil des visiteurs. Enfin, l'arrivée de nouvelles populations et la mixité sociale, très marquées à Vinon-sur-Verdon, feront l'objet d'un regard sur les impacts et répercussions à travers une étude sur le centre social.

Eléonore Armanet et Laurence Hérault, département d'anthropologie, Aix-Marseille université (AMU), Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC). Et Audrey Zorzan, Parc naturel régional du Verdon.



⁷ Les références des rapports complets des étudiants sont indiquées dans le centre de ressources du Parc naturel régional du Verdon accessible en ligne : <http://centre-ressources.parcduverdon.fr/>

BERGER D'ABEILLES : UNE ETHNOLOGIE DE LA TRANSHUMANCE APICOLE DANS LE VERDON

Par Armonie Brémond



Abeille au milieu des champs de lavande - ©Fabien Gervais

Le miel est une denrée connue de tous. Il est apprécié autant pour ses saveurs que pour ses qualités nutritives. Très utilisé dans de nombreux domaines, son mode de production demeure quant à lui un peu plus obscur, tout comme l'apiculture, la profession qui s'y rattache.

L'étude réalisée dans le Parc naturel régional du Verdon porte sur une activité spécifique de l'apiculture : la transhumance apicole, appelée aussi apiculture pastorale. La façon dont s'articule une transhumance apicole et les enjeux qu'elle engendre pour l'apiculteur sont au cœur de la recherche.

Pour apporter certains éléments de réponse, il faut définir ce qu'est la transhumance apicole. Ceci prendra forme au travers de son histoire, de la nécessité de transhumer les ruches et des différentes étapes qui constituent cette activité. La transhumance apicole induit de nouveaux enjeux pour le métier d'apiculteur. Elle implique la quête de terrains pour installer durant plusieurs mois le rucher, ces derniers offrant aux exploitants la possibilité d'obtenir un nouveau panel de miels. L'apiculteur est soumis à des lois visant à contrôler son rucher. Il est également contraint de protéger ses populations des maladies et parasites de plus en plus nombreux. [...].

Ce métier offre parmi ses avantages tout un aspect relationnel par le biais des syndicats, des contacts interprofessionnels et du tourisme qui favorise de nouvelles formes de vente telles que les marchés et les boutiques spécialisées. Si le métier d'apiculteur n'est pas vraiment lucratif, il n'en demeure pas moins un métier de passion que chacun transmet à sa manière.

I. Qu'est-ce que la transhumance apicole ?

Son histoire

L'homme n'élève réellement des abeilles que depuis le XVIII^e siècle. Cependant, il consomme le miel depuis plus de douze mille ans. À cette époque, il n'y avait ni élevage, ni ruche. Il pratiquait la cueillette sauvage induisant souvent la destruction de la colonie. La première ruche fut sans doute issue du prélèvement d'un tronc d'arbre creux contenant un essaim. Ces ruches dites « préhistoriques » existaient encore il y a quelques décennies. La technique d'enruchage ayant évoluée, de nouvelles ruches sont apparues, plus pratiques, plus légères et plus appropriées à la récolte du miel.

Autrefois, dans la région du Verdon, la principale ressource agricole était l'élevage d'ovins. Les prairies naturelles dans lesquelles ils paissaient offraient un panel de fleurs de février à octobre (flore sauvage, lavande, thym...). À cela s'ajoutaient les cultures de luzerne et de sainfoin très mellifères. La polyculture permettait de faire du miel de « toutes fleurs » et les abeilles se portaient très bien. Ainsi, chaque agriculteur possédait quelques ruches répondant à leur consommation personnelle en miel et il revendait le surplus. Peu à peu les modifications de cultures dans cette région ont imposé aux propriétaires de ruchers la nécessité de déplacer leurs ruches pour permettre à ces dernières de subsister. C'est le début de l'apiculture pastorale (c'est-à-dire transhumante).

Dans les premiers temps, les hommes déplaçaient leurs ruches soit à dos d'âne, soit en les portant eux-mêmes. Ces déplacements étaient forcément très limités et éreintants. Ce n'est qu'avec l'arrivée des véhicules motorisés que cette activité a pris de l'ampleur.

La nécessité de transhumer un rucher

La transhumance se justifie, de plus en plus, pour diverses raisons. Avec l'arrivée de la monoculture dans les années 1950, la région du Verdon s'est habillée du bleu des lavandes. La pluralité des espèces de floraisons mellifères, sauvages ou cultivées, qui répondait aux besoins des abeilles a disparu. Le lavandin, principalement cultivé sur le plateau de Valensole, est une espèce hybride sans pollen, mais avec beaucoup de nectar. Or pour vivre, l'abeille récolte le nectar qu'elle transforme en miel et le pollen qui lui permet de se nourrir. Pour bien fonctionner, une ruche a besoin de ces deux éléments. Le problème généré par le lavandin réside dans l'absence de pollen. La plante, riche en nectar, n'empêche pas la production en miel de rester intensive,

mais l'appauvrissement en nourriture au fur et à mesure que la saison avance entraîne la mortalité d'un grand nombre d'abeilles en peu de temps. Néanmoins, les différents apiculteurs que j'ai pu rencontrer ne sont pas totalement d'accord entre eux sur le taux de perte : il varie de 1/4 à 2/3 de la population totale.

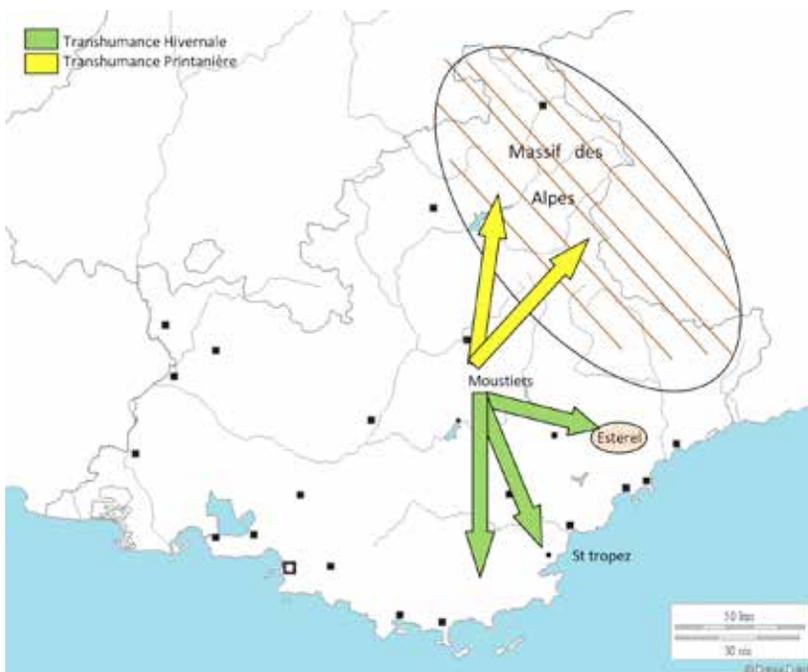
Après la récolte du miel de lavande (qui reste la plus importante de l'année), les apiculteurs font une première transhumance en direction du bord de mer. Lors des entretiens, M. M.T. (apiculteur à la retraite) m'a rapporté que, lorsqu'il était en activité, il transhumait ses ruchers dans l'Estérel et dans le Massif des Maures ; M. P.O. (apiculteur à Riez), quant à lui, les achemine dans différents lieux : Toulon, Hyères, Collobrières, Cuers, ainsi que dans la région centrale du Var notamment Salernes et Carcès. M. R.S. (apiculteur à Moustiers-Sainte-Marie) les conduit entre Sainte-Maxime et Saint-Tropez. Dans cette zone maritime, les saisons sont plus clémentes et les floraisons d'automne plus tardives. Elles permettent aux abeilles de refaire des provisions en pollen et de reproduire du miel (celui de lavande ayant été récolté) pour se nourrir l'hiver. Le printemps étant plus précoce, la durée d'hibernation de la ruche est bien plus courte que dans la région de Moustiers. La chaleur du soleil et l'allongement des jours permettent à la ruche de s'échauffer de plus en plus dès février. C'est avec les premières fleurs (d'amandiers) que les butineuses reprennent leur activité. Ces premiers indices de « réveil » donnent le signal à la reine qui se met à pondre à nouveau des œufs afin de relancer la colonie. Pour « pousser » la ponte, les ouvrières nourrissent en abondance la reine de pollen et de nectar. Le cycle des abeilles repart. Les nouveaux couvains se développent au printemps et permettent à l'exploitant de faire des essaims dès la fin du mois de mars pour multiplier le cheptel, ce qui remplacera les pertes annuelles. Ce climat permet de gagner du temps sur l'essaimage. En effet, il y a environ un mois de différence sur cette activité entre un rucher installé sur la côte et un rucher resté dans le Verdon. L'essaimage est une technique qui consiste à dédoubler une ruche surpeuplée. Il peut être naturel ou comme ici, artificiel (fait par l'homme). Pour ce faire, l'apiculteur dispose de différentes méthodes. Une des possibilités est de séparer en deux la colonie, une partie va être installée dans une autre ruche avec l'unique reine, l'autre partie, va rester dans la ruche initiale et devra fabriquer une nouvelle reine à partir d'une jeune larve. Ce geste accompli, l'apiculteur laissera ses colonies se développer jusqu'en mai dans cette région chaude, où les floraisons sont avancées et variées (on retrouve par exemple la bruyère blanche, la lavande primaire, l'arbousier...).

Lorsque la population d'abeilles a atteint son équilibre démographique, pour parfaire sa capacité de production et pour pallier à une floraison déclinante dans le Var, l'apiculteur réalise une seconde transhumance. Il accompagne alors son rucher en montagne pour le début des miellées alpines qui ont lieu entre mai et juin. D'après R.S., ce dernier les emmène en direction de Seyne-les-Alpes. Là se trouvent des miellées de trèfle, de luzerne, de sainfoin, les fruitiers de « montagne », de prairies... Avec ces floraisons, les ruches se développent, font des réserves de pollen et de miel. Elles arrivent à leur apogée ; les populations sont alors au maximum en termes d'individus et d'énergie. Elles sont prêtes à affronter la saison des lavandes.

Avant de les redescendre dans le Verdon (mi-juillet), l'apiculteur récolte le miel produit durant cette période. Ceci, outre la rentabilité, lui permet d'arriver avec des ruches vides de miel dans les champs de lavandins et ainsi d'obtenir un miel « pur lavande ». Cependant il laisse aux abeilles leur butin de pollen qui leur permettra de compenser l'absence de ce dernier dans le lavandin (comme exposé plus haut). Durant la saison estivale, les abeilles produisent entre 6 et 25 kg de miel par ruche. C'est pour l'apiculteur de cette région, la plus importante récolte de l'année et la plus fiable : en effet la culture massive du lavandin sur le plateau de Valensole lui assure la production habituelle de ce miel. Elle constitue la base de ses revenus. La variation de la production d'une année à l'autre tient compte de la floraison, des pluies et de l'état général de la ruche.

Pour l'ensemble des personnes rencontrées, la transhumance a pour buts essentiels : de recréer la diversité florale disparue avec l'arrivée de la monoculture, de renouveler soi-même son cheptel, d'arriver sur les lavandins avec des ruches au plus fort de leur potentiel de production.

La visée de la transhumance apicole est donc : « développer ailleurs pour faire une bonne récolte ici » (M.T, 5/11)



Cependant, certains exploitants préfèrent rester sédentaires. Ils répondent différemment aux besoins de leur rucher : lorsque la saison estivale prend fin, ils nourrissent eux-mêmes les colonies pour qu'elles reprennent force et vitalité afin d'affronter l'hiver à venir. Il en est de même tout au long du printemps. Pour pallier à

la perte massive des abeilles ils achètent les essaims dans des organismes appropriés. D'après R.S. (apiculteur transhumant de Moustiers) le coût des deux choix reste à peu près similaire car, d'un côté, il faut acheter les essaims et la nourriture, de l'autre, s'élèvent les prix des transports et de la location des terrains. J'ai pourtant remarqué une certaine lueur de fierté dans leur regard lorsqu'ils évoquaient leur réussite à obtenir leurs propres essaims. Un peu comme si leurs abeilles étaient « nées de leur passion et de leur expérience ».

Les différentes étapes d'une transhumance apicole

Lorsque l'apiculteur décrète qu'il est temps de transhumer, il prévoit une date, la fait parvenir aux services vétérinaires pour les informer du futur transport des ruches. Il n'y a pas de réel travail préparatoire antérieur à la transhumance à effectuer sur le rucher mais, pour la réaliser, il faut que des conditions particulières soient réunies. Avant de développer la technique de la transhumance, il me faut souligner que les étapes du chargement qui vont suivre ont été l'objet d'une observation réalisée chez P.O. lors du terrain (il se peut donc que des actions soient réalisées différemment par d'autres apiculteurs ; néanmoins je peux assurer, d'après les entretiens effectués, que l'ordre des principales étapes reste identique).

La transhumance apicole se déroule toujours la nuit car il faut attendre que les abeilles soient rentrées à l'intérieur des ruches afin de perdre le moins possible de butineuses. En effet, le soir à la tombée de la nuit l'apiculteur et son aide (majoritairement cette activité est réalisée par deux personnes) se rendent sur les lieux avec un camion à plateau (comme ici) ou avec une remorque.

Dans un premier temps, ils font le tour du rucher pour s'assurer que tout est en ordre (qu'il n'y a pas des ruches renversées...). Si tout est normal, ils préparent les deux enfumoirs : ils prennent une grosse poignée de brins de lavande (d'un fagot laissé après le fauchage dans ce but précis), cassent en deux les tiges afin qu'elles rentrent dans les appareils qu'ils garnissent copieusement.



Allumage des enfumoirs - Photo d'Armonie Brémond



Enfumoir allumé - Photo d'Armonie Brémond

D'autres combustibles peuvent être utilisés pour cette opération tels que des gros copeaux de bois, des feuilles mortes... Cependant, ils ne doivent contenir aucun produit synthétique dont la combustion engendrerait des fumées toxiques. Une fois les enfumoirs remplis, ils allument une boule de papier journal qu'ils mettent par-dessus les brins. Ils referment directement le couvercle pour éteindre les flammes et, après quelques aspirations, les tiges vont se consumer lentement, libérant ainsi une abondante et épaisse fumée blanche parfumée. Cette fumée est destinée à inquiéter les abeilles qui, par instinct de protection, vont se rassembler en grappe autour de leur reine pour former un mur protecteur entre celle-ci et la fumée (une autre version entendue émet l'hypothèse qu'enfumer la ruche chasse les gardiennes vers l'intérieur et provoque le gavage de miel dans la colonie. Alourdies et repues, les abeilles sont moins agressives). La durée de l'opération doit respecter un temps imparti de quelques secondes (une vingtaine environ). Une fois les enfumoirs prêts, les apiculteurs revêtent une vareuse et l'un d'entre eux, des gants pour se protéger des éventuelles piqûres. Afin de faciliter le chargement, ils se répartissent les tâches : l'un d'eux observe précautionneusement l'état de la ruche. Pour ce faire, il l'enfume, la soulève et la soupèse car de ce poids va découler l'évaluation en nombre d'abeilles et donc de l'état de santé général de la ruche (une ruche en bonne santé pèse environ 36 kg). En cas de doute, il écouterait en premier lieu le bourdonnement produit par la ruche et si cela se confirme, il déposera la ruche sur le camion, puis ils l'ouvriront par le dessus pour vérifier l'abondance du nombre d'abeilles.



Enfumer une ruche - Photo d'Armonie Brémond



Ouvrir une ruche pour la vérifier - Photo d'Armonie Brémond

Lors de l'observation, nous avons découvert ainsi six ruches dont la population était morte (cinq mortes de froid, la sixième ayant été infectée par la teigne). Suite à cette vérification, l'apiculteur amène la ruche à la seconde personne installée sur la remorque prête à recevoir et ranger les ruches que lui fait passer son équipier. L'ordre de rangement semble préétabli en respectant à la fois les facilités de chargement et la capacité de support du camion (environ 70 ruches pour celui de P.O.). La personne chargée de ce rangement récupère la ruche par le bat-flanc de la benne, et commence son alignement contre la cabine sur toute la largeur. Il accomplit ainsi son chargement tant qu'il peut se mouvoir. Lorsque l'espace sur le côté devient trop restreint, il poursuivra son chargement par l'arrière de la benne.



Répartition des tâches - Photo d'Armonie Brémond



Chargement par l'arrière - Photo d'Armonie Brémond

Il les entrepose sur trois étages. Les gestes des deux personnes restent identiques pour chaque ruche, et tout au long de l'opération, il n'y a que peu d'interactions entre eux. En effet, ils n'échangent entre eux que quelques commentaires à propos de l'état global du rucher. Le temps de chargement pour une trentaine de ruche est estimé à une heure environ.

En vue du déplacement, certains apiculteurs ferment leurs ruches à l'aide de simples grillages agrafés, ou mieux, avec la grille d'entrée réversible comme le fait Mme S. (apicultrice rencontrée sur le marché de Riez). Une autre technique consisterait à jeter un filet sur le chargement pour éviter qu'elles se dispersent lors du transport. Cependant P.O ne ferme pas ses ruches, tout comme deux des autres apiculteurs rencontrés. Leur principal argument est le risque d'étouffement, notamment chez les populations les plus abondantes. Ils affirment également que le vrombissement du moteur du camion a un effet « calmant » sur les abeilles, qui restent alors à l'intérieur des ruches durant tout le trajet.



Sangler les ruches - Photo d'Armonie Brémond

Une fois ces étapes réalisées, les deux personnes sanglent les ruches pour les maintenir sur le camion. Le chargement terminé, deux options s'offrent à eux ; en fonction du kilométrage, ils choisiront soit de prendre la route directement et rouler de nuit, soit ils partiront aux aurores pour décharger, dans tous les cas, avant le lever du soleil. Des études ont démontré qu'il était impératif de conduire les ruches au-delà de cinq kilomètres de leur lieu initial, au risque de voir la colonie revenir sur les lieux.

Parvenus à destination, les apiculteurs déchargent les ruches dans l'endroit préalablement préparé, c'est-à-dire débroussaillé, aménagé de supports (en l'occurrence des pneumatiques), abrité des vents et du froid. Avant de décharger, ils enfument à nouveau l'ensemble des ruches. S'ils déchargent manuellement ou à l'aide d'une brouette à pinces, ils enfument une à une les ruches. Toutefois certains apiculteurs sont équipés d'un élévateur qui leur permet de charger/décharger bien plus rapidement le rucher. Avec cette technique, ils n'ont pas besoin de remettre de la fumée sur les ruches. L'élévateur est source de confort pour l'homme mais d'un point de vue pratique, il occupe, d'après les informateurs, trop d'espace sur les camions au détriment du nombre de ruches. Les ruches sont déchargées et installées à plus de 1,5 mètre les unes des autres afin d'éviter qu'elles perdent leur repères et se trompent de ruches. C'est ce que M.T. nomme le « phénomène de dérive ».

L'apiculteur rendra visite à ses abeilles la semaine suivante pour contrôler la bonne acclimatation du rucher à son nouvel environnement. Il reviendra par la suite sur les lieux, toutes les deux à trois semaines, pour observer l'évolution de la colonie (pesée, état sanitaire...). Parmi les nombreuses visites que l'apiculteur va effectuer tout au long de l'année, une se démarque : c'est la visite sanitaire de février. Cette visite permet entre autre de mesurer la surface du couvain, d'apprécier la force de la colonie, vérifier l'abondance du nombre d'abeilles ainsi que les qualités de la ponte de la reine. Elle est absolument indispensable. Il doit aussi veiller à changer le matériel pour le remplacer par un nouveau, propre et désinfecté, et ajouter des cires neuves. Cette visite permet de préparer les abeilles à affronter un nouveau cycle annuel.

II. Les enjeux pour l'apiculteur

La recherche de nouveaux terrains

« Tout l'art de l'apiculteur consiste à avoir des ruches bien peuplées. C'est un principe dont on ne doit jamais s'écarter. » (Calendrier apicole, 1890, Contardi). Des décennies plus tard, ce principe reste plus que jamais d'actualité. Un environnement fragilisé, des parasites en nombre... Seules les colonies puissantes parviennent alors à survivre. Produire de telles colonies demeure par conséquent, le crédo de tout apiculteur aujourd'hui. « La conduite du rucher par l'exploitant devra respecter un calendrier stricte, calé à la fois sur la biologie de l'abeille, la dynamique des colonies et sur le cycle toujours singulier des ressources de l'environnement du rucher. » (J. Riondet, p. 8)

Une des contraintes de l'apiculteur transhumant est de trouver de nouveaux terrains pour pallier à l'appauvrissement de l'environnement en pollen, source indispensable au bon fonctionnement de la ruche. En effet, il n'est pas aisé de trouver des lieux disponibles et répondant aux critères imposés par les abeilles. C'est-à-dire un lieu protégé du vent, loin des habitations, proche d'une importante source de pollen, éloigné des zones traitées par les pesticides. Une fois le lieu idéal repéré, il est nécessaire d'obtenir l'accord du propriétaire avant de s'installer.

Chacun des informateurs agit différemment face à cette quête.

Lorsque les ruches sont dans les Maures ou l'Esterel (dans le Var), M.T. les place chaque année aux mêmes endroits, car, selon lui, les floraisons ne changent pas d'une année à l'autre (flore sauvage). Ce sont des terrains en location au prix de 3 €/ruche/saison, le propriétaire restant toujours le même. Tandis qu'en montagne, il fait attention à la culture pratiquée en fonction de l'année et du lieu. Ceci engendre la collaboration avec de nouveaux propriétaires, une fois le terrain repéré. Ses miellées seront choisies en fonction de ses souhaits de production.

Après avoir bénéficié de la part de son oncle de la transmission des connaissances professionnelles, puis du rucher au complet, P.O. garde également les terrains loués par ce dernier à chaque saison, et ce, depuis longtemps. Quelquefois, soumis à la construction de lotissements, il s'est vu obligé de déplacer son rucher (j'aborderai les questions des distances à respecter ultérieurement). Étant agriculteur également, il entrepose son rucher sur ses propres terrains à Riez lors de la saison des lavandes. Quant à R.S., il garde lui aussi les mêmes lieux au fil du temps, pour la simple et bonne raison qu'ils lui conviennent parfaitement ! Il les avait lui-même repérés il y a quelques années et les propriétaires lui réservent chaque année ses emplacements. Il paie ces derniers non pas en espèces mais en pots de miel : ½ kg / ruche ! À Moustiers, il laisse son rucher chez des amis qui ont des terres bien situées. Sur la récolte de miel de lavande, il paie en argent (3 € / ruche).

La diversité de miels



Différents miels

Le miel a toujours été récolté et consommé sans que le consommateur s'interroge réellement sur la diversité des nectars qui le composaient. Or, avec l'impact des monocultures qui ont imposé l'apiculture pastorale, tout un panel de miels a été mis en exergue. On compte de nos jours de nombreuses variétés de miels ne serait-ce qu'en Provence (miel de lavande, de thym, de romarin, de bruyère blanche...), toute une palette d'arômes où se concentrent les richesses de la région.

L'apiculture pastorale a fait naître de nouveaux cycles de récolte, ainsi, au lieu de prélever une seule collecte de miel par an (celui dit « toutes fleurs »), l'apiculteur peut s'autoriser à en saisir une deuxième, voire une troisième. Toutefois, les miels obtenus seront différents les uns des autres, chacun ayant les saveurs régionales (récolte du Var, des Alpes et du Verdon). Les apiculteurs dénombrent deux types de récoltes, la récolte annuelle, celle de lavande qui est selon eux la plus importante, celle sur laquelle se basent leurs attentes financières ; et celle dite « occasionnelle » qui dépend des miellées de l'automne et du printemps. Néanmoins comme le souligne Jean Riondet dans l'Apiculture mois par mois, « il s'agit par conséquent de faire produire le miel de surplus, sans toutefois compromettre la quantité de miel d'entretien, vital pour la survie des abeilles » (p. 7).

Mais comment peut-on interpréter la demande actuelle des consommateurs à l'égard des miels proposés aux saveurs plus spécifiques, si l'on prend en compte leur apparition avec les aléas de la transhumance apicole ? Je peux supposer qu'en proposant toutes ces nouvelles déclinaisons de miels aux consommateurs qui, au début, n'en n'étaient pas forcément demandeurs, les apiculteurs ont sollicité de nouvelles attentes du public.

Ce dernier semble de plus en plus apprécier la diversité qui lui est proposée. À partir de la transhumance, les apiculteurs ont créé une nouvelle demande du public et aujourd'hui certains se spécialisent même pour répondre à ces attentes. On voit alors apparaître de nouvelles formes de transhumances comme me l'a expliqué P.S. lors de notre entretien : il existe deux types de transhumances, la « petite », celle qui nous intéresse dans ce dossier et qui consiste à déplacer les ruchers en bord de mer puis en montagne pour renforcer la vitalité des colonies et la « grande » qui a pour but d'obtenir un miel bien spécifique. La « grande » transhumance demande de longs déplacements pour trouver un type particulier de floraison comme par exemple les châtaigniers en Ardèche, le colza en Isère... Cependant ces déplacements à plus grande échelle s'avèrent coûteux en temps et en prix, elle reste donc peu pratiquée.

Les lois associées à l'apiculture pastorale

Un certain nombre de règles ont été établies pour protéger :

- les abeilles contre les maladies,
- les personnes qui vivent ou passent dans leur voisinage,
- celles qui consomment les produits de la ruche.

P.S., au travers de notre entretien, évoque ces obligations, notamment celle de la déclaration des ruchers, à réitérer chaque année. En faisant cette déclaration, le propriétaire reçoit un « numéro d'apiculteur » qui doit figurer visiblement à proximité de son rucher, et qui permet de l'identifier en cas de problèmes. Avec ce numéro, il peut faire une demande d'obtention d'une carte pastorale qui est délivrée par les services vétérinaires. Cette dernière permet de déplacer les ruches. Il faut néanmoins leur signifier les lieux et les périodes de transhumance. En cas de déplacement des ruches à l'extérieur du département d'origine, les propriétaires doivent effectuer les transports sous couvert d'un certificat sanitaire et de provenance établi après visite du rucher d'origine par l'assistant sanitaire apicole, moins de 15 jours avant le départ.

Chaque propriétaire est également tenu à certaines règles concernant l'installation de son rucher :

100 m au moins des propriétés voisines lorsque ce sont des habitations ou des établissements collectifs,

10 m si ce sont des bois, des landes ou des friches.

[...]

Les nouveaux facteurs liés à ce type d'apiculture

Si la transhumance est apparue comme une modification du travail apicole, les transports en sont une partie contraignante. En effet, pour l'apiculteur, il est inconcevable de laisser ses ruches sans surveillance régulière. Donc une fois le rucher établi à un endroit spécifique, il fait des allers retours toutes les deux à trois semaines environ, comme il a été vu précédemment. L'apiculture nécessite une surveillance tout au long de l'année. Ceci prend du temps ; les distances étant parfois conséquentes sur des routes plus ou moins praticables.

Avant de pratiquer la transhumance les apiculteurs n'en surveillaient pas moins leur rucher, mais celui-ci était bien plus accessible ; il était souvent dispersé autour de la propriété. Ces visites mensuelles sont souvent décidées en fonction de la météo et du temps disponible à l'exploitant car il faut compter au moins une journée pour accomplir les tâches nécessaires à l'entretien du rucher. Le temps des transports, les kilomètres engrangés et la fatigue qui s'y rajoute sont des facteurs nouveaux pour la profession.

[...]

III. Transhumance apicole et ouverture relationnelle.

[...]

Les relations professionnelles

Le Parc du Verdon étant situé dans une zone rurale, le mode de relation diffère de celui des zones urbaines. Souvent issus de familles d'apiculteurs (point détaillé ultérieurement), la plupart des exploitants se connaissent personnellement depuis longtemps. Les interactions sont basées sur les échanges de savoir, de connaissances et d'entraide pour cerner au mieux les besoins des ruchers. Il y a de bons échanges concernant la production de miel, d'abeilles.

Les apiculteurs transhumants se rendent de nombreux services notamment sur le début des miellées, parfois ils s'échangent même certains terrains, voire certains matériels. Un autre type de relation apparaît lors de la transhumance pastorale, celui apiculteur / propriétaire terrien. Lorsque l'apiculteur change fréquemment de lieu d'année en année, les liens qui l'unissent au propriétaire restent basés sur un échange locatif et distant. Celui-ci sera considéré un peu différemment quand il s'agit d'une location répétée, un peu plus axée sur la notion d'habitude. Une autre possibilité apparaît parfois : des proches peuvent fournir eux-mêmes le terrain à

l'apiculteur. Dans ce cas, ce n'est plus la recherche du lieu idéal qui prédomine mais plus le côté amical et facile qui guide le choix de l'exploitant respectant quand même les besoins du rucher. Toutefois les propriétaires terriens ne jouent aucun rôle dans la transhumance et dans l'entretien du rucher.

[...]

Les fêtes du miel

Un tel engouement des touristes a favorisé la création de fêtes du miel dans certaines communes telles que Roquebrune-sur-Argens, Mouans-Sartoux, Entrecasteaux, Digne-les-Bains... À la fois ludique, didactique et gustative, la fête du miel se décline de mille et une façons sur les places des villages. On y trouve toute une diversité de miels, tout un panel de produits dérivés de ce nectar, ainsi que certaines démonstrations d'activités apicoles : ouverture d'une ruche commentée, séance d'extraction du miel, présentation des plantes mellifères.

Mais d'après R.S. et Mme S., ces rassemblements sont davantage dédiés à la vente qu'à transmettre la passion qui anime les apiculteurs. Ce sont donc les produits qui sont fêtés et non les activités. D'ailleurs, la transhumance apicole n'est pas une activité très connue et partagée du public. On est loin de l'ambiance joyeuse d'une transhumance pastorale. Outre la crainte que les abeilles inspirent aux gens, les apiculteurs, de leur côté, ne souhaitent pas la présence de nombreuses personnes car la transhumance apicole se fait la nuit et dans le calme pour ne pas nuire aux abeilles. De plus, ils sont assez protecteurs vis-à-vis de leur rucher et ne souhaitent pas qu'il soit déranger par des visites imprévisibles.

[...]



Photo de Bruno Vacherand-Denand - Passage citron

Conclusion

Pour conclure, la transhumance apicole est un phénomène récent dans l'activité des apiculteurs. Elle est apparue en même temps que les monocultures. La transhumance permet de recréer la diversité florale et de préparer les abeilles pour la récolte annuelle de miel de lavande. Les apiculteurs déplacent les ruchers trois fois par an : l'hiver ils les amènent en bord de mer pour bénéficier d'un climat plus doux et un printemps précoce. Vers la fin du mois de mai, ils conduisent leur rucher en montagne car à cette saison les prairies regorgent de fleurs mellifères qui leur permettront de prendre des forces et faire leurs réserves de pollen (absent sur les lavandins). Ces deux transhumances ont pour but ultime d'arriver à la saison des lavandes, avec des ruches performantes et en bonne santé afin d'obtenir une production généreuse de ce miel qui va constituer l'essentiel de leurs revenus.

En parallèle à l'évolution de cette profession, sont apparus des nouveaux enjeux : la recherche des terrains de transhumance, la production de miels occasionnels aux nouvelles saveurs, ainsi que d'autres facteurs tels que de nombreux allers retours sur de longues distances. Ces enjeux ont modifié peu à peu le métier d'apiculteur d'autant plus que des lois sont venues réglementer la pratique de l'apiculture pastorale.

[...]

Toutefois, s'il reste difficile de vivre pleinement des revenus liés à l'apiculture, il n'en demeure pas moins que cette activité s'enrobe de passion. Pour finir je citerai M.T. paisiblement assis devant sa cheminée où se trouvaient des reines sculptées : *« J'aime mes abeilles, je leur dois tout, j'ai une maison qui a été construite avec du miel, moi ! »*.



Bibliographie

L'apiculture mois par mois : Riondet, Jean, 2010, Paris, Les éditions Eugen Ulmer

Webographie

- FOUGEROUSE, Marc, 5/2003, *La transhumance*, <http://www.zoologique.org/vs/abeilleduforez/transhumance.htm>
- GDSA Isère, 03/2013, Les obligations de l'apiculteur, <http://www.gds38.asso.fr/web/gds.nsf/97cf3f4f3fcb8f8bc1256c0f004d4913/300795f4d1701bc-1c1256e3e00578a50!OpenDocument>
- GRUZELLE, Francis ; 23/1/2011, *15.000 apiculteurs Français ont disparu en 10 ans*, in. Revue suite 101, <http://suite101.fr/article/15000-apiculteurs-francais-ont-disparu-en-10-ansa23909>
- GUILHOU, Roger, 3/1950, *Apiculture pastorale*, <http://perso.numericable.fr/mobriant/articles/1950/1950172A.htm>
- Inconnu, 02/2013, *L'apiculture*, <http://humanite-biodiversite.fr/temoignage/l-apiculture>
- Inconnu, 25/4/2013, *Fausse teigne*, <http://apiculture-populaire.com/fausse-teigne.html>
- PELTIER, Jean-Louis ; KOLLEN, Antoine, 10/11/2005, *La filière apicole*, [http://rhonealpes.synagri.com/synagri/pj.nsf/TECHPJPARCLEF/02235/\\$File/CATALOG%20FILIERES%20fil%20apicole.pdf?OpenElement](http://rhonealpes.synagri.com/synagri/pj.nsf/TECHPJPARCLEF/02235/$File/CATALOG%20FILIERES%20fil%20apicole.pdf?OpenElement).



UN LIEU PARTAGÉ⁸, ETHNOGRAPHIE D'UN BAR RURAL

Par Euria Tabita

Étudier les migrations dans le Verdon. C'est l'enjeu de cette observation menée au cœur de l'automne. Tenter de percevoir les modalités, les effets et ce qui se joue pour les habitants au travers du prisme des mouvements de population de cette partie rurale de la haute Provence. Une terre qui vit des rythmes presque radicalement opposés entre hiver et été : une période estivale tournée vers le tourisme où les villages en trois mois à peine peuvent plus que décupler leur population, et un hiver où la cadence ralentit et le village vit en repli.

Cet aspect est sans doute encore plus prégnant aux Salles-sur-Verdon. C'est peut-être le village où l'on observe la plus grande disparité entre hiver et été. Cela tient au fait que les activités touristiques sont toutes tournées vers le lac et que l'attrait du village s'en trouve affaibli en hiver, étant donné que ces activités y disparaissent pour la plupart à cette époque de l'année. Cela tient aussi au fait que ce village est l'un des « plus jeunes de France » et qu'il n'offre pas une architecture et un urbanisme ancien, aussi typiquement charmant que ceux des villages de Moustiers-Sainte-Marie ou de la Palud-sur-Verdon, qui, dans leur pierre, témoignent de leur histoire et de leur emprise ancienne sur le territoire.

En 1974, le paysage du Verdon va être radicalement modifié. C'est la date de la mise en eau par EDF du lac qui servira de réservoir en amont du barrage électrique. L'ancien village des Salles-sur-Verdon se retrouve ainsi noyé sous les eaux. Dans un premier temps, il n'était pas prévu que le village soit reconstruit, mais c'est par la volonté du maire de l'époque, dont l'action est considérée comme une « résistance » à EDF et à l'État, selon les mots des villageois, que les Salles renaissent, un peu plus en altitude, sur les rives du lac. Or, entre temps, les anciens habitants dont l'essentiel des activités était tournées vers l'agriculture et l'élevage ont déserté et se sont installés ailleurs. Le village qui renaît au milieu des années 1970 est ainsi peu à peu repeuplé par d'anciens citadins ou des personnes venant des villages voisins. Comment alors, et par quel biais, le village qui a, à la fois, une histoire récente et connaît des disparités si grandes entre été et hiver (qui engendrent d'autres types de disparités notamment économiques), parvient-il à faire village, à faire communauté ?

⁸ Diviser en parts, fractionner, morceler. Diviser en parts destinées à être attribuées à des personnes différentes, à des usages divers. 2 : Avoir en commun avec quelqu'un, avec d'autres. Larousse, 2010.

Le bar Chez Bonne Maman⁹, situé sur l'artère principale du village, face à la place de la mairie, de l'église, de la poste et de l'office de tourisme, c'est le lieu où l'on se retrouve, que l'on soit du coin ou simplement de passage. C'est le lieu qui rassemble mais parce qu'il offre justement ce point de rencontre, c'est aussi ici que vont se jouer les différences dichotomiques dans les représentations que se font les autochtones des étrangers. Le lieu m'est apparu comme un microcosme, un miroir de la vie du village. Cette idée prend d'autant plus de force quand on voit les effets de la fermeture exceptionnelle du bar : la vie du village s'en ressent aussitôt. On constate que personne ne s'attarde dans les rues, pas de lieu de réunion ou de rassemblement et donc pas de vie de village à proprement parler. Chacun vaque alors à ses occupations sans avoir la possibilité de créer du lien, de tisser ce qui apparaît comme une grande famille, au sein d'une grande maison dont le bar peut s'apparenter au foyer, dans le sens premier du terme : le lieu central de la maison (ici du village), où l'on se réchauffe, où l'on se retrouve, où l'on socialise ; un bar comme une salle de séjour.

Comment ce bar parvient-il ainsi à créer l'identité villageoise, à faire le lien dans le village, à créer et perpétuer la communauté ? Comment faire village quand, trois mois par an, la population centuple ? Comment construire et garder ce lien alors que l'entre soi est éclaté en été ? Comment le bar définit-il ce qu'est être d'ici et ce qu'être d'ailleurs, et comment parvient-il à aménager l'interaction entre les deux ?

On verra dans un premier temps comment le bar apparaît comme l'espace où vont se nouer à la fois les relations entre les habitants du village, où se crée « la famille » autour d'une figure maternelle, protectrice et rassurante, au sein de ce que l'on peut définir soit comme un foyer alternatif, une continuité avec les foyers de chacun, ou comme un foyer « communal ».



Vue sur le village des Salles-sur-Verdon et le lac de Sainte-Croix - Photo Jean Darot.

Nous verrons aussi qu'à travers l'organisation de l'espace au sein du bar et les discours des habitants/habitués se matérialise la frontière que l'on (im)pose avec l'autre, l'étranger. En tentant de montrer comment se définissent et se dessinent d'une part l'altérité, les espaces frontières mais aussi l'affirmation d'une identité autochtone, nous saisissons ainsi en quoi cette partition dualiste de l'espace produit un entre soi protecteur.

⁹ Le nom du bar et le prénom de la patronne, Jo, n'ont pas été modifiés, parce que, de toute manière, bien trop identifiants. Mon enquête a de plus été acceptée par Jo. C'est en effet à elle que j'ai demandé la permission d'observer les interactions dans son bar. En revanche, les prénoms des habitués/clients ont été quant à eux tous modifiés afin de protéger leur anonymat.

I Pourquoi ce titre : Un lieu partagé, ethnographie d'un bar rural ?

Je souhaite expliciter ici la raison du choix de la notion de partage. Elle me semblait intéressante pour définir comment agit ce bar aussi bien pour ses habitués, pour la patronne que pour les touristes, pour recouvrir les différents types d'interaction et d'espace qui sont engendrés dans le bar. Elle recoupe à la fois l'idée de séparation mais on y retrouve aussi le sens du lien par le biais du bien commun. Je voulais rendre compte ainsi à la fois d'un lieu de rencontre entre différentes catégories de population mais qu'il est aussi par la même occasion le lieu où l'on va engager un processus de séparation des corps, de séparation des « types » de clients, de personnes. La division du lieu en plusieurs sous-entités fait du bar à la fois un microcosme du village, mais aussi un miroir des enjeux structurels et interactionnels qui s'y jouent. Une dimension fractale devient palpable avec l'image de la patronne qui agit au sein du bar comme le bar agit dans le village : c'est l'entité qui parvient à tricoter le lien entre les catégories de population (habitués et touristes), entre activités et loisirs, entre hiver et été.



*Le bar, restaurant, brasserie Chez Bonne Maman aux Salles-sur-Verdon, novembre 2013
Photo d'Euria Tabita*

Un lieu, des liens

« On est comme une famille. Tout le monde se connaît, on sait qui va bien, qui va mal et on s'aide pour aller mieux » Pascal.

Comment se tisse le lien dans le bar ? Comment parvient-on à y construire une communauté, à faire village ? Nous verrons tout d'abord que le bar agit comme un foyer à part entière, un foyer à l'échelle de la commune prolongeant ainsi le foyer à la fois de Jo la patronne mais aussi de chacun des habitués. Puis, nous verrons que le lien tissé entre les membres usagers / habitués des lieux se construit selon un schéma structurel familial, autour du personnage clé qu'est Jo, la « Bonne

maman », qui à l'instar d'un autre personnage d'un autre temps, Marthe, officie en tant que mère de substitution pour « ses gars ». Enfin, nous nous pencherons sur le phénomène de la tournée comme institution d'apparement, d'incorporation à la structure familiale.

A. Prolongement et recreation du foyer

Le bar semble être le prolongement du foyer de Jo. Son appartement se situe en effet au-dessus du bar, lui-même situé dans une maison. Et la frontière entre les deux sphères, publique et privée n'est pas nettement délimitée, pas nettement marquée. Plus on avance dans le bar, plus on approche vers la partie la plus éloignée de la porte d'entrée, là où se situe la cuisine, les toilettes, et l'accès au premier étage par l'escalier, plus l'espace devient intimité, plus le public se privatise. Il ne s'agit pas seulement d'un prolongement du foyer de Jo, le lieu se fait aussi le prolongement du foyer des habitués. Par les objets et usages que Jo et ses clients font de ce lieu, on assiste à la création d'un « espace tampon » (Dufour, 1989), entre lieu domestique, et espace public. Le fond de la salle est le lieu où le privé et l'intime se font les plus prégnants et partant, que se propagent à l'ensemble du bar cette « chaleur, [cette] affabilité, une certaine conception de l'aménagement, une personnalisation du décor absente dans les autres commerces » (Dufour, 1989).

Premièrement, la partie du bar la plus éloignée de la porte d'entrée n'est pas délimitée physiquement mais la séparation s'effectue en creux. Les clients peu ou pas connus de Jo ne peuvent pénétrer cet espace que pour se rendre aux toilettes. Il s'agit de l'endroit qui se situe à la frontière entre deux espaces, celui des habitués autour du comptoir et celui des touristes, dans la salle de restaurant. Cet espace forme par là-même un troisième lieu : celui des activités propres à Jo, la patronne. Mais je reviendrai plus longuement sur cette délimitation des espaces, et les frontières à l'intérieur du bar dans le courant du chapitre 2.

Il s'agit aussi de l'espace le moins ordonné du bar restaurant. Les objets personnels de Jo côtoient les objets qui ont trait à son commerce : on va retrouver à la fois des cartes postales et photos personnelles, mais aussi le frigo où sont disposées les boissons à l'usage de la clientèle. Celui-ci est paré sur sa porte d'un grand écriteau où il est inscrit à la fois en français et en anglais qu'il n'est pas permis à la clientèle de se servir seul : « Ne pas se servir soi-même/ No self-service » mettant ainsi un frein à leur pénétration dans ce lieu. Une des tables identiques à celles du restaurant est quant à elle jonchée de feuilles, classeurs, et autres prospectus. C'est le bureau de Jo, là où elle fait sa comptabilité, passe ses commandes et ses appels, là où elle s'occupe des affaires propres à la bonne marche du bar-restaurant mais aussi ses affaires domestiques. C'est là qu'elle reçoit aussi les commerciaux. Le foyer de la cheminée se situe d'ailleurs dans cet espace.

Mais c'est aussi dans cet espace que vont se jouer les liens qu'elle entretient avec ses habitués. Cet espace agit lui-même comme un microcosme des fonctions

que peuvent prendre le bar, cet « espace-tampon » entre le foyer (où les hommes sont des pères, des époux, des fils) et l'espace public (où ils sont des citoyens, des travailleurs)» (Dufour, 1989). Ici, cet espace agit en effet comme le lieu le plus à même de remplir ce rôle d'intermédiaire entre l'espace public et la sphère privée, à la fois pour Jo mais aussi pour ses habitués. Seuls les plus proches de Jo sont autorisés à entrer comme ils le veulent dans la cuisine, mais aussi aux tables qu'elle se réserve au moment de la préparation des repas ou encore utilisées en tant que bureau¹⁰.

Ainsi, nous verrons Pascal, célibataire quadragénaire, qui lui apporte une partie des champignons qu'il a cueillis, entrer dans la cuisine quand Jo s'y trouve, sans avoir besoin de frapper à la porte. C'est aussi sur la table la plus proche de la cuisine, là où Jo a l'habitude de s'installer pour préparer le repas, là où elle épluche les légumes, prépare les champignons, tout en restant au milieu des autres, qu'elle va installer les enfants de Sandrine lors d'un déjeuner où cette dernière a oublié de les inscrire à la cantine scolaire. Le lieu apparaît alors pour cette famille comme une continuité de leur maison. Sandrine fait manger ses deux petites filles chez Jo, comme elle les ferait manger chez elle, parce que le bar dénote cette « ambiance domestique » (Dufour, 1989). Ici, le fait de faire entrer les petites filles dans cet espace de l'intime public, plutôt que de le placer dans la salle traditionnelle du restaurant, plus éloignée physiquement de la cuisine participe aussi à la construction d'un lien d'ordre familial qui se tissent quotidiennement entre Jo et ses habitués.

En mettant sur pied l'idée d'espace-tampon entre le foyer et l'espace public, Annie-Hélène Dufour explique aussi que le bar agit comme le lieu d'une catharsis, le lieu où « l'on peut déposer chaque jour, avant de les regagner, les charges et les tensions de ces deux univers ». Pour Philippe Gajewsky, le bar est « un espace refuge, d'entre temps, entre espace public et espace privé » (2004). On retrouve cette idée de refuge entre deux mondes parce qu'ici, les habitués vont se confier. Ils vont délivrer une parole indicible à la maison, une parole qui permet de se défaire de l'interdit domestique, parce que justement en remise en question du chez-soi. On va se délivrer de ses soucis domestiques, comme Titi qui s'épanche régulièrement sur les problèmes qu'il a avec son épouse, aussi bien à ses compagnons d'apéritif qu'à Jo. Il est lui-même le patron d'un autre bar, un peu en périphérie du village.

Les autres le charrient d'ailleurs souvent, car il reproduit l'image du patron là où il n'est que client. Mais il ne peut pas rester chez lui pour répondre à ce qu'il vient chercher chez Jo : un lieu refuge où, en sortant de chez soi, on se retrouve soi-même. La parole y sera accueillie, parce que comme au sein d'une deuxième famille, à même de comprendre, parce que chacun y cherche ce qui fait défaut dans son foyer. On va aussi y parler des problèmes au travail, des ennuis que l'on a avec son employeur, demander de l'aide pour déménager quelque chose, etc.

¹⁰ Il s'agit des tables qui se situent dans la partie que j'ai nommé « l'espace tampon » entre la maison de Jo et le bar restaurant. Voir le schéma dans la partie B - Matérialiser les frontières, du chapitre 2.

Les rendez-vous se prennent à l’impromptu ; on décide presque de l’emploi du temps des uns et des autres à sa guise. « Christophe, tu prends ta camionnette, on va déménager les affaires de Gilles cet après-midi » lance Joël sans vraiment tourner la phrase sur un ton interrogatif. Ici, le lien social se fait sur le mode de la solidarité : on partage le même foyer « alternatif », on partage aussi les mêmes soucis. Cela se ressent aussi dans les demandes faites par Jo aux habitués : « Tiens Pascal, tu restes un peu, il faut que j’aie chercher le journal ». Elle confie ainsi le lieu à l’un ou l’autre, comme à un membre de sa famille, pour veiller sur sa bonne marche, le temps qu’elle fasse l’une ou l’autre de ses obligations.

C’est ainsi peut-être au travers de l’image de la patronne Jo, comme figure d’une maman nourricière, bonne et conseillère que l’on voit se jouer davantage encore la construction d’un lien familial.

B. Jo, la « bonne maman »

La construction d’un lien de type familial au sein du bar se retrouve rien que dans son appellation : « Chez Bonne Maman ». « Quand il a fallu trouver un nom, j’ai demandé à mes gars, et c’est eux qui m’ont dit de l’appeler comme ça. Après tout, c’est comme ça qu’ils m’appellent. C’est vrai que je suis un peu comme une maman, je les conseille » explique Jo, modestement.

On est en effet ici au sein du foyer de Jo, dont l’attitude, la conduite et les mots sont ceux d’une maman envers des clients habitués assimilés à de grands enfants. Jo a une soixantaine d’années, elle vit seule. Elle est mère « naturelle » de trois enfants, qui vivent loin, dans une ville située à plus de 100 kilomètres des Salles-sur-Verdon. Elle a un lien très fort avec eux et avec ses petits-enfants aussi. « Leur présence me manque. Quand je fermerais le restaurant, ce sera pour me rapprocher d’eux ».

Et en effet, Jo compte bien tourner la page d’ici peu. Elle a trouvé un repreneur pour le lieu, mais a du mal tout de même à quitter son autre famille, celle qu’elle s’est créée aux Salles. Et pour cause, elle raconte : « si l’affaire ne marche pas avec le repreneur, alors je change mon activité en micro-entreprise et je n’ouvre que l’hiver ! » explique-t-elle. Cette décision peut paraître étonnante quand on sait que l’essentiel de son chiffre d’affaire se fait l’été. Mais les raisons qu’elle invoque montrent son attachement à ce lien familial : « c’est pour mes gars, que je resterai ; je ne pourrais pas les laisser. Sans le bar, qu’est-ce qu’ils feraient. Ici, je fais du social ! », dit-elle dans un rire.

Mais au-delà de la plaisanterie, la part de vérité est palpable. En effet, Jo agit comme une mère pour les habitués du lieu, la plupart sont des hommes, et pas uniquement célibataires. Nous l’avons vu, cet espace agit comme un lieu tampon, cathartique. Et l’image de la patronne, figure maternelle, ne se retrouve pas qu’avec Jo dans le village.



Vue sur le village des Salles-sur-Verdon, Parc naturel régional du Verdon

À l'évocation de l'image de la maman, tous vont parler de Marthe. Cette femme peut être considérée comme désormais la grand-mère du village, c'en est aussi la doyenne. Désormais très âgée et souffrante, elle ne remplit plus le rôle qu'elle avait et qui est aujourd'hui repris par Jo. Elle tenait le bar Le Chêne Vert, situé à quelques pas de Chez Bonne Maman. Il est encore ouvert aujourd'hui mais peu fréquenté par les villageois. Il était le lieu vivant du village, il y a une vingtaine d'années, à l'époque où ils rassemblaient ceux qui, aujourd'hui, se retrouvent Chez Bonne Maman. Marthe est décrite comme une personne hors du commun, extrêmement généreuse, enveloppante, accueillante. Dans la manière dont Jo l'évoque, il y a une part d'idéal, de ce vers quoi cette bonne maman d'aujourd'hui veut tendre. Aujourd'hui Jo, en reprenant le relais, perpétue ce qui a fait l'exception de Marthe : sa chaleur, sa maternité en puissance et son accueil bienveillant.

On retrouve ainsi l'attitude maternelle de Jo dans les attentions portées à ses habitués. Ils ont tous droit à des petits noms et surnoms affectueux : « mon chou », « mon trésor », « chéri », « Titi ». Elle est aussi mère nourricière et prépare les repas qui réuniront les habitués le soir, quand les clients de passage ne sont plus là, quand le bar se replie sur lui-même pour n'être qu'un foyer comme un autre au sein du village. D'ailleurs, on remarque que la préparation des repas s'apparente à ce qui se fait au sein d'une famille, dans le cadre domestique. D'avantage comme une mère qu'une patronne de restaurant, Jo prépare en effet en grande quantité un plat unique par jour. Elle le sert en plat du jour pour les clients éventuels de passage et en réserve surtout une part pour quelques habitués célibataires. Ils se retrouvent ainsi le soir autour de ce repas concocté par cette maman de substitution.

C. « L'esprit intégrateur des tournées »

Au sein du bar, il n'y a pas que la figure de Jo qui sert à faire communion, les habitués ont eux-mêmes leur conduite propre participant à l'élaboration d'un esprit communautaire. On y retrouve les usages assez communs de n'importe quel bar : la tournée et son esprit intégrateur. Dans ce domaine, les femmes ne sont pas présentes, les tournées ne sont l'apanage que des hommes, buveurs de boissons alcoolisées, et créent un lien particulier entre eux, une communauté à l'intérieur du bar, un peu plus restreinte que le cercle élargi des habitués.

Chacun sait ce que l'autre boit habituellement et on va à tour de rôle prendre en charge la tournée des boissons des personnes présentes. Dans cet esprit de « dons et de contre-dons », on parvient à faire groupe, à faire communauté. Annie-Hélène Dufour a bien décrit ce processus qui vise à « célébrer et conforter le système d'appartenance au groupe informel que représentent les habitués d'un même café » (2009). Les tournées se mettent en place par moment de la journée, autour de l'heure de l'apéritif, à midi ou en fin de journée. On paye une tournée dans la foulée de celle dont on a profité, faisant ainsi se boucler la boucle ouverte lors de la première tournée payée, au moment de la réunion de ses membres. Si un nouvel habitué arrive en cours, il sera aussitôt assimilé au groupe par le paiement de sa boisson par le maître de la tournée en cours, et il paiera la sienne dans la foulée. Au final, chacun s'y retrouve financièrement, parce qu'il est hors de question de repartir sans avoir « mis sa tournée » si l'on a profité de l'une d'entre elles, au risque de se voir déshonoré, voire exclu du groupe. Le système des tournées contribue à faire du bar le lieu où « peuvent se souder les groupes » (Cahagne, 2009). Sa « fonction cohésive » reposant sur « l'échange et la réciprocité » (ibid, 2009).

Ainsi, en sens inverse, comme nous l'avons évoqué dans le fait de ne pas rendre la tournée, le fait de ne pas y participer du tout peut aussi être perçu comme une démarche de mise à l'écart, de mise à la marge du groupe qui se forme, par l'individu et par le groupe lui-même. « Si refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de rendre n'équivaut pas à déclarer la guerre, c'est bien néanmoins refuser l'alliance et la communion, couper la communication, et à plus ou moins long terme s'exclure du groupe » (Dufour, 1989).

La conduite de l'un des villageois, Pascal, va procéder de cette idée et amener à une forme sinon d'exclusion, au moins de mise à l'écart par le groupe. Pascal ne boit pas d'alcool et, de fait, ne participe pas aux tournées qui ne concernent que les buveurs de boissons alcoolisées. Par ce choix, il refuse ainsi d'entrer dans le groupe des buveurs mais par symétrie, on ne l'y accepte pas totalement non plus. Les habitués le placent à la marge, à la limite. Il sort du cadre et de la norme du fait de sa non-participation à ce qui fait groupe dans le bar : les tournées. Cette place revêt alors un caractère liminal. Et de ce caractère découle ce qui peut apparaître de prime abord comme un paradoxe : il pourrait compromettre l'intégrité du groupe en refusant ce qui le constitue, ce qui fait lien entre ses membres : l'alcool et ses échanges. Mais il

est en même temps l'entité qui permet au groupe de sentir ses frontières, et va ainsi permettre de renforcer l'identité du groupe, d'asseoir le sentiment d'appartenance à ce groupe. Pascal, qui circule à la marge, permet au groupe de matérialiser ce qui fait son identité. On ressent d'ailleurs d'autant plus l'esprit de communion du groupe quant à leur ralliement pour se moquer de Pascal, quoique gentiment et sans grande méchanceté. Les membres du groupe des tournées peuvent avoir des dissensions, des disputes, des problèmes entre eux, mais là où ils se rejoignent - outre le fait d'honorer les tournées, c'est bien sur le personnage de Pascal, que tous s'accordent à qualifier de « philosophe, marginal, fou-fou ». Ainsi, Pascal, bien qu'il ne participe ni vraiment aux conversations du groupe ni aux tournées, devient indispensable au groupe pour que celui-ci délimite ses frontières.

On pourrait ainsi assimiler la figure d'Pascal à ce que représentent les touristes. Pascal agit pour le groupe des tournées, comme peuvent agir les touristes pour les habitués du bar dans leur ensemble : on le(s) place à la marge, à la limite, mais il(s) permet(tent) au groupe de sentir les frontières, de produire un entre soi, et de renforcer l'esprit d'appartenance à une famille, une communauté, en creux.

II Produire un entre soi exclusif

« *On est des villageois, surtout pas de la ville. Jamais j'irais vivre en ville* » Jo

Nous avons vu dans la première partie comment Chez Bonne Maman on parvient, à partir d'un lieu de sociabilité, à construire une communauté, comment on parvient à faire corps. Ici, nous allons voir comment la construction de la communauté, et le fait de tisser du lien implique la création d'un entre soi qui exclut la figure de l'étranger ou du moins qui le place aux marges de la communauté. Et comment cette mise à l'écart de ce qui sort du cadre communautaire qui se retrouve dans des conduites physiques et énonciatives procède-t-elle d'une mise à l'abri de la communauté.

Dans un premier temps, nous verrons que la figure de l'étranger, du touriste, agit comme un paradigme à partir duquel se construit en creux une identité villageoise. Nous verrons comment les villageois parviennent à se construire une identité commune en se plaçant à revers de ce qu'ils décrivent comme ce qui fait l'étranger. Ensuite, nous étudierons les frontières physiques du bar restaurant, qui dessinent autant de frontières avec cet ailleurs, cet étranger et comment elles participent à la construction d'un entre soi définissant la communauté, un entre soi exclusif. Comment ses frontières, ses barrières agissent comme une protection et participent-elles au « faire village » ? Enfin, nous verrons que gestes et attitudes conduisent à ce même partage de l'espace, comment par les discours et les conduites, les habitués produisent aussi une ligne entre le « eux » et le « nous ».

La figure de l'étranger ou comment construire son identité en creux

« On est villageois, et surtout pas de la ville. Jamais j'irais vivre en ville ». C'est ainsi que se définissent les habitués du lieu : en énonçant ce qu'ils ne sont pas. Et c'est l'urbain, le citadin qui est l'étranger par excellence, celui dans lequel on ne se reconnaît pas, qui est éminemment autre. On assiste ici à la constitution en creux de ce qui fait l'essence de leur identité. On va ainsi évoquer le fait que vivre dans une petite communauté permet de créer et perpétuer le lien social, qui se perd au contact du monde de la ville. Or, ici en été, le village se transforme littéralement. Il « devient ville », du fait du nombre multiplié de ses habitants, mais aussi par le fait que la présence des touristes - éparse, placée dans une temporalité courte - ne permet pas la constitution d'une communauté.

Les discours assimilent quasiment toujours le touriste au citadin, à la ville et aux représentations babyloniennes que l'on s'en fait : anonymat, décadence, individualisme exacerbé, chacun pour soi, égoïsme, dans un monde qui n'est plus en phase avec la nature, déshumanisé, assimilé au monde virtuel.

D'où certainement le refus d'être assimilé à ce qui fait le citadin, parce que les valeurs inhérentes au village vont en sens inverse de ce qui fait la vie urbaine. En définissant péjorativement ce qui fait la ville et ses habitants, les habitués se définissent d'une part comme un idéal à atteindre¹¹, ne parlent pas d'eux à proprement parler mais se définissent en creux et se placent dans la position de celui qui sait ce qu'est la ville contrairement aux touristes citadins qui « fantasmeraient » la vie à la campagne (Armanet, 2011). « Ils pensent qu'on est des animaux. Ils nous demandent, mais alors vous ne vous ennuyez pas ? Comme si, on pouvait s'ennuyer ici ! » s'emporte Pascal.

Le bar va ainsi servir de lieu où se retisse le lien, nous l'avons vu, mais crée aussi des frontières, matérialisées ou non, pour mieux protéger ce lien, pour mieux se protéger de cet extérieur, de cet étranger porteur de tous ces maux.

Matérialiser les frontières

En observant la configuration du lieu, on observe que les frontières érigées entre l'autochtone et l'étranger sont matérialisées. Ces frontières viennent d'une part concrétiser la distinction mentale faite entre l'autre et le nous. On érige des murs pour signifier la différence : de statut mais aussi d'usages du lieu. Cette distinction entre l'espace des habitués et l'espace des touristes se superposent à la partie bar et comptoir d'une part et à la partie restauration d'autre part. Mais cette structuration agit comme une invitation à adopter tel ou tel comportement, aussi bien de la part des habitués que de la part des touristes.

11 Pour Pascal, avec qui j'ai eu l'entretien le plus abouti sur ces questions d'altérité entre ce qui fait la ville et ce qui fait le village, il est incompréhensible de vouloir vivre en ville. Selon lui, vivre en ville ne peut être le fruit que d'une nécessité, et non pas d'une volonté. Le propre de l'homme irait selon lui vers les choses qu'offre la vie à la campagne et non vers la ville.

A. Réaliser une division entre habitués et touristes



La matérialisation de frontières, la délimitation de sous-espaces

Schéma d'Euria Tabita

Légende :

A : l'espace bar autour du comptoir : l'espace des habitués
B : l'espace de Jo, à la frontière du public et du privé, à la frontière de l'espace des habitués et de celle des touristes et qui en assure le lien.

C : l'espace restaurant, « réservé » implicitement aux clients de passage, aux touristes.

1 : Comptoirs ;

2 : table où Jo prépare les repas ;

3 : les bureaux de Jo ;

4 : la cheminée ;

5 : les frigos ;

[xxxxxxx] : la frontière matérialisée par les paravents, qui ne laissent que deviner les silhouettes de part et d'autre.

C'est dans la partie A, autour du comptoir que vont se retrouver les habitués. Souvent en position debout ou sur les chaises hautes, ils forment un entre soi autour du cœur du bar, là où se servent les boissons, là où se règlent les consommations et enfin là où se tient la grande majorité du temps la patronne des lieux.

Jo a, par ailleurs, un espace à elle, la zone B sur le schéma. C'est là qu'elle prépare les repas, fait la comptabilité, reçoit ses fournisseurs. Elle compose à la fois un bureau et une avant-place de son domicile personnel au sein du bar. Nous avons vu que cet espace tampon a un rayonnement sur l'ensemble du bar, le rendant comparable à un foyer. En faisant le lien entre le privé et le public, cet espace montre l'un des aspects de la figure de Jo : celle qui fait le lien entre deux catégories de personnes qui fréquentent son établissement ; touristes et habitués. Et cet espace est à l'image de Jo : ni tout à fait avec les uns, ni tout à fait avec les autres, elle occupe la place du tiers, tout comme le bar fait office de lieu tiers dans le village entre les lieux uniquement dédiés aux touristes (hôtels, et restaurants saisonniers) et les maisons des résidents. Le bar appartient à une troisième catégorie, il n'est ni purement saisonnier mais ni complètement tourné vers un usage exclusivement villageois. Pour autant, bien que potentiellement poreuses, pas de mélange, les frontières comme nous le voyons restent maintenues.

Enfin la partie C est celle de la restauration, à l'usage quasi unique des clients de passage, qui font de ce lieu non pas un lieu de réunion mais un lieu de restauration.

B. Des frontières pour adopter une conduite

Dans une approche holistique durkheimienne du lieu, on constate que l'environnement du bar influe sur les comportements individuels, notamment sur les conduites des touristes ou clients de passage. En effet, la configuration du lieu, avec les paravents érigés en frontière peuvent être assimilés à un ordre social : on observe une distinction spatiale qui induit une distinction d'usage et donc d'usagers. Le touriste n'aura pas le même usage du lieu que l'habitué. Dès lors qu'un client de passage entre dans le restaurant, déjà occupé par les habitués, on constate qu'il va se diriger vers la partie restauration (partie B) et se retrouver ainsi à la frontière, à la marge du cœur du bar restaurant, autour du comptoir ou encore du foyer de la cheminée.

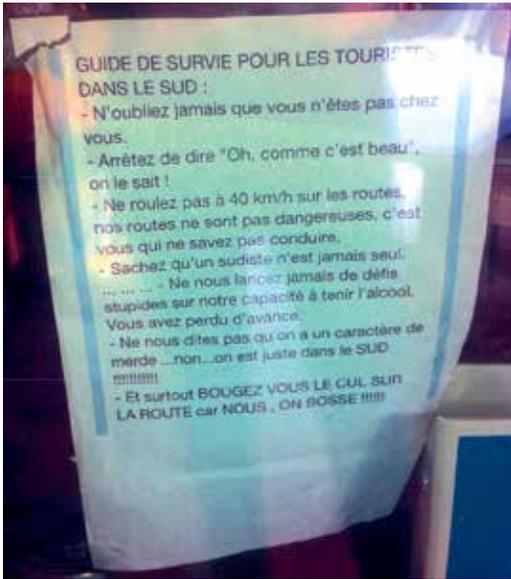
Par ailleurs, et de manière symétrique, on attend de l'habitué qu'il ne pénètre pas dans la salle de restaurant, d'autant plus si des clients de passage s'y trouvent en train de déjeuner.

On voit bien ici que les différentes parties du restaurant ont une fonction propre et distincte et concernent des usagers différents, pourtant réunis dans un même tout. C'est dans l'interaction de ces différentes sous-entités que l'on voit apparaître en quoi le bar restaurant fait sens, celui de réunir mais aussi et surtout de garder intacte la séparation, de se prémunir d'un mélange, d'une « mixité », d'une « hybridité ».

La disposition de la pièce vient ainsi implicitement faire adopter une conduite que l'on considère comme conforme et répondant à un ordre social. L'ordre social repose sur la stricte division des usagers du fait de leur usage mais aussi de leur appartenance ou non à la communauté villageoise. Pour ne pas instaurer un désordre qui viendrait du mélange des habitués avec les touristes et viendrait compromettre à la fois le statut de chacune de ses parties mais aussi la relation qui s'établit entre les habitués au sein de ce que l'on construit comme une communauté, on va matérialiser des frontières qui appuieront une démarche. C'est pour se prémunir du désordre que l'on matérialise les instruments qui servent à l'ordre.

C'est dès l'entrée du restaurant que le touriste est invité à adopter une conduite particulière en ces lieux mais qui est aussi étendue à l'ensemble de la région. En effet, sur la devanture du bar, mêlé aux affiches publicitaires en tous genres, un écriteau apparaît. Peu remarquable de prime abord, c'est la patronne qui me l'a fait remarquer en disant avec autant d'humour que de sérieux : « ici, ils ne font pas ce qu'ils veulent ! ». Cet écriteau intitulé « Guide de survie pour les touristes dans le Sud » est une suite de recommandations délivrées aux touristes sur le ton humoristique, de la part des autochtones. Situés à l'entrée du bar, les propos marquent la distinction nette dans l'espace et dans les discours que l'on va opérer entre autochtones et touristes.

Voici sa teneur :



« Le guide de survie pour les touristes dans le sud »,
écrêteau placé sur la devanture de Chez Bonne Maman.
Photo d'Euria Tabita

« N'oubliez pas que vous n'êtes pas chez vous ! Arrêtez de dire « Oh comme c'est beau », on le sait ! Ne roulez pas à 40 km/h sur les routes, nos routes ne sont pas dangereuses, c'est vous qui ne savez pas conduire, sachez qu'un sudiste n'est jamais seul, Ne nous lancez pas de paris stupides sur notre capacité à tenir l'alcool. Vous avez perdu d'avance. Ne nous dites pas qu'on a un caractère de merde, non on est juste dans le sud !! Et surtout bougez-vous le cul sur la route car nous on bosse !!! »

Former une ligne entre « eux » et « nous » : gestes et discours

Cette frontière et cette démarche de séparation des corps pour maintenir l'ordre sont d'autant plus prégantes dans les discours et les attitudes des habitués. La présence du touriste est vue comme une mise en danger, celle-ci conduit à un repli, à un silence dès lors que le touriste ou le client de passage pénètre le lieu de réunion proprement dit (partie B). Cela se produit avec force par deux fois dans la présence du client de passage : au moment de l'entrée dans les lieux et au moment de la sortie. Le client de passage doit, pour entrer et sortir du bar, passer par cette zone qui ne lui est pas destinée. Il va alors y avoir un comportement particulier de la part des habitués et de la patronne durant ces deux courts moments. Deux configurations sont possibles selon le client : soit toute parole est tue, on observe un silence tant que le client est dans la place, soit s'il y a parole, elle sera alors orientée sur le touriste lui-même et jamais sur l'habitué ; on va lui demander avec bienveillance les raisons de sa présence ici, par exemple, et l'on peut le conseiller sur des choses à faire. Dans les deux cas, on observe une distance avec le client de passage. On lui fait ressentir son étrangeté par la distance observée, mais la curiosité bienveillante à l'égard du touriste est aussi porteuse de sens. Les habitués adoptent ainsi sans doute une technique pour neutraliser le pouvoir potentiellement subversif et dangereux du touriste.

On retrouve la frontière, la démarcation dans la manière aussi de se nommer. Bien que clients, les habitués ne vont jamais se définir comme tels ; ils seront les habitués, les habitants, les gens du coin, les villageois, les gens d'ici. Ils se distinguent encore ici des gens de passage, des touristes, mais aussi de tous ceux qui ne fréquentent pas le bar et que l'on va décrire comme des nouveaux arrivants dans le village. Ceux qui viennent de la ville depuis peu et qui ne sont pas dans une démarche de faire partie de la communauté ou encore ceux que les habitués nomment « les assistés », habitants des logements sociaux de la commune et qui ne fréquentent que peu le bar aussi, par « manque de pouvoir d'achat ».

On va ainsi nommer les différences, les faire entrer dans le langage courant. Quand des touristes se présentent, les habitués vont alors dire : « Tiens, Jo, tu as des clients ». On retrouve aussi la distinction dans les usages, et particulièrement dans le fait de fumer à l'intérieur ou non. Ici, plus que dans n'importe quel autre usage, on peut y voir une manière de se prémunir du danger que peuvent causer la présence et le regard de l'étranger dans ce que cette pratique a d'illégale donc de répréhensible. Pascal disait d'ailleurs : « On fait comme on veut ici, c'est la liberté ». Le fait de fumer à l'intérieur du bar se fait couramment, par les habitués et la patronne, dès lors que l'entre soi n'est pas « menacé », que personne de l'extérieur ne se présente. Mais qu'un client entre dans le cercle, et le lieu passe du statut privé, du foyer à un statut public, il retrouve son usage de bar ouvert à tous. On va alors éviter de fumer. Nul besoin pour la plupart d'entre eux de l'énoncer : les fumeurs vont se diriger vers la terrasse, tout en continuant leur discussion. La menace n'aurait pas besoin d'être dite pour être entendue. Exception faite de Titi qui, lui, continue de fumer malgré les injonctions de la patronne mais aussi de ses pairs. Le fait même de l'existence de ces injonctions de la part de tous les autres habitués peut montrer que l'on protège le lieu et ses usagers habitués d'une menace externe portée par la venue de l'étranger. On comprend cette démarche individuelle transgressive de Titi peut-être parce qu'il est lui-même patron d'un autre établissement hôtelier, il se place alors en compétition avec Jo.

Mais on peut aussi faire de ce comportement une autre lecture, peut-être plus nuancée, dans son interprétation. On peut en effet envisager que cette manière d'agir envers les touristes, celle que d'arrêter de fumer ou de se déplacer pour continuer le geste peut être aussi un signe de respect envers eux. Plus que la crainte de la menace que symboliserait l'étranger touriste, il pourrait s'agir tout simplement en respectant la loi, de respecter l'autre et ce qu'il vient trouver dans le lieu : davantage un espace où se restaurer que pour y tisser du lien. Et on retrouve cette démarche lorsque des enfants sont dans le bar. Comme nous l'avons signifié plus haut, Sandrine, une résidente du village a plusieurs fois fait déjeuner ses enfants chez Jo.

Or, les habitués ont ici aussi modifié leur façon de faire, ils se sont là aussi dirigés vers la terrasse pour fumer, afin de ne pas gêner les enfants, au même titre qu'ils ne souhaitent certainement pas gêner les touristes de passage venus eux, comme les enfants, simplement déjeuner.

Marie-Hélène Dufour énonce que la superposition du temps au sein d'un café se superpose au partage de l'espace et en modifie ainsi l'ambiance. Nous venons de voir ici que cette partition entre hiver et été est indissociable de la production d'une partition de l'espace, et que plus que simple superposition, il s'agit d'une nécessité. En effet, cet entre soi éclaté en été, mis en danger, instaure des mesures de protection et de repli exacerbées une fois l'hiver venu et qui se retrouvent dans l'espace et dans les conduites tenues par les habitants habitués.

Conclusion

C'est pour construire l'autochtonie et l'identité dans le village, que les habitués de Chez Bonne Maman passent par la construction d'une communauté qui peut se manifester sous la forme d'un entre soi exclusif. Mais il s'agit surtout ici de protéger le groupe contre l'éclatement périodique de la communauté : « Pendant l'été, on ne se voit pas, il n'y a qu'en hiver qu'on parvient à recréer les liens. L'été, on travaille et l'hiver on se retrouve » décrivent-ils. Cette partition nette du temps fait planer sur la communauté villageoise un danger, celui de ne plus faire corps, de ne plus faire village, le risque que la communauté s'étiolle. On va alors monter des murs « relatifs », des cloisons, créer des frontières, matérialisées ou non, pour penser et protéger le groupe. On répond à une partition subie par une partition choisie, active : la partition de l'espace est une réponse à la partition du temps entre hiver et été et à ses conséquences sur la communauté. On partage l'espace pour protéger la communauté.

La plupart des habitués du bar Chez Bonne Maman ont expérimenté la vie en ville, et en décrivent les caractéristiques comme tout ce dont ils ne veulent plus, notamment un anonymat et une indifférence aux autres qui y seraient selon eux inhérents. Ils ont tous pour point commun de ne pas vouloir retrouver ce modèle. Il s'agit même ici de la principale motivation à être venu s'installer dans un village : vivre les exacts opposés de mœurs, d'habitudes et de valeurs que ce qu'ils décrivent comme étant citadins. Chacun ici souhaite connaître ses voisins, échanger, partager, se sentir membre d'un groupe. Mais avec des étés où le village prend des allures de ville, où la population centuple, les habitants sont confrontés à des caractéristiques proches de ce qu'ils ont fui.

Leur implication et leur investissement de l'espace du bar peuvent être vus comme une parade, un moyen de faire perpétuer, d'entretenir le lien entre eux. On s'y retrouve comme on va à un repas de famille, pour se sentir de la même appartenance. Ainsi, tout en restant ouvert à l'autre, à celui qui vient de l'extérieur, le touriste, (et cela se retrouve dans les activités de chacun d'entre eux, pour la plupart tournées vers le tourisme) les habitués / habitants maintiennent cette limite, cette cloison, cette partition de l'espace.

Pour un village comme les Salles-sur-Verdon, la fermeture du bar équivaldrait à la mort sociale du groupe d'habitants. Il pourrait alors s'apparenter plus à une cité dortoir, qu'à un véritable village. Plus qu'un lieu de réunion, Chez Bonne Maman est le lieu où le groupe se forme, s'identifie, mais sert aussi à sentir les limites du groupe et ainsi à se reconnaître comme étant d'ici, de ce village, comme faisant partie d'un tout. Plus que tout autre lieu de vie du village, c'est ce bar qui parvient à accueillir en son sein les parcours de ses habitants habitués et à cimenter les liens entre eux.

Bibliographie

- ARMANET, Eléonore. 2011. *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- BARRAU, Jacques. 1989. « Café boisson, café institution ». *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* (13) (octobre 1): 92-97.
- CAHAGNE, Nicolas. 2009. « Le bar rural en Bretagne; du lieu d'alcoolisation au lieu de sociabilités ». *Espaces et Sociétés Travaux et Documents* (28): 41-51.
- DESJOËL, Pascal. 2011. « Les cafés de campagne; typologie des établissements du plateau de Millevaches ». *Noroi* n° 218 (1) (avril 1): 7-23.
- DUFOUR, Annie-Hélène. 1989. « Café des hommes en Provence ». *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* (13) (octobre 1): 81-86.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Nouvelle édition - Paris, La découverte, 2001.
- GAJEWSKI, Philippe. 2004. « Le débit de boissons, cet inconnu... ». *Strates. Matériaux pour la recherche en sciences sociales* (11) (janvier 1).



“LES GENS D’ICI NE SONT PAS D’ICI” - ESPACES, PATRIMOINE ET IDENTITÉS

L'exemple du vieux village de Saint-Julien-le-Montagnier

Par Morgane Dauban

Ce travail rend compte de recherches menées dans la commune de Saint-Julien-le-Montagnier, et plus particulièrement concernant son vieux village, sur lequel je me suis focalisée. Mon attention s'est portée vers la question du rapport que les résidents entretiennent avec leur village, sous le prisme des notions de patrimoine et d'autochtonie. Pour explorer ces notions, j'ai eu entre autres des échanges avec plusieurs membres de deux associations basées à Saint-Julien, et liées au patrimoine du village : l'association 1, et l'association 2¹².

Pour aborder la question de la construction du rapport entre identité, patrimoine et territoire à Saint-Julien, il me paraît nécessaire de faire un retour sur les dernières décennies, et sur les événements qui ont façonné le Saint-Julien d'aujourd'hui. Si une telle rétrospective s'est imposée, c'est notamment parce qu'elle venait très souvent ponctuer les discours de mes interlocuteurs, qui plaçaient d'emblée leur situation actuelle et leur lien au village dans une perspective historique. Les faits exposés ici sont, pour beaucoup, des informations directement issues des dialogues avec des habitants de la commune, et j'ai considéré les éléments récurrents comme étant pertinents pour la suite de mon développement.

Le XX^e siècle a été, selon Alain¹³, ponctué de blessures pour le village : le départ des hommes dans les troupes des chasseurs alpins pour la guerre de 14 a laissé au vieux village beaucoup de veuves avec des orphelins, qui ont dû partir travailler dans les villes pour élever leurs enfants. Le vieux village, situé sur une colline et dominant géographiquement le reste de la commune (composée du village de Saint-Pierre et de nombreux hameaux), en était le centre administratif et politique, jusque dans les années 1920, période où l'école et la mairie ont été « déperchées », selon Philippe¹⁴, pour atterrir dans la plaine. Christine¹⁵ me disait ainsi : « il y avait tout ici, c'est redescendu ». Ce village, qualifié par plusieurs comme ayant été un « village de notables », a donc souffert d'une sorte de crise identitaire, du fait de la perte de ses fonctions administratives et d'un isolement soudain du reste de la commune, lequel

12 Afin de préserver l'anonymat de ces associations, des pseudonymes sont utilisés.

13 Afin de préserver l'anonymat des personnes citées, des pseudonymes ont été choisis pour chacun d'entre eux.

Ici, il s'agit d'un homme d'environ 70 ans, retraité, résidant au vieux village, membre des associations 1 et 2.

14 Homme, environ 65 ans, membre de l'association 2, retraité, résidant dans la plaine.

15 Femme, environ 65 ans, ex-membre de l'association 1, retraitée, résidant au vieux village.

a été amplifié par une difficulté d'accès à l'eau. La chute de population dans le village n'en a été que plus belle, jusque dans les années 1960 où un repeuplement progressif s'est amorcé, notamment grâce à la mise en service du centre d'études de Cadarache à proximité (d'où l'arrivée de travailleurs), et surtout grâce à l'arrivée de l'eau sur la colline en 1968, selon Laurent¹⁶.

La situation semble n'être pas unique en Provence : au début du XX^e siècle, dans les régions du nord de la Méditerranée, les arrière-pays ont été délaissés, au profit des espaces littoraux. Puis, à partir des années soixante, « les proches arrière-pays, seul exutoire possible à la pression foncière littorale, ont alors connu un spectaculaire développement de l'urbanisation individuelle; tant sous la forme de résidences principales, dans le cadre du phénomène de périurbanisation, que sous l'effet d'une multiplication des résidences secondaires ». (Daligaux 1999 : 7) Depuis cette période de changement, le vieux village a été principalement habité par des résidents secondaires. Les titres de propriété ont migré vers les villes (où les propriétaires vivaient en tant que résidence principale), que ce soit dans le cas des acquisitions volontaires ou bien du transfert foncier passif (c'est-à-dire les transmissions patrimoniales). Il y a donc eu un phénomène « d'appropriation massive des noyaux médiévaux par les résidents secondaires ». (Daligaux 1999 : 23)

La conséquence majeure de cette situation, telle qu'elle m'a été décrite, semble être que, parmi les résidents du vieux village, aujourd'hui « personne ne peut vous prétendre être de Saint-Julien » d'après Thierry¹⁷, dont le point de vue n'était pas isolé. Le nombre réduit de résidents permanents et le fait qu'aucun d'eux n'y soit né et y ait résidé au titre de résidence principale impliqueraient donc pour le vieux village une absence d'autochtones.

Notre point de départ pourrait donc être de se demander s'il n'y a vraiment plus d'autochtones au vieux village de Saint-Julien-le-Montagnier ? Quelles sont les critères pour "être d'ici" dans ce village, et sont-ils vraiment absents chez ses résidents ? De quelles ressources disposent-ils pour établir des relations d'appartenance avec le lieu malgré leur manque apparent d'autochtonie ? Après avoir présenté la démarche méthodologique employée, nous aborderons la notion d'autochtonie et nous verrons comment les habitants du village créent des frontières dans l'espace et entre les individus à travers leurs discours. Ensuite, nous nous demanderons quelles pratiques peuvent permettre aux habitants de "faire village" et de créer un lien avec celui-ci. Pour finir, nous proposerons de considérer le patrimoine bâti comme pouvant constituer un pont entre les définitions d'espace et d'identités pour les résidents et se posant comme un outil dans la constitution des relations de pouvoir au sein du village.

16 Homme, environ 45 ans, membre de l'association 1, travaillant dans le domaine de la communication, résidant au vieux village.

17 Homme, environ 60 ans, travaillant dans le domaine de la restauration, résidant au vieux village.



Vue d'en bas du vieux village de Saint-Julien-le-Montagnier. Photographie prise par l'auteur, en novembre 2014.

I « Être d'ici » : frontières et démarcations dans les discours

De quel ici parle-t-on ?

Pour commencer, nous pouvons nous poser succinctement la question, qu'est-ce qu'un "ici" ? Selon une définition courante, on peut admettre que le terme désigne un « adverbe de lieu (plus rarement de temps) marquant le lieu où se trouve le locuteur ou un lieu proche que le locuteur désigne » (CNRTL 2014a). On peut donc considérer que "l'ici" est une notion relative au locuteur qui l'emploie. Parler de Saint-Julien comme un "ici" revient donc à se demander comment ce lieu est défini, d'après le point de vue de locuteurs variés.

Le village dispose d'une morphologie particulière, et si l'on parle de la commune de Saint-Julien-le-Montagnier, elle regroupe de nombreuses entités : le village de Saint-Pierre ainsi que 28 hameaux s'étalent dans la plaine, et le vieux village de Saint-Julien est perché sur un piton rocheux, et surplombe le reste de la commune. Dire que l'on habite à Saint-Julien ne suffit donc pas pour savoir à quel lieu on fait référence. Si l'on parle du village depuis l'extérieur (disons depuis Aix-en-Provence par exemple), Saint-Julien, c'est la commune qui porte ce nom officiellement, alors que pour définir Saint-Julien de l'intérieur, des divisions spatiales sont à l'œuvre : on habite soit Saint-Pierre, soit un hameau (les Rouvières par exemple), soit Saint-Julien, qui correspond dans ce cas au vieux village.



Carte issue de Google maps d'une partie de la commune de Saint-Julien-le Montagnier. On peut voir le vieux village sur la colline ("Saint Julien"), ainsi que le village de la plaine ("Saint Pierre") et certains hameaux ("Les Guis", "L'Eclou"...).

M'étant focalisée sur le vieux village pour mes recherches, j'ai été souvent confrontée, dans les discours de mes interlocuteurs, à une opposition faite entre le vieux village et la plaine, ou pour le formuler autrement, entre "le haut" et "le bas". J'ai pu entendre des phrases similaires à celle de Thérèse¹⁸, disant que « là-haut c'est le summum », et d'une manière générale, il semblerait que ce clivage corresponde à une situation commune dans les processus d'urbanisation en Provence : « dans ces villages à forte proportion de résidences secondaires, la colonisation du noyau médiéval a donc repris à son compte puis reproduit une organisation ancienne de l'espace villageois. En effet, le caractère saisonnier de l'occupation allochtone perpétue entre le « haut » et le « bas » du village un clivage à la fois social, démographique et fonctionnel ». (Daligaux 1999 : 57)

Ainsi, Thierry me disait que quelques habitants de Saint-Pierre étaient amenés à dire avec une certaine ironie « vous le vieux village... » en faisant référence à ses résidents. À plusieurs reprises, j'ai entendu de la bouche de mes interlocuteurs un petit surnom attribué aux habitants d'en haut, qui sont désignés avec plus ou moins d'humour comme « les grosses têtes ». Ce clivage semble impliquer que le fait d'aller habiter en haut suppose une ascension, un changement de statut, comme le confirme la déclaration de Nadine¹⁹ : « parce que quelqu'un qui va habiter ici [à Saint-Pierre] qui déménage 'Ah ça y est, euh tu vas au vieux village ? ' fin voilà tout de suite ».

18 Femme, environ 50 ans, travaillant dans l'administration publique à Saint-Julien, résidant dans la plaine.

19 Femme, environ 40 ans, travaillant dans l'administration publique à Saint-Julien, résidant dans la plaine.

En plus de cette première démarcation dans l'espace, j'ai pu noter que des frontières étaient posées à l'intérieur même du vieux village : Thierry me racontait comment un de ses amis, qui habitait sur la colline, mais juste en dehors de la ceinture formée par les vieux remparts, lui disait pour plaisanter « moi je suis pas du vieux village ». Le « vrai Saint-Julien », selon ses termes, vient donc s'opposer aux habitations situées à l'extérieur de la limite formée par les fortifications médiévales. Un autre exemple est celui de Nathalie²⁰, qui après avoir résidé quelques années intra muros, a déménagé dans une maison placée juste avant l'entrée principale, et dont certains plaisantaient en disant « vous dans la banlieue ».

Par conséquent, on peut considérer que « l'ici » Saint-Juliennois se définit en creux, selon le point de vue du locuteur et selon son interlocuteur. Les frontières dessinées dans l'espace à travers les discours sont mobiles et relatives : on définit surtout ce qui n'est pas le vieux village. Face à moi, les personnes habitant dans la commune - que ce soit en haut ou en bas - que j'ai rencontrées utilisaient le nom « Saint-Julien » pour désigner le vieux village, c'est donc le sens que je donnerai à ce nom pour le reste de mon développement.

L'autochtonie en question: les gens d'ici ne sont pas d'ici ?

Qu'est-ce que l'autochtonie ? D'après des définitions communes, « autochtone » signifie « originaire du lieu où il vit » et employé comme substantif, le terme renvoie à une « personne née dans le pays même où elle habite, dont les ancêtres ont vécu dans le pays ». (CNRTL, 2014)

Par ailleurs, selon le sens commun, relevé par Sylvie Sagnes, « il faut trois générations pour être de quelque part » (2004 : 35). Les critères combinés de la résidence, la filiation localisée, et le fait d'être natif du lieu semblent donc être globalement privilégiés, mais peut-on vraiment dire qu'il n'y a plus personne qui « est d'ici » à Saint-Julien ? N'y aurait-il pas d'autres manières de faire autochtonie dans un contexte de mobilité croissante ?

Avant tout, explorons les significations que revêtent le fait d'être d'ici ou pas à Saint-Julien pour ses habitants. Pour savoir ce que cela peut être, d'être d'ici, on peut s'interroger sur les raisons pouvant faire dire aux Saint-Juliennois que « plus personne n'est d'ici ». Le critère qui se posait en premier pour l'expliquer semblait être la non naissance des habitants, comme le révèle cet extrait d'entretien avec Annie²¹:

L1 : « Oui... et pour vous les gens d'ici, c'est qui en fait ?

L2 : Beh il y a plus personne d'ici maintenant ! C'est eux qui veulent bien le dire. Parce que né ici, il y a plus personne.

L1 : Né ici il y a plus personne.

L2 : Il y a plus personne qui est né ici. »

20 Femme, environ 45 ans, membre de l'association 1, profession libérale, résidant au vieux village.

21 Femme, environ 75 ans, retraitée, résidant au vieux village.

Cela se confirmait quand j'amenaient les Saint-Juliennois à me dire d'où ils étaient : j'ai constaté un déni généralisé d'autochtonie les concernant. Explicitement, personne parmi mes interlocuteurs (sauf une exception, que nous aborderons un peu plus bas) ne m'a dit être de Saint-Julien quand je leur ai demandé. Un exemple marquant est celui d'Annie, s'exclamant « Je me sens très bien ici mais je ne suis pas d'ici, je ne voudrais pas l'être d'ici, pas du tout ». Aussi, Christine m'a déclaré « Moi je suis marseillaise », tout comme Annie d'ailleurs, et Thierry est allé jusqu'à dire : « moi je suis marseillais, comme 80 % des villageois ». Pour autant, lorsque je demandais à ces Marseillais s'ils conservaient un lien avec Marseille ou s'ils souhaitaient y retourner, la réponse était clairement négative.

C'est de se dire autochtone qui semble poser problème : il apparaissait que ce n'est pas le lien au village qui est nié, mais le fait de se positionner en tant qu'autochtone parmi d'autres personnes, ou si l'on veut, le fait de faire partie d'un cercle d'autochtonie : songeons que l'on n'« est » jamais seul à être « de quelque part ». Tout « enraciné » partage avec d'autres son appartenance locale » (Sagnes 2004 : 37). Mais s'il y a des gens, comme disait Annie, « qui veulent bien le dire [qu'ils sont d'ici] », cela paraît impliquer deux choses : premièrement, il y a comme un décalage entre le fait de définir ce que c'est d'être d'ici à Saint-Julien en général, et le fait de le déclarer relativement à quelqu'un, et deuxièmement, il semble possible de dire qu'on est d'ici même si on n'y est pas né, et il y aurait donc d'autres critères qui permettraient de faire autochtonie que les trois « piliers » évoqués plus haut (résidence, filiation et naissance).

Des critères multiples et mobiles pour définir l'autochtonie

En écoutant les gens parler, je me suis effectivement rendu compte que leurs définitions « d'être d'ici » comportaient des critères multiples, et que ces critères semblaient être mobiles : ils variaient selon les personnes et même parfois au cours d'un même entretien.

Dans ma discussion avec Thierry, j'ai été confrontée à une véritable polysémie de l'autochtonie : il a commencé par me dire qu'être d'ici est « un sentiment évolutif », puis que cela relevait d'une décision « de rester et de s'intéresser ». Enfin, il m'a dit que « être de » voulait dire « né ici ». Puis après encore quelques détours, il déclare que « fermement », ceux d'ici, c'est ceux qui y passent le plus de temps (notamment au cours de l'année) et qui s'investissent. Et pour finir en beauté, il me lance « on est tous de Saint-Julien », mais « dans le passé c'était autrement ».

Dans la pluralité des significations, j'ai fini par avoir la nette impression qu'il y avait des non-dits, des implicites dans la manière de dire l'autochtonie, notamment parce que chacun, au détour d'une phrase, semblait mettre en avant sa propre manière « d'être au village », sans pour autant déclarer que cela relevait de l'autochtonie de manière explicite. En effet, « l'enracinement », entendu ici dans la stricte acception

du rapport d'ego à un lieu, n'est pas à proprement parler de ces constructions sociales qui se livrent au travers d'un discours constitué. » (Sagnes 2004: 32).

J'ai donc tenté d'explorer les différentes facettes « des prétentions à « être de quelque part », des plus affirmées aux plus implicites ; en décloisonnant le territoire pour le penser dans son rapport avec les autres registres de l'expérience » (Sagnes 2004 : 32) Ainsi, Annie, au cours de la discussion, mettait en valeur sa qualité « d'ancienne » du village, aux côtés d'une autre personne : « Disons que nous sommes les deux personnes les plus anciennes du village hé (...), après les autres ils sont venus à la retraite, voilà... ». Aussi, des autochtones fantômes et illégitimes qui n'étaient pas nommés venaient s'immiscer dans son histoire et faisaient émerger des conflits, comme dans l'extrait ci-après :

L1 : « Et qu'est-ce que vous en pensez euh, quant à savoir, comment dire, qui est d'ici et qui n'est pas d'ici, pour vous c'est quoi la différence ?

L2 : Alors là ça, ça c'est une honte, je vais vous dire, une catastrophe, parce que quand vous voyez des gens, parce que leurs parents étaient d'ici, que eux ne sont pas nés ici, qu'ils vous disent, ça c'est la majorité, je vais vous dire franchement, on vous dit "mais nous on est d'ici" (pause). Moi ça fait des années, mes filles sont allées à l'école, je suis quand même considérée comme une étrangère encore hein... »

Les implicites venaient souvent s'apposer au déni individuel d'autochtonie dans les discours, en paraissant presque les contredire : Christine, avant de me dire qu'elle n'est pas d'ici, lance comme première phrase pour répondre à ma question sur le sujet : « Ah, ben moi, toute ma famille est d'ici », en s'appuyant sur sa généalogie - dont elle me parlera d'ailleurs pendant la majeure partie de l'entretien, en me présentant même des arbres généalogiques qu'elle a composés elle-même.

Un cas particulièrement intéressant est celui de Laurent, qui est le seul à m'avoir dit « moi je suis de Saint-Julien » sans pour autant être reconnu comme tel par les autres résidents interrogés. Il réside de manière permanente au village depuis environ 10 ans, et il est très « impliqué » dans la vie du village à travers l'association. Dans son discours, il mettait en avant, comme condition générale d'autochtonie à Saint-Julien, une implication générale par rapport au village, mais disait qu'il n'était pas nécessaire d'être né au village. Il n'a pas parlé de parenté, et il a aussi invalidé l'ancienneté de résidence comme critère pertinent : pour lui, Annie (qui vit en permanence à Saint-Julien depuis les années 1960) « n'est pas plus d'ici que les autres ». Mais quand je lui ai demandé de m'expliquer ce qui créait son lien personnel avec Saint-Julien, il m'a répondu « il y a un côté racines qui est évident », faisant ainsi référence à sa famille basée au village sur plusieurs générations.



Vue depuis Saint-Julien-le-Montagnier par David Tatin.

En parlant de lui, Annie me dira « Bon, ses parents étaient d'ici mais lui il est resté plus d'une trentaine d'années de pas venir (...) ça fait, disons que ça fait depuis 2008 qu'il est là. »

Enfin, même si mes interlocuteurs me niaient être d'ici, ils repoussaient souvent la limite de l'altérité au-delà d'eux-mêmes : autrement dit, même quand on n'est pas d'ici, on l'est peut-être un peu plus que son voisin. C'était comme un jeu d'identités en miroir : Thierry m'expliquait ainsi qu'à Saint-Julien, il y avait des « étrangers », ceux qui viennent d'un autre pays, mais aussi des « estrangers », c'est-à-dire, ceux qui viennent de France mais d'ailleurs que de la Provence. Ayant lui-même précisé qu'il était marseillais au début de la discussion, et après avoir cité Pagnol au moins trois fois, il m'a dit que quelqu'un, pour être de Saint-Julien, « de nature, il faut qu'il soit quand même provençal ».

Il y avait donc un conflit de significations concernant l'autochtonie qui se dessinait en arrière-plan, jamais de manière directe, mais par des insinuations. Au regard des exemples cités, on comprend qu'il y a des pôles, notamment « parenté » contre « ancienneté de résidence » (le troisième pilier, la naissance, étant exclu pour tous), mais qu'entre ces pôles, une pluralité de positionnements est possible, avec une variété de ressources mobilisées par chacun pour faire valoir sa façon d'être d'ici.

D'après les situations observées, le rapport entre identités et lieux se pose donc comme une donnée relative, mobile et polysémique, et on peut maintenant prendre

le contrepied de nos premières définitions de l'autochtonie, en considérant à présent le fait que « l'autochtonie devrait être pensée comme un rapport social s'étant construit avec le temps, ayant requis des dispositifs, s'étant forgé et consolidé par des discours mais qui, en aucun cas, ne devrait se réduire à la qualité objective de l'ancienneté résidentielle ou encore du fait d'être natif du lieu ». (Retière 2003 : 126). Et enfin, on peut envisager l'autochtonie non pas d'une manière dichotomique en se demandant ce qui permet d'être ou ne pas être autochtone, mais plutôt comme « un continuum de degrés d'appartenance locale à ce qui était auparavant une opposition rural/urbain d'une autre forme ». (Chamboredon 1982 : 238)

Dans l'espace comme entre les individus, les frontières sont donc élaborées et instituées, et ne se réduisent pas à des données objectives. Comme nous l'avons vu, elles sont mobiles, relatives aux locuteurs et apparaissent à la fois de manière implicite et explicite dans les discours. Ces frontières deviennent alors des instruments de différenciation, de démarcation, et sont d'autant plus efficaces qu'elles sont naturalisées. Il en est ainsi lorsqu'on me justifie la dichotomie entre le « haut » et le « bas » du village par un déroulement historique logique : c'est tout simplement resté comme toujours. De la même manière, la métaphore des « racines » familiales comme argument implicite d'autochtonie suppose de considérer qu'on appartient à Saint-Julien comme un arbre appartient à un lopin de terre. Par le recours au temps d'avant, on explique les frontières qu'on fait exister au présent : « trié et fouillé, le passé est appelé à cautionner l'idée que l'on se fait et veut donner de soi-même. ». (Sagnes 2004 : 34). Ces frontières sont donc à envisager non pas comme des données mais comme des outils dans un système de relations sociales, permettant de créer des liens continus ou discontinus entre des personnes et par rapport à un lieu.

La question que l'on peut à présent se poser est la suivante : comment les habitants peuvent « produire la preuve de leur différence en termes d'autochtonie » (Sagnes 2004 : 32) ? Quelles ressources et stratégies les Saint-Juliennois utilisent pour faire lien avec le village ? Quelles pratiques viennent justifier ou légitimer les frontières discursives ? Si l'on ne peut pas aisément dire l'autochtonie, comment peut-on éventuellement la faire ?



II. Des ressources qui “font village”

En m'appuyant principalement sur des éléments recueillis au cours des discussions avec quelques habitants, je souhaite présenter des exemples de pratiques leur permettant de créer des liens avec leur lieu de vie, et de « faire village », à la fois relationnellement, spatialement et temporellement. Il s'agit d'aborder ces liens comme des ressources, mises en avant par les résidents notamment lorsque je leur demandais par exemple: « Parlez-moi de votre relation avec Saint-Julien ». Nous en avons déjà évoquées certaines, parmi lesquelles le temps de résidence, ou l'investissement associatif par exemple, nous allons à présent tenter de les détailler. Je tiens à préciser que si je parle de “pratiques” dans cette partie de mon développement, je considère l'emploi de terme comme un peu abusif de ma part, dans la mesure où, en si peu de temps sur le terrain, je n'ai pu en observer que très peu. La majorité de ce que je présente ici comme des faits est donc avant tout ce que les habitants mettaient en avant dans leurs discours face à moi, mais je n'ai pas eu la possibilité de vérifier leur effectivité dans la vie quotidienne des personnes concernées.

Dans les relations

En premier lieu, on peut parler des ressources permettant un ancrage relationnel. Christine, par exemple, a beaucoup insisté au cours de nos discussions sur le fait que Saint-Julien était pour elle un lieu où retrouver sa famille et ses amis. Certaines pratiques de sociabilité étaient présentées comme « ce qui nous rassemble » par Christine, parmi lesquelles des invitations fréquentes et repas entre voisins, mais aussi des visites informelles, des promenades en groupe pour cueillir les champignons, des échanges musicaux et culturels, (notamment avec certains résidents liés à la musique dans leur vie professionnelle). Aussi, une galerie d'art est ouverte l'été, et vient constituer, comme l'auberge du village, un lieu de sociabilité pour certains Saint-Juliennois. La fête de saint Julien, où un cortège se forme autour de la figure du saint qui est porté à travers le village pour bénir la plaine, est également un moment important de rassemblement. Les personnes choisies comme « porteurs » habituels semblent bénéficier d'un statut particulier, comme l'expliquait Alain. Après, le cortège se réunit pour manger l'aioli à l'auberge. La période de Noël aussi paraît être un moment privilégié, avec notamment le « gros souper » provençal, qui selon Christine est « encore une trouvaille pour se rassembler ».

Dans les ancrages relationnels, on peut aussi inclure le lien créé par la profession, par exemple, le domaine de la restauration, avec en l'occurrence l'aubergiste, (l'auberge est aujourd'hui le seul commerce du village), ou encore les domaines de l'enseignement ou du paramédical. Ainsi, un couple vivant à Saint-Julien rassemble une kinésithérapeute de la commune (elle travaille à Saint-Pierre) et le directeur de l'école communale (située à Saint-Pierre également). Ils m'expliquaient tous deux avoir ressenti un bon accueil en arrivant, entre autres grâce aux liens permis par leurs métiers.

Parmi les relations créées, il y a bien sûr les relations de parenté : en premier lieu, par filiation ascendante. Certaines familles ont leurs noms inscrits dans le cimetière du village, et l'on m'a souvent parlé de celles-ci comme formant la catégorie des « gens d'ici » : quand je posais la question, qu'est-ce que c'est qu'être d'ici, on me dit « personne n'est d'ici », mais cela n'empêche pas, bien sûr, que certains, dans les discours, semblaient être vus comme étant plus d'ici que les autres ; en l'occurrence, ceux disposant d'un ancrage généalogique. L'ascendance semble en effet offrir une résistance particulière pour être, au détour d'une phrase, qualifié d'autochtone par les autres, malgré l'absence des deux autres critères validés par le sens commun. L'argument généalogique semble vraiment important pour permettre aux villageois de faire lien : « la tombe ou le caveau ont, tout comme la maison, la vertu d'inscrire l'histoire des familles dans le lieu, pour donner aux « racines », notons-le au passage, une acception moins métaphorique qu'on ne le pense ». (Sagnes 2004: 36) Christine par exemple m'a beaucoup parlé de généalogie durant nos entretiens, en m'expliquant que son grand-père était notaire au village et vivait dans la maison où elle loge actuellement. Elle a passé beaucoup de temps à me montrer des portraits de familles, à me faire découvrir les petits secrets de la maison (qui vivait dans quelle chambre par le passé par exemple), et à mettre sous mes yeux les arbres généalogiques qu'elle a constitués.

En plus de l'ascendance, il y a aussi le lien créé par l'alliance, comme dans le cas d'Alain par exemple, qui se décrit comme une « pièce rapportée », mais liée à une des « grandes » familles du village par son épouse, qui elle-même a un réseau étendu de parents vivant à Saint-Julien. Souvent, la parenté se présentait dans les conversations avec mes interlocuteurs comme une « évidence » pour eux, comme quelque chose qui coule de source, bref, elle était naturalisée. Or, comme l'explique Sylvie Sagnes, la mémoire familiale est sélective (2004 : 34), on choisit plutôt telle branche que telle autre pour affirmer ses « racines ». Une autre situation est celle du lien de parenté descendant : certaines familles n'ont pas de « racines » au village, mais plusieurs ont été ceux qui paraissaient avoir renforcé leur lien avec le village grâce à la naissance de leurs enfants et leur scolarisation sur place, notamment Nathalie.

Enfin, je souhaite proposer d'inclure ici un ancrage affectif par rapport au lieu comme étant déterminant dans le lien des habitants avec leur village. Tout d'abord, parce que Nathalie m'a dit : « Du vieux village, j'ai rencontré personne qui est venu parce qu'il fallait venir ». Au-delà des critères de choix constitués par le logement (prix à l'achat ou héritage) beaucoup m'ont décrit le village comme un espace de tranquillité, un havre de paix, proche de la nature, comme l'expliquait Annie : « Déjà j'aime la tranquillité. Déjà. J'aime la tranquillité, j'aime la liberté et là (...) c'est comme si j'avais un grand jardin, vous voyez ? »

J'ai aussi rencontré plusieurs cas de figure où il s'agissait de retrouver et aussi préserver une sorte de « pays perdu » (Feschet et Isnart, 2013). Nathalie a, par exemple, exprimé un véritable souci par rapport au destin du village, en faisant une

analogie avec la situation de la Provence du littoral où elle a grandi : « ça va vite, on peut abîmer vite quoi ». Les « Marseillais » me parlaient de la ville qu'ils aimaient autrefois comme étant devenue invivable à leurs yeux, et Thérèse était émouvante quand elle m'expliquait avec quelle tristesse elle avait vu se transformer son village d'enfance, à proximité de l'étang de Berre. Un autre exemple est celui de Christine, qui me montrait avec fierté une vieille photographie de l'artère centrale du vieux village²², comme si cette image en noir et blanc était celle qu'on voulait intimement conserver en soi, malgré les transformations à l'œuvre.

Parlons à présent de l'ancrage par le milieu associatif, notamment à travers l'exemple de l'association 1. Créée à l'initiative de ses président et vice-président pour des questions d'urbanisme selon Laurent, l'association a aussi ouvert ses applications à la valorisation du patrimoine matériel et immatériel, et à l'amélioration du cadre de vie. Ces objectifs se traduisent par la consultation des dossiers de construction en mairie, la mise en place d'un cahier de recommandations architecturales et paysagères (avec un étudiant en licence aménagement du territoire), et des actions diverses comme la restauration des remparts et des calades du village. Les actions comprennent également des "promenades de propreté" ainsi que des visites guidées thématiques organisées dans le vieux village. Avec comme crédo, une volonté d'un « développement harmonieux » du vieux village, l'association a une présence et un impact importants à Saint-Julien. Selon les chiffres établis lors de l'assemblée générale du 8 Novembre 2014, l'association compte 64 adhérents en 2014 (contre une trentaine lors de sa création, fin 2011), et comporte 42 membres « du vieux village » (dont la moitié est composée de résidents permanents et l'autre moitié de propriétaires ou locataires venant périodiquement).

Dans l'espace

Une autre forme d'ancrage se fait par l'espace, notamment le fait d'être propriétaire et de disposer d'un espace privé local. Pour un certain nombre de cas, il s'agit d'héritages, se couplant souvent avec des parcelles de terrain en contrebas, comme pour la famille de Christine par exemple. Les maisons de famille ayant été gardées par des héritiers sont nombreuses, et elles ont l'avantage de leur permettre « d'opposer à l'oubli une résistance qu'exige par ailleurs la logique des "racines" ». (Sagnes 2004: 35)

Il faut préciser ici que le cas des « héritiers » du village aurait mérité certainement beaucoup plus d'attention, et que le fait qu'ils disposent à la fois des ressources immobilière et généalogique semble les mettre au premier plan dans un positionnement gradué d'autochtonie. La hiérarchie se posait toujours par des insinuations, jamais de manière frontale ; et d'ailleurs, leur position est peu explicitée sûrement parce qu'elle est difficilement acceptée, comme le signalait Thierry, quand

²² Voir la photographie présentée en annexe.

je lui demandais si l'on pouvait dire que certains étaient « le plus » d'ici : « non ! Ça mettrait quelqu'un en priorité. (...) Plus du village que le nouveau, oui, mais pas "le plus" (...). Il y a un groupe de famille qui est le plus mais c'est pas eux qui s'en occupent le plus [du village] ».

Il y a aussi bien sûr le cas d'acquisitions volontaires, notamment par des personnes venant d'Europe du Nord, ainsi que par des personnes venant d'autres régions de France (les fameux « étrangers »). Pour Jacques Daligaux, « la propriété du sol permet à l'étranger et à sa descendance de s'inscrire dans la mémoire locale et dans la généalogie de la production de l'espace ». (1999 : 47)

Enfin, on peut mettre en « dernière place » les locataires, qui sont souvent des personnes travaillant à Cadarache, et qui apparemment ne restent qu'environ 2 ans en moyenne à Saint-Julien. Les personnes dans ce cas de figure m'ont souvent été désignées comme n'étant vraiment pas d'ici : on ne les voit pas, ils viennent à Saint-Julien comme dans un « village dortoir ».

On peut se poser par ailleurs la question de la multilocalité des résidents : les migrations saisonnières et le fait d'avoir plusieurs résidences sont-ils un atout ou un obstacle ? On peut envisager la mobilité comme pouvant être un avantage. En effet, pour des personnes résidant partiellement à Saint-Julien, comme Christine qui alterne avec deux autres maisons dont elle est propriétaire en Provence-Alpes-Côte d'Azur, « la mobilité n'est pas incompatible avec certains modes d'enracinements locaux et avec l'accumulation de ressources d'autochtonie ». (Wagner 2010 : 96)



*Vue sur les moulins de Saint-Julien-le-Montagnier - ©Jean-Philippe Gallet
Parc naturel régional du Verdon*

Dans le temps

Enfin, l'ancrage dans le temps semble une ressource importante. Comme nous l'avons vu en première partie, le temps cumulé de résidence constitue, pour certains, un argument valable pour faire valoir son attachement au village, notamment dans le cas d'Annie. Par ailleurs, il permet un investissement sur le long terme ainsi qu'une connaissance du village dont ne disposent pas les personnes habitant depuis peu de temps.

En valorisant son ancienneté, Annie dévalorisait aussi implicitement les « héritiers » venant des villes qui sont arrivés « après la bataille » : « en principe tous ceux qui vous disent « nous on est d'ici », ce sont des gens qui sont partis, et ils ont laissé mourir le village, parce que, moi, quand on est arrivé ici, le village, il était mort, je peux vous le dire hein... C'est Mme X et nous qu'en fin de compte on a un peu relevé. Le village était mort. Ils sont partis, ils ont laissé mourir le village et après ils sont revenus quand il y avait l'eau, quand il y avait tout, y'avait les commodités et tout hein ». Non seulement le nombre d'années compte, mais aussi le fait de « passer l'hiver », et de faire partie du cercle des résidents à l'année, comme le disait par exemple Thierry : ceux qui ne sont là que pendant l'été ne voient qu'une facette de Saint-Julien.

Après avoir vu des exemples de différentes ressources mobilisables par les habitants, nous pouvons nous demander comment elles agissent. Comment certaines ressources peuvent-elles être employées dans le cadre de relations de pouvoir ?

III. Le prisme du patrimoine bâti dans les relations

Pouvons-nous envisager le patrimoine bâti comme un enjeu majeur dans la définition du lien entre identités et territoire à Saint-Julien, et son appropriation comme un outil dans des relations de pouvoir au sein du village ? Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, les ressources possibles pour « faire autochtonie » sont nombreuses, malgré tout, il semble possible de dire que le patrimoine bâti, en catalysant la relation entre espace et mémoire, peut être un domaine privilégié pour la définition de l'autochtonie.

Pourquoi une telle proposition ? D'abord, cela fait suite à l'évidence des conflits qui se sont dessinés en arrière-plan tout au long de mon enquête autour de la question des actions relatives au patrimoine bâti conduites par une des associations, et ensuite, parce qu'il semble que les frontières identitaires soient aujourd'hui en redéfinition à Saint-Julien, du fait du contexte de mobilité des personnes et des titres de propriété ayant eu lieu au cours du XX^e siècle. La patrimonialisation pourrait bien être au cœur d'un processus actuel de re-fondement de l'autochtonie : non seulement « il y a un art de fonder ce que d'aucuns appellent leurs 'racines' et d'autres l'autochtonie. », mais aussi « l'autochtonie d'hier et d'aujourd'hui, cela se fonde et se refonde continûment ». (Detienne 2001 : 105-106) [...]

Quand le patrimoine fait lieu

Concernant le village de Saint-Julien, j'ai eu l'occasion d'entendre de nombreuses descriptions et qualifications mettant en avant une « particularité » à son sujet (selon l'expression de Laurent). Thierry m'en a parlé comme d'un « petit village de crèche », quant à Alain, il me parlait d'un « génie du lieu » faisant la spécificité du village.

L'expression de la crèche renvoyait pour Thierry à l'idée d'un village dans lequel « on est resté dans une authenticité » ; « l'authenticité » se définissant pour lui comme « quand le temps s'est arrêté ». Dans de nombreuses conversations sur la notion de patrimoine avec les Saint-Juliennois, j'observais ainsi de manière récurrente un ancrage dans le temps d'avant, un temps non spécifié, un temps qui s'étire invariablement vers un passé flou et lointain. Aussi, j'ai pu noter une forme de déférence fréquente face à cette notion : Annie me disait par exemple : « Le patrimoine, c'est un rapport avec les anciens. Parce que qui veut dire patrimoine veut dire quelque chose qui a appartenu à des générations et des générations (...). Pour moi le patrimoine c'est un respect. Moi je dis que, pour moi le... ce qui est patrimoine ça veut dire le mot respect. Tu dois respecter le patrimoine parce que ce sont des personnes anciennes qu'ils ont vécu, (...) qu'ils ont travaillé pour le faire, voilà. Alors que maintenant, une maison, elle se monte dans 15 jours ». Thierry liait le patrimoine aux notions « racines », « culture » et de « fondements », et me disait que ceux qui n'ont « pas de racines : c'est mauvais. Ceux-là n'ont pas de culture ». J'ai conclu de mes différents échanges sur le sujet que le patrimoine m'était présenté comme un donné, qu'il était essentialisé de façon quasi systématique, et qu'il faisait du village une entité spécifique, différente et typique à la fois, par son lien avec ce passé indéfini. C'est pourquoi l'on peut dire que dans le rapport que mes interlocuteurs ont avec lui, le patrimoine « fait lieu ».

On pourrait mettre ces premiers éléments en relation avec la notion de tradition telle qu'analysée par Gérard Lenclud : « la tradition serait de l'ancien persistant dans du nouveau » (1987 : 3), mais elle n'est pas tout le passé, elle est « un dépôt culturel sélectionné » (1987 : 4) et transmis, subissant inévitablement des changements. Par ailleurs, il propose « une conception de la tradition comme message culturel », consistant en « une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. » (1987 : 8). Ainsi, on peut appliquer cette conception au patrimoine bâti : « pour prendre un exemple simple, ce qu'il y aurait de traditionnel dans une maison traditionnelle serait moins son architecture exacte ou les matériaux dont elle est faite que l'« idée » ayant présidé à sa construction, le complexe de sens cristallisé en elle et ayant survécu identique à la transformation éventuelle de ses éléments constitutifs. La tradition serait ce noyau dur, immatériel et intangible, autour duquel s'ordonneraient les variations » (Lenclud 1987 : 6). Par conséquent, la tradition n'est pas « ce qui a toujours été », mais « ce qu'on la fait être » (Lenclud 1987 : 8).

On peut donc envisager le patrimoine comme n'étant pas un donné, mais le résultat d'un processus : « les patrimonialisations forment des processus complexes de sélection et de requalification, mettant en jeu des valeurs plus ou moins partagées, reconnues établies au fil du temps. » (Bondaz et al. 2012: 9). Comment est conduit ce processus à Saint-Julien ? En quoi révèle-t-il des rapports de pouvoir conflictuels ? Pourquoi peut-on l'envisager comme un outil possible pour faire autochtonie ?

De l'appropriation du patrimoine

Comme exposé précédemment, j'ai pu constater tout au long de mon enquête un fond de tensions concernant certaines actions associatives au sein du village, et plus généralement concernant les définitions implicites et explicites de l'autochtonie à Saint-Julien. Par ailleurs, j'ai pu comprendre qu'une relation étroite était tissée entre l'association 1 et la mairie notamment concernant l'urbanisme, et cette situation ne semble pas être le fruit du hasard : « c'est bien la combinaison entre patrimoine, identité et territoire comme miroir des enjeux politiques présents qui fait de ces processus mémoriels des objets de luttes et de conflits. » (Bondaz et al. 2012: 10).

Tout d'abord, l'association 1, par ses actions, participe à l'institutionnalisation des représentations de « l'ici » : en organisant des visites guidées thématiques dans le vieux village, en valorisant certains éléments particuliers comme objets de patrimoine, notamment par le fait de décider leur rénovation. En consultant le site internet²³, on peut lire, dans l'onglet « actions et projets », une partie consacrée à la « sauvegarde et mise en valeur », proposant une description d'un des sites du vieux village (le secteur dit de « Gourdane ») comme étant « un ensemble remarquable et cohérent regroupant une foule d'éléments de différentes époques allant de 260 avant J.C. à nos jours » et il est précisé qu'une « série d'actions concomitantes s'impose pour la sauvegarde et la mise en valeur du lieu ». Des publications en PDF sont disponibles sur le site, qui font chacune un focus sur un élément patrimonial du village (matériel et immatériel), comme « les anciens quartiers du bourg médiéval de Saint-Julien », ainsi qu'un guide de visite du vieux village. En outre, un cahier de recommandations architecturales et paysagères, réalisé puis ayant été soumis à la mairie, consistait à « dégager les dominantes architecturales et paysagères du vieux village ».

Nommer et désigner ce qui est patrimoine constitue ainsi un acte impliquant capacité et autorité: « L'utilité, en particulier d'une tradition, est d'offrir à tous ceux qui l'énoncent et la reproduisent au jour le jour le moyen d'affirmer leur différence et, par là même, d'asseoir leur autorité. » (Lenclud 1987 : 8).

23 Afin de conserver l'anonymat de l'association 1, les références concernant son site web ne sont pas mentionnées.

Enfin, une médiation s'exerce non seulement sur les représentations de l'espace public, mais également dans le domaine privé : l'objectif principal de l'association est d'ailleurs de « mener toutes actions ayant pour but une évolution harmonieuse du vieux village dans ses espaces privés et publics ». A travers les projets d'urbanisme, l'association a un regard sur le plan d'occupation des sols, et le cahier de recommandations réalisé vise à proposer à la municipalité une mise en application de ces recommandations pour les constructions et rénovations dans l'enceinte du vieux village. Si l'on met cette situation en perspective avec un contexte généralisé décrit en Provence intérieure, on peut dire que « la question de l'élaboration des documents d'urbanisme et de la répartition inégalitaire des "droits à bâtir" constitue assurément aujourd'hui en milieu rural un élément majeur de renforcement du pouvoir local ». (Daligaux 1999: 73). Si l'urbanisme constitue assurément un terrain propice aux conflits, c'est notamment parce que c'est un domaine qui est à cheval entre l'individuel et le collectif, et comme présenté dans une vidéo documentaire réalisée sur l'urbanisme dans les Alpilles, « construire ce n'est pas un acte d'auto-représentation (...) on ne construit pas pour soi, on construit avec les autres » (Bernard, 2011).

[...]

[Il se dessine] un des pivots du triangle identité, mémoire et territoire dans notre cas : « la mise en patrimoine offre de nouvelles frontières pour les conflits et les négociations entre des groupes en perpétuelle redéfinition. ». (Bondaz et al. 2012: 14) Le patrimoine, en étant nommé et agi, vient poser des frontières dans le temps, dans l'espace et entre les individus. Le processus de patrimonialisation du vieux village de Saint-Julien, mis en route par le biais associatif ces dernières années vient cristalliser les tensions identitaires actuelles, en participant à ce qui pourrait peut-être s'envisager comme une refondation d'autochtonie.



Conclusion

En ayant proposé un développement basé sur l'idée de considérer à la fois l'espace, l'identité et le patrimoine comme relevant de processus mobiles et construits, mais vécus par les acteurs comme des éléments donnés, j'ai souhaité donner quelques exemples de la manière dont ces processus se mettaient en place dans les discours et dans les pratiques de quelques résidents de la commune de Saint-Julien-le-Montagnier, et plus particulièrement de son vieux village.

Comme nous l'avons vu, des paramètres historiques ont amené le vieux village à vivre une situation particulières : il s'est vidé de ses "vrais" autochtones, c'est à dire des gens qui sont d'ici selon la définition accordée au sens commun. Par conséquent, si l'on ne peut pas (plus ?) dire aisément qu'on est autochtone aujourd'hui à Saint-Julien, on peut visiblement trouver des moyens de faire autochtonie en établissant des relations locales hiérarchisées, et la patrimonialisation semble constituer une des ressources privilégiées pour les acteurs locaux. Il existe ainsi un enjeu de pouvoir à être en position de désigner les choses qui sont d'ici, que ce soit les personnes ou bien les objets. De manière plus générale, pourrait-on penser le patrimoine comme une ressource clé dans la fondation de l'autochtonie aujourd'hui ?

Parmi les axes qu'il me semblerait intéressant d'approfondir, il y a, en premier lieu, la mise en perspective du cas de Saint-Julien dans un cadre théorique plus vaste et mieux défini : à titre d'exemple, j'ai été confrontée dans mes recherches à la notion de « capital d'autochtonie » : originellement développée en 1980 par Bozon et Chamboredon, elle désigne « l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés ». (Rehany 2010 : 1)

Je me suis demandée s'il était possible d'envisager la patrimonialisation comme une ressource privilégiée dans l'accumulation d'un capital d'autochtonie à Saint-Julien, il reste donc à aborder cette notion plus en profondeur. Aussi, un véritable approfondissement du cas des "héritiers" (cumulant résidence, propriété immobilière et filiation ascendante localisée) serait tout à fait important, comme mentionné plus haut dans mon développement, mais mes données m'ont amenée à traiter davantage d'autres points.

[...]



Aussi, la focale mise en dernière partie sur les processus de patrimonialisation au niveau associatif et institutionnel m'a semblé importante, mais il serait intéressant de les voir dans une perspective plus large, et de se demander comment le patrimoine se construit au quotidien pour chacun les résidents. Bien sûr, il serait certainement fructueux de recueillir aussi une plus grande variété de points de vue : beaucoup d'habitants du village sont ici "invisibles", il serait positif d'avoir par exemple la perspective des jeunes allant à l'école à la commune, ou d'autres qui restent inconnus des autres (les travailleurs notamment), en somme des villageois situés en marge du cercle restreint des quelques « célébrités » saint-juliennoises dans lequel j'ai gravité. Enfin, je pense qu'il serait passionnant d'aborder ce sujet dans une perspective davantage linguistique : j'ai évoqué la présence d'implicites dans les discours, mais il serait certainement pertinent d'étoffer l'analyse des interactions et des discours, de voir en détail comment se mettent en parole « patrimoine » et « autochtonie » en travaillant par exemple sur les présupposés discursifs, le déroulement des interactions, et en analysant également ma propre manière de parler de mon sujet et de poser des questions.



Photo encadrée du vieux village de Saint-Julien au siècle dernier (date inconnue) présentée par Christine lors de l'entretien.

Bibliographie

- BONDZ Julien et al., 2012. « Au-delà du consensus patrimonial », *Civilisations* (61-1), p. 9-22
- CHAMBOREDON Jean-Claude, 1982. « La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural », *Etudes rurales*, (n°87-88), p. 238.
- DALIGAUX, Jacques, 1999. *Urbanisation et société locale en Provence*, l'Harmattan, Paris.
- DETIENNE Marcel, 2001. « L'art de fonder l'autochtonie » Entre Thèbes, Athènes et le Français « de souche », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (no 69), p. 105-110.
- FESCHET Valérie, Isnart Cyril, 2013. « Introduction. Reconstruire le pays perdu », *Ethnologie française* (Vol. 43), p. 5-9
- GOLLAC Sibylle, 2013. « Propriété immobilière et autochtonie », *Politix* (n° 101), p. 133-159
- POULOT Dominique, 2006. « De la raison patrimoniale aux mondes du patrimoine », *Socio-anthropologie*, (n°19).
- LENCLUD Gérard, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, (n°9).
- RENAHY Nicolas, 2010. « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards sociologiques* (n°40).
- RETIÈRE Jean-Noël, 2003. « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*. (n°63), pp. 121-143.
- SAGNES Sylvie, 2004. « Cultiver ses racines » *Mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie*, *Ethnologie française*, (Vol. 34), p. 31-40.
- TISSOT Sylvie, Ripoll Fabrice, 2010. « La dimension spatiale des ressources sociales », *Regards sociologiques*, (n°40).
- TISSOT Sylvie, 2010. « De l'usage de la notion de capital d'autochtonie dans l'étude des catégories supérieures », *Regards sociologiques*, (n°40).
- WAGNER Anne-Catherine, 2010. « Le jeu de la mobilité et de l'autochtonie au sein des classes supérieures », *Regards sociologiques*, (n°40).

Sitographie

- CNRTL Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales: ici, 2014a. <http://www.cnrtl.fr/definition/ici> (consulté le 30/12/2014)
- CNRTL Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales: autochtone, 2014b. <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/autochtone> (consulté le 30/12/2014)

Vidéographie

- BERNARD Celine (réalisatrice), 2011. *Les Alpilles, un paysage à vivre*. In Vimeo. Disponible sur: <http://vimeo.com/45905122>.
- <https://www.google.fr/maps/place/Saint-Julien/@43.6935031,5.9169777,2312m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x12cbd9c52c7c0a77:0xeb1cd61123967f84>

LES GÎTES ET CHAMBRES D'HÔTES DANS LE VERDON : UNE ÉCONOMIE DE L'HOSPITALITÉ

Par Théo Longo

Cette étude, résultat d'une semaine d'enquête menée dans le Parc naturel régional du Verdon, soit Vinon-sur-Verdon et ses alentours, propose de s'intéresser au commerce des gîtes ruraux et des chambres d'hôtes. Initiative proposée par le Parc naturel régional du Verdon, la démarche a pour but de se pencher sur le vaste thème des flux et de la mobilité. Dès lors, l'analyse de l'activité des propriétaires de gîtes et chambres d'hôtes s'inscrit en partie dans une anthropologie du tourisme : c'est bien le rapport entre acteurs du tourisme et hôtes locaux qui va constituer l'ossature de ce travail.

Ainsi, selon G. Courade (2004), l'activité touristique constitue une forme de transhumance, qui résulte du phénomène d'industrialisation qu'a connu l'Europe dès 1960, et de la hausse du niveau de vie.

Monopole, depuis quelques années, des sociétés multinationales du transport et de l'hôtellerie, ce phénomène de «globalisation populaire» engendre à la fois des flux de population, des flux d'images et de modèles, ainsi que des flux de biens et d'argent. Si les locateurs de gîte et de chambre d'hôtes s'inscrivent dans ce contexte, ils semblent néanmoins proposer une sorte d'alternative aux grands complexes touristiques, en proposant des «services» de rencontre personnalisé avec l'habitant.

Aussi, l'essor des nouvelles technologies accélère les dynamiques touristiques, et malgré l'impression de proximité avec les locaux qui en émane, notamment du fait des nouveaux moyens de communication, le fossé culturel entre visiteur et hôte reste un élément important à comprendre dans leur interaction. Cette idée fondatrice d'une rencontre inédite, véritable, entre locaux et touristes, est observable dès les débuts de ce service particulier de l'hospitalité. En effet, créés dans les Basses Alpes à l'initiative des élus départementaux, en 1951, les premiers gîtes ruraux étaient portés par «l'idéologie de la lutte des classes» (Giraud, 2007). L'ambition était, dans une France où le Parti communiste et son idéologie jouissaient d'un poids politique certain, de rapprocher les classes ouvrières et paysannes.

Si aujourd'hui le public de ces structures regroupe principalement des retraités et des individus issus de la classe moyenne, nous allons essayer de comprendre en quoi le fait d'accueillir «chez soi» engendre un ensemble d'interactions avec l'altérité touristique.

Finally ce mode d'hébergement connaît un engouement certain depuis ces vingt dernières années : selon les sources de Y.Cinnoti, le nombre de chambres d'hôtes labellisées Gîtes de France est passé entre 1992 et 2005 de 12 000 à 29 600. Dès lors, nous pouvons nous demander comment s'élabore la relation entre hébergeurs et « invités » dans un registre qui oscille entre économie de service et hospitalité domestique ?

Dans cette perspective, et après avoir défini les contours de l'enquête, nous allons analyser en quoi l'interaction entre propriétaires et touristes s'articule autour d'un ensemble de représentations, à la fois celles d'une nature idéalisée et celles d'un mode de vie citoyen fantasmé.

Dans un second temps, nous nous demanderons en quoi l'accueil dans un « chez soi » s'entoure d'un certain nombre de stratégies sociales qui modélisent le contact avec le touriste. Nous essayerons alors de montrer que les ambivalences, dans les discours des hôtes, entre espace privé et espace public, ou encore entre règles sociales normées et « apologie » de la liberté, mettent en œuvre des modalités particulières dans l'interaction.

Dans un dernier temps, nous proposerons une analyse de ces relations en pensant l'activité des gîtes et des chambres d'hôtes comme une économie de l'hospitalité, dans sa mise en scène du cadre domestique et de l'imaginaire régional.

I Les propriétaires de gîtes et de maisons d'hôtes comme témoins privilégiés des dynamiques touristiques locales



Label Gîtes de France

Le cadre de l'enquête : penser les acteurs et les lieux

Cette étude propose quelques pistes d'analyse sur l'activité des chambres d'hôtes et des gîtes ruraux dans la partie varoise du Parc naturel régional du Verdon. L'enquête proposée ici est constituée d'une demi-douzaine d'entretiens, menés avec des propriétaires de structures d'hébergement, qui regroupent des chambres d'hôtes et des gîtes ruraux labellisés.

C'est bien comme une « pratique » sociale que je propose que nous envisagions l'ensemble des services proposés par les propriétaires. Le fait que la location se fasse chez l'hôte met en œuvre une relation particulière, qui donne à ce type d'hébergement touristique la plus-value de la notion d'hospitalité, qui peut être considérée comme un « partage du «chez-soi» (Ricoeur, 1998, et Tefler, 2000).

Dès lors, dans un premier sens, la notion d'hospitalité s'envisage comme l'action d'héberger sous son toit : c'est une forme de service spontané, qui, s'il se place sous

le signe de la gratuité, mobilise dans une certaine mesure le concept de l'échange. Accueillir quelqu'un chez soi peut en effet permettre de créer des liens utiles entre les individus, générer une forme d'honneur, ou encore sous-entendre l'attente d'un service en guise de contrepartie. Dans une seconde perspective, la notion d'hospitalité peut s'appliquer aux phénomènes d'inclusions dans une unité sociale (Gotman, 1997). Cette définition renvoie, en ce qui concerne ce travail, à l'imaginaire d'accueil provençal, régional, qui est mobilisé dans la location des gîtes et des chambres d'hôtes.

Par ailleurs, il semble, dès à présent, important de mettre en parallèle ces deux entités, qui seront souvent utilisées conjointement, mais qu'il convient de distinguer sur certains aspects.

Ainsi, un gîte est considéré, en France, comme un meublé de tourisme. De ce fait, les contacts entre propriétaires et clients peuvent se limiter à la réservation, l'accueil et l'état des lieux. L'emplacement de la propriété ne se doit pas d'être à proximité de la résidence personnelle du tenant des lieux. Dans le cadre d'une maison d'hôtes, le propriétaire se doit d'accueillir le touriste chez lui, ou tout du moins dans une bâtisse attenante à la propriété. La pratique de la table d'hôtes n'est pas obligatoire, mais le service du petit-déjeuner fait partie de la formule. Il semblerait alors, qu'un monde sépare ces deux notions, en cela que la chambre d'hôtes constituerait un havre d'hospitalité contrairement à son homologue.

Néanmoins, il apparaît que la frontière entre ces deux formes d'accueils touristiques soit particulièrement poreuse, notamment autour de l'idée d'un accueil convivial : dans les faits, si certains propriétaires de gîtes déploient un ensemble de stratégies visant à rendre un accueil touristique des plus chaleureux, l'appellation « chambre d'hôtes » n'inclut pas nécessairement un investissement personnel particulier de la part des propriétaires.

En outre, au niveau de la gestion de l'espace, certains gîtes jouxtent les maisons personnelles des hôtes, et permettent ainsi aux touristes d'investir une partie des lieux de vie domestique, tandis que beaucoup de chambres d'hôtes opèrent une distinction particulièrement marquée entre l'espace loué au touriste et celui réservé aux propriétaires.

Même si ces deux notions regroupent des réalités et des représentations différentes, l'appellation de gîte ou de chambre d'hôtes ne semble constituer finalement qu'un indice sur la pratique de l'hospitalité mise en œuvre.

Lorsque, lors d'un entretien, j'insiste auprès de mon interlocutrice sur la dénomination du type d'hébergement qu'elle propose : elle ponctue une de ces phrases en me faisant remarquer que «ça n'est pas vraiment un gîte quoi...». À cette occasion, elle me fait remarquer que la manière dont j'envisage la pratique du gîte, c'est-à-dire comme un espace, si ce n'est d'hospitalité, d'interactions multiples avec le propriétaire, s'éloigne de sa réalité.

De ces constats, si la chambre d'hôtes semble plus s'inscrire dans certaines représentations de l'hospitalité à la campagne, le concept même du gîte semble

finalement faire figure d'une évolution de ces pratiques, adaptée aux attentes actuelles des vacanciers. Ainsi, les deux types de structures seront rapprochés en cela qu'ils constituent un accueil touristique mis en place par des acteurs locaux.

Aussi, à l'occasion de ce travail de terrain, je me suis entretenu avec une responsable de gîte collectif, deux propriétaires de chambres d'hôtes, un propriétaire de gîte rural, et deux propriétaires proposant les deux types d'hébergement, localisés sur les communes de Vinon-sur-Verdon, Gréoux-les-Bains, et Valensole.

Tous énoncent un attachement plus ou moins marqué à la région. Certains l'ont découverte depuis peu, tandis que d'autres ne l'ont jamais quittée ou y sont revenus. Quelques-uns réinvestissent d'anciennes bâtisses, d'autres profitent de chambres inoccupées dans leur propriété.

Face à la pluralité des situations, des profils, je propose d'envisager deux démarches dans la mise en service de gîte ou de chambre d'hôtes, en essayant d'éviter l'écueil d'une typologie qui tenterait de regrouper, sous une infinité incertaine de sous-groupes, ces différents acteurs.

Ainsi, il me semble nécessaire de distinguer les propriétaires qui proposent une location pour servir de revenu complémentaire à leur activité principale, des propriétaires qui inscrivent leur démarche dans un projet de vie.

Pour Annette, retraitée qui tient deux gîtes attenants à son domicile, c'est le projet immobilier de son père qu'elle continue de faire exister : « j'ai pris la succession tout simplement, puisque c'est là, on s'en sert ». La location d'hébergement touristique permet alors aux propriétaires de partir en vacances pendant l'hiver ou à la Toussaint, de payer les taxes sur leur propriété, et finalement de voir leur niveau de vie augmenter quelque peu.

D'un autre côté, d'autres se lancent dans l'« aventure » des chambres d'hôtes en l'investissant d'une démarche personnelle qui correspond aux aspirations d'un certain mode de vie. Le fait de travailler chez soi, à son propre compte, en jouissant d'une qualité de vie qu'ils considèrent retrouver à la campagne, et plus particulièrement dans la partie varoise du Verdon, constitue un attrait pour cette économie de l'hospitalité. Ainsi, « le projet professionnel s'articule au projet de vie, tout en lui étant subordonné » (Nathalie Disez, 2004) : la pratique des gîtes et des chambres d'hôtes devient l'activité principale des propriétaires, qui s'engagent logiquement dans des comportements volontaristes et professionnels. La propriété à louer est promue par le biais d'un ensemble de réseaux de communication spécifiques, l'apprentissage de l'anglais devient nécessaire au bon fonctionnement de l'« entreprise ».

La mise en perspective de ces deux niveaux de pratique me semble nécessaire en cela qu'ils ont une influence certaine sur la manière dont les acteurs perçoivent l'hébergement de tourisme et les hôtes qui y séjournent. De fait, il me semble que les propriétaires, dont la location de tourisme est l'activité principale, investissent plus symboliquement et personnellement la pratique, que ceux pour qui la pratique de l'hospitalité se révèle plus ponctuelle, voire anecdotique.

Ces deux niveaux de pratique observés dans le Verdon nous amènent à penser la confrontation entre cette réalité prosaïque de l'économie marchande, soit les chambres d'hôtes et les gîtes ruraux comme des activités essentiellement rentables, et le fantasme d'une hospitalité véritable chez l'autochtone. En effet, l'hébergement de tourisme apparaît à la fois comme un service, qui inclut un paiement, et comme une pratique « véritable » de l'hospitalité rurale.

Loin d'être dichotomiques, ces deux réalités nous amènent ainsi à penser l'ensemble des représentations, de l'imaginaire qui entourent le contexte de ce type d'hospitalité, tout comme la manière dont les acteurs prennent en compte ces représentations.

L'hébergement touristique local, ou l'impact des représentations sur l'accueil des hôtes

En effet, avec G. Courade, nous nous devons, il me semble, de penser le tourisme comme une activité fantasmagorique, qui consomme de l'imaginaire autant que de l'évasion. C'est bien comme produit de grande consommation standardisé qu'il se présente aux vacanciers : l'étrangeté, sa mise en perspective, semble dès lors devenir une des clefs commerciales les plus importantes du tourisme.

Penser la rencontre avec un territoire et des populations inconnues engendre la mobilisation d'un ensemble de représentations symboliques, co-construites à la fois par le touriste lui-même et par les professionnels de la communication et des médias. Selon A. Rauch (2001), ce processus relève d'une véritable « éducation » des regards pour que le lointain apparaisse comme plus séduisant que le proche, pour que la « culture du pittoresque surpasse une esthétique de l'authenticité »

Ainsi, l'esthétique, mise en exergue par les brochures proposées dans les offices de tourisme locaux, laisse sans ambiguïté transparaître la volonté de création d'une imagerie régionale fondée sur une symbolique rurale particulière. Des icônes telles que la ferme, le village, ou le clocher participent à la mise en place d'une idéologie de la bonne santé et de la tranquillité. Une eau scintillante qui jaillit d'une fontaine ancienne permet, par exemple, d'affirmer la qualité, la pureté naturelle transcendante des cures thermales de Gréoux-les-Bains.

Une photographie aux couleurs chatoyantes, qui plonge le touriste dans un champ de lavande aux rangées infinies, dans la commune de Valensole, participe activement à cette volonté de mobiliser l'imaginaire d'une ruralité détentrice du vrai, du beau.

La représentation du paysage agricole occupe en effet une place primordiale dans la construction de l'esthétique rurale. Les sites emblématiques et archétypaux semblent en effet « faire paysage », au sens où G. Lenclud le définit, soit le paysage comme une « donnée construite par une perception, elle-même informée par des schémas conceptuels ». La notion de paysage englobe ainsi une réalité, l'image de cette réalité, mais aussi les « références culturelles à partir desquelles cette image se forme ». Cette définition permet, il me semble, de souligner l'existence d'une fabrique

d'emblèmes du « local » initiée par les acteurs du tourisme, dans la construction d'une picturalité au service de représentations communes de la ruralité.

Élément particulièrement attractif pour les touristes en soif de découverte, la qualité du paysage observable depuis le gîte ou la chambre d'hôtes est un argument de vente, souvent utilisé par les locateurs dans les descriptifs des propriétés. L'étude des brochures proposées par la commune de Valensole nous permet de percevoir ces récurrences : « sous un ciel bleu et soleil d'or, loin des nuisances de la ville et en plein cœur de la campagne (...) » ; « très belle vue du village » ; « au milieu des champs de blé et d'amandier »... Les éléments mis en avant par les propriétaires dans ces descriptifs à direction des touristes mobilisent l'ensemble des représentations fantasmées par les vacanciers. Sont ainsi mis en avant le « calme de la campagne », les « sympathiques manifestations sonores des animaux de la ferme », ou encore l'image de la « chaleureuse maison de village ».

En outre, le label bio semble se placer en icône de cet imaginaire rural. Une productrice d'olives, qui tient aussi des chambres d'hôtes, avec laquelle je me suis entretenu, se rend bien compte que « *le bio commence à devenir porteur, ça rassure, donc pourquoi pas ?* ». Inscrit dans des dynamiques économiques plus ou moins rentables, le retour en force de l'idée d'une nature bienveillante et saine a des répercussions directes sur la manière dont les producteurs ou les hébergeurs vont promouvoir leurs services.

Cet ensemble de représentations qui fondent l'activité touristique rurale, mobilisé à la fois par les vacanciers, dans un désir d'évasion, et par les propriétaires dans des perspectives de promotion régionale, nous permet progressivement d'envisager la relation d'interculturalité à l'œuvre entre les touristes, étrangers ou français, et les locaux : cette image façonnée de l'altérité module une partie des interactions.

Ainsi, comme me le proclame théâtralement Thierry, propriétaire d'un domaine qui regroupe gîte et chambres d'hôtes, « *Ils ont l'impression qu'on est des singes dans des cages, qu'on est les derniers des Mohicans. Ils veulent de la cuisine provençale, ils veulent du provençal !* », avant de conclure « *si vous voulez de la Provence, il faut aller dans les musées !* ».

Cette intervention met particulièrement en relief l'écart entre le fantasme de la « provençalité » et les réalités socio-culturelles dans lesquelles s'inscrivent les acteurs locaux. C'est un véritable processus de réification de la Provence qui est ici à l'œuvre, et qui renvoie à ce que les touristes pensent être une authenticité provençale.

Dans les faits, cette imagerie renvoie en réalité à une Provence du début du XX^e siècle, connue dans le cas présent par le propriétaire, un natif de la région, mais qui provoque l'incompréhension et une certaine gêne de la part des acteurs locaux, piégés, semble-t-il, dans un espace de l'atemporalité fantasmée.

Mais si la convivialité paysanne et la pureté de la nature mobilisent l'imaginaire des touristes, les locaux, les invitants mettent eux aussi en œuvre un discours sur l'autre, généralement considéré comme citadin. Les touristes, dans les discours des propriétaires, font figure d'électrons libres. En effet dans le contexte actuel, ce sont les séjours courts, c'est-à-dire d'environ trois à quatre jours, qui constituent la majorité des réservations pour les locateurs. Les régions traversées ne sont que les étapes d'un itinéraire touristique plus long. De ce constat, Nathalie, productrice d'olives et propriétaire de chambres d'hôtes et d'un gîte, m'affirme que «les gens sont pressés». Marquée par l'idée qu'à la quantité prévaut la qualité, elle se navre à l'idée que les touristes «en auront vu beaucoup, mais de quoi vont-ils se souvenir?»

Ici se perçoivent les dynamiques différentes qui agissent, schématiquement, entre un contexte local à majorité sédentaire, avec peu de mobilité, et un contexte global, traversé par les flux de touristes. Les propriétaires des chambres d'hôtes, particulièrement, s'«enracinent» dans leur lieu de vie qui est aussi leur lieu de travail. Ainsi, ceux pour qui la pratique des chambres d'hôtes constitue une activité principale, il est nécessaire d'être présent sur leur propriété pendant toute la saison estivale.

En outre, en tant que témoins privilégiés des flux touristiques, les propriétaires de maisons d'hôtes et de gîtes dans le Verdon sont conscients des attentes d'individus qu'il faut inciter à venir «chez-soi». Un des aspects des attentes présupposées des touristes, relevé par les hôtes locaux, est celui d'un désir d'indépendance, qui se doit d'être respecté. Pour Anette, les vacanciers «n'ont pas tellement envie que l'on soit sur leur dos», et attendent désormais que les propriétaires leur proposent des chambres séparées.

Aussi, alors que le concept initial des chambres d'hôtes et des gîtes ruraux était d'accueillir les touristes dans un lieu «authentique» de vie, soit un hébergement dont la configuration matérielle et spatiale était celle du cadre de vie domestique usuelle, les hôtes semblent aujourd'hui placer au centre de leur prérequis les exigences matérielles et de confort dont font preuve les clients. Selon Arno, directeur d'un centre équestre qui propose des gîtes, l'atout commercial de sa structure «c'est ce qu'on offre par rapport à la location, des appartements spacieux et confortables. Il faut que le rapport qualité-prix soit en fonction de ce qu'ils attendent.» On remarque ainsi que les qualités matérielles du lieu semblent être particulièrement mises en avant par les locateurs, à l'instar d'un concept attendu d'hospitalité.

De plus, les textes descriptifs à l'attention des touristes se composent essentiellement d'une énumération détaillée des équipements ménagers, et à l'occasion des visites de propriétés que j'ai pu faire, ce sont la qualité des sanitaires et des télévisions haute définition qui m'ont longuement été présentées.

Sans dire que les hébergements touristiques proposés par les locaux deviennent des vitrines de grande surface, il me semble important de remarquer qu'ils s'inscrivent dans une logique de l'offre et de la demande : les attentes, présupposées ou réelles des touristes, font évoluer la forme même des chambres d'hôtes et des gîtes.

Comme l'envisage Nathalie, propriétaire d'une vaste demeure qui abrite plusieurs chambres d'hôtes, « J'ai changé la maison en chambres d'hôtes ». Et c'est en effet de cela qu'il s'agit : proposer une hospitalité de services aux vacanciers, c'est agir directement sur un «chez-soi» qui se revêt d'une dimension communautaire et commerciale nouvelle.

Le constat d'une évolution des mentalités, des conceptions de l'accueil, autant pour les vacanciers que pour les hôtes, modifie le visage des structures d'hébergement : comme me le fait remarquer l'un des propriétaires rencontrés, la chambre dans la maison de l'habitant, au sens de l'accueil dans un espace de l'intime, est devenue désuète. Les décorations rurales anciennes, les commodités communes, et une cohabitation constante avec les propriétaires ne correspondent plus aux attentes d'aucun des acteurs.

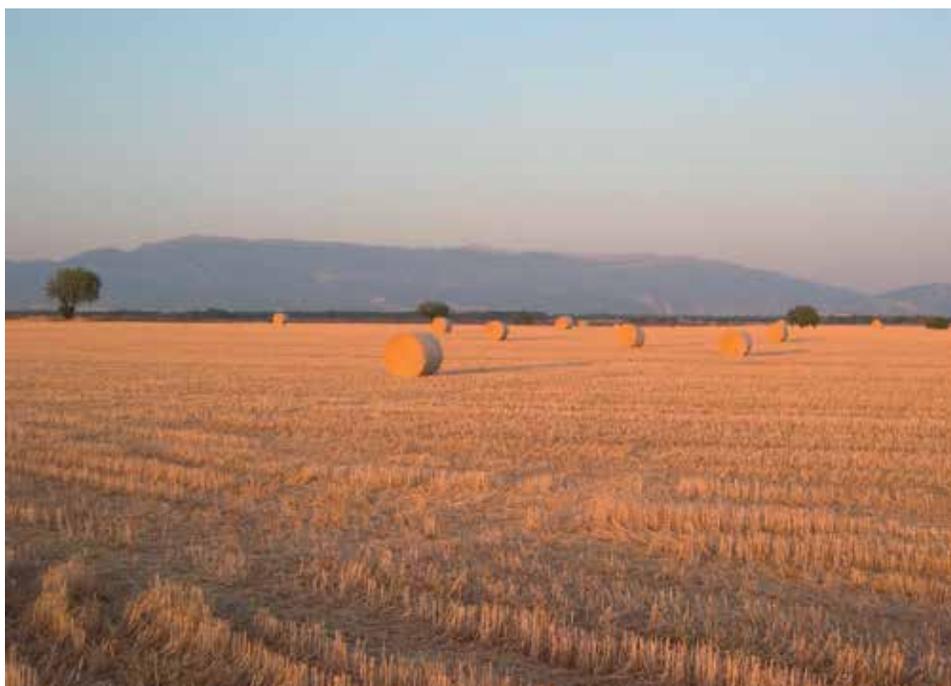
Il semblerait donc que l'on assiste à une évolution de la conception des chambres d'hôtes et des gîtes, qui, s'ils semblent rester un espace de rencontre, d'accueil, et d'une certaine forme d'hospitalité, s'accrochent aux représentations nouvelles du «vivre-ensemble».

II Accueillir chez soi, ou accueillir «l'autre»

L'organisation de l'espace : entre espaces de l'intime et espaces communs

La pratique des gîtes et des chambres d'hôtes implique une forme de contact particulier entre les hôtes et les vacanciers, qui s'articulent dans l'espace, dans les statuts, ou encore dans les normes.

Dans un premier temps, et en admettant que ce sont les représentations des différents acteurs qui constituent la manière de concevoir le lieu d'hébergement, il semble intéressant d'observer en quoi la prise en compte de la spatialité module les interactions entre hôtes et propriétaires. Ainsi, l'accueil des touristes dans le lieu de résidence de l'hébergeur ne semble pas être une activité qui relève d'une hospitalité hédoniste, d'une ouverture généreuse de son monde à l'étranger : «nous on n'est pas des philanthropes, on fait ça pour le fric» (Thierry). Ainsi, pour le propriétaire, l'hébergement des touristes constitue une incursion dans l'espace domestique, qui est certes voulue, mais qui, de fait, engendre des représentations de l'intrusion, notamment pour les propriétaires de chambre d'hôtes : «Les chambres dans la maison, t'as toujours les gens sur le dos, toujours» (Thierry); «Si le soir, on doit faire table d'hôtes en plus, on n'a plus d'intimité» (Arno); « Je ne veux pas me faire envahir par tout ça » (Annette).



Plateau de Valensole par Luc Courtil - Parc naturel régional du Verdon.

Face à la nécessité de garder une certaine intimité, il apparaît que c'est l'organisation architecturale et normative des lieux qui va permettre aux propriétaires de naviguer entre espaces «communautaires», soit ceux partagés avec les touristes, et les espaces que l'on pourrait considérer comme domestiques, privés.

Dans le domaine tenu par Thierry et son épouse, a été développée l'idée que les « gens se sentent chez eux et que nous, on se sente chez nous, sans tout mélanger ». De ce constat, on peut observer, dans plusieurs des locations visitées, un ensemble de lieux partagé à la fois par les propriétaires et par les touristes. Ce sont les pièces à vivre, qui s'entourent d'un imaginaire de l'hospitalité chaleureuse. La salle à manger et la cuisine s'inscrivent dans cette logique : ce sont des lieux de convivialité, en cela qu'ils sont le théâtre de la préparation et de dégustation du repas. Cet espace s'organise autour d'une table aux dimensions démesurées, qui permet, lorsque plusieurs chambres d'hôtes sont occupées, de rassembler l'ensemble des « invités ». La présence d'une cheminée parfait cette image d'Épinal. À l'entrée de l'habitat, la terrasse constitue aussi un espace de partage en été, où sont servis les apéritifs et autres en-cas estivaux. Pour les structures où la location et la maison du propriétaire sont mitoyennes, c'est en extérieur que se font la majorité des échanges.

Aussi, la demeure de l'une des propriétaires rencontrés se distingue par l'absence totale de porte au rez-de-chaussée : cette architecture renvoie à l'idée que les clients doivent absolument se sentir chez eux pour profiter au mieux de leur séjour :

« Une fois que vous avez quitté la route, le domaine est pour tout le monde (...) il y a assez de place pour que chacun trouve sa liberté, sans empiéter les uns sur les autres. »

Cette idée d'appropriation de l'espace par les vacanciers se retrouve aussi dans les gîtes collectifs. Beaucoup moins personnalisés que le reste des hébergements touristiques observés, car gérés par la commune, la responsable du moulin de Saint-André, à Vinon-sur-Verdon, m'annonce que «c'est au client de s'approprier les lieux, ils sont chez eux. Ça leur appartient, ils peuvent refaire la décoration. Il faut se sentir à l'aise, c'est le but.»

C'est en parallèle de cet espace de vie communautaire, approprié par les vacanciers, et qui met en exergue un sentiment d'hospitalité et de partage, que vont se constituer des espaces privés, « vitaux », qui sont ceux des propriétaires. Si la création d'espaces de partage vaut, semble-t-il, à la fois pour les deux modes d'hébergement analysés, c'est dans la pratique des chambres d'hôtes que s'observe un rapport particulier à l'intimité de l'hôte.

Ainsi, même pour le plus philanthrope des propriétaires, le maintien d'un lieu privatif apparaît comme une évidence : *« Il y a une seule porte qui est fermée, c'est normal, elle donne sur nos appartements »*. (Nathalie)

Cette construction des espaces nous amène à penser le rapport au « chez-soi » dans le cadre des chambres d'hôtes. Proposer une chambre d'hôtes c'est « inviter » chez soi, mais lequel ? Cette notion englobe certes un accueil régional, et dans la propriété, mais il me semble que la construction de ces deux types d'espace est révélatrice d'une démarche qui consiste en la construction théâtrale d'un espace de l'intime.

Dans un contexte où l'indépendance est le maître-mot, celle-ci est souhaitée par les touristes, mais aussi par les propriétaires, qui aspirent à conserver une vie familiale stable. L'un des propriétaires m'explique ainsi qu'il n'a jamais obligé ses enfants à cohabiter avec les vacanciers, lors des repas notamment, dans l'idée de préserver ce qu'il considère comme un équilibre familial, qui doit se constituer en parallèle de son activité professionnelle.

En outre, le maintien d'un endroit inaccessible au vacancier peut se comprendre comme le maintien d'une distance entre prestataires de services et clients. Si, sur le papier, le label Gîtes de France incite les locateurs à recevoir les touristes « en ami », le fait est que recevoir quelqu'un chez soi n'équivaut pas à la création durable de liens d'amitié. Finalement, pour Linch et MacWhannel (2000), le propriétaire de maison d'hôtes, en échange du montant versé, perd un peu d'intimité et d'espace personnel, au profit d'un tiers.

L'amicalité, ou l'absence de hiérarchie

Par ailleurs, la figure de l'«ami» n'est absolument pas présente dans les discours des propriétaires, tout au plus il est question de «relation amicale». La seule figure qui se détache des clients lambda est celle de l'habitué, avec qui ont été créés des souvenirs communs, et à qui on permet quelques faveurs et attentions, comme une invitation à dîner en dehors de la logique de la table d'hôtes. Néanmoins, si les relations entre les hôtes restent superficielles, du fait de la rapidité des séjours pour la plupart des vacanciers, le cadre de ces hébergements semble permettre une certaine convivialité par le dialogue. Ainsi, la parole se place en outil principal de l'interaction : un «bon» hôte, c'est un hôte avec qui la parole va se déployer.

Pour le propriétaire, il me semble que ces discussions relèvent généralement d'une redite constante, une éternelle énumération de conseils sur la région, presque une figure de style. Malgré tout, pour certains vacanciers, c'est une relation de confiance qui s'installe : amusé, l'un des propriétaires rencontré m'explique, par exemple, comment un couple de pratiquants catholiques est allé jusqu'à lui confier l'homosexualité mal assumée de leur fils.

Face à cette ambivalence de la figure de l'« invité », entre clients et hôtes de marque, les hébergeurs semblent généralement préférer garder une certaine distance : *« il y a des gens qui chercheraient l'amitié, un contact, mais on a appris à se méfier de ça. Ce n'est pas forcément des gens avec qui on a envie de nouer des relations. Mais c'est difficile de le dire vu que c'est des clients. On entretient des relations amicales, mais ça s'arrête là ».* (Arno)

Si ce n'est pas une relation d'amitié profonde qui est mise à l'œuvre, il semble tout du moins que ce soit une relation égalitariste que le propriétaire tend à déployer vis-à-vis des vacanciers. De fait, cette relation ne va pas de soi : si ce sont les classes ouvrières qui ont été les premières à passer des vacances en gîtes ou en chambres d'hôtes, aujourd'hui la clientèle se compose majoritairement de cadres moyens ou supérieurs, de retraités, face à des propriétaires souvent issus de l'artisanat ou de l'agriculture. De ce constat, la distance socio-culturelle visible entre les individus ne participe pas en soi à la constitution de relations égalitaristes. Néanmoins, c'est ici le «jeu» de la chambre d'hôtes : avoir l'opportunité des conseils et du mode de vie des locaux. Dès lors, l'inscription du propriétaire dans sa région, ses connaissances spécifiques, modalisent d'une certaine manière les éventuels rapports de forces. Le touriste devient dès lors «celui qui ne sait pas» face à un hôte spécialisé, connaisseur de la région.

Il me semble que la possibilité même d'une relation hiérarchique soit inenvisageable dans ce type d'hébergement touristique : en échange d'une certaine somme, le propriétaire offre une forme d'hospitalité dans laquelle les relations apparaissent comme nécessairement et essentiellement horizontales.

Normes et bienséance

L'hébergeur propose donc ses services aux vacanciers, dans une propriété qui est la sienne, et tend à instaurer une logique égalitariste. Car si c'est bien un service qui est proposé par les locaux, ce n'est pas celui proposé dans le secteur de l'hôtellerie : l'impression pour certains touristes de pouvoir tout attendre des hébergeurs provoque la consternation des propriétaires, « *Il y a beaucoup de gens, ils viennent dans une chambre d'hôtes, mais ils veulent la même prestation que dans un hôtel. Un hôtel dans lequel il y a un veilleur de nuit...* ».

Comme me le souligne Nathalie, l'accueil en gîte et chambre d'hôtes est un « accueil familial », en cela que c'est sur la propriété d'une cellule domestique que le touriste profite de ses vacances. De ce constat, elle m'affirme que « c'est pas parce qu'on a des clients qu'on s'arrête de vivre ». Dès lors, ce sont un ensemble de règles implicites qui sont à l'œuvre pour encadrer le séjour du locataire, et qui sont, semble-t-il, en relation directe avec la manière dont les propriétaires conçoivent le « vivre ensemble ». Même si les règles de bienséance attendues sont globalement les mêmes pour ces types d'hébergements touristiques, ce sont bien des normes informelles qui régissent la permissivité de l'hôte : les règles de la maison sont celles admises par l'hébergeur, et sont donc particulières à celui-ci.

Thierry, par exemple, me raconte comment un soir « *ça c'est mal passé* » avec des vacanciers : deux jeunes femmes rentrent trempées dans la location en exigeant que l'on allume le chauffage. Le propriétaire refuse, car le chauffage est collectif, ce qui provoque la colère des deux touristes. Finalement, Thierry s'oppose à ce que les clientes dorment dans les gîtes qu'il propose, et la querelle se solde par une rapide enquête du label Gîtes de France, à qui les deux infortunés ont rapporté leur mésaventure.

Cette anecdote nous montre comment, malgré le fait que peu de règles strictes soient édictées par l'hébergeur, c'est sa notion de « bon sens » qui va articuler les exigences qu'il développe sur le comportement attendu des touristes. Faute de pouvoir faire fonctionner le chauffage collectif, il a, lors de ce désaccord, proposé de leur prêter un chauffage d'appoint : l'exaspération des deux jeunes femmes lui est apparue comme un manque de respect aux règles de bienséance et de savoir-vivre supposées. C'est bien le propriétaire, comme le constate C. Giraud (2007), qui « fixe et fait respecter les normes de vie commune ».

Dans le contexte des gîtes et des chambres d'hôtes, la logique du « je paye donc j'ai tous les droits » ne fait pas sens. Être accueilli chez un hébergeur local, au sens d'un propriétaire qui n'est pas un professionnel formé du tourisme, c'est adhérer à sa manière de concevoir des rapports construits d'hospitalité.

Selon un autre propriétaire, « le fait d'avoir payé n'octroie pas le pouvoir de faire » : malgré le constat que les gîtes et les chambres d'hôtes s'inscrivent dans une logique de marché, qui supposerait que le paiement engendre automatiquement les services, la dimension d'un accueil familial et non-professionnel implique d'autres logiques de relations. Ne pas respecter ces principes, c'est éluder la possibilité d'une relation « amicale ».

Néanmoins, du fait de rares désaccords avec les vacanciers, cet ensemble de règles reste particulièrement souple et négociable. Les hébergeurs ne sont pas dans une logique de la sanction, et mettent au contraire en place un discours qui fait la part belle à la liberté de leurs hôtes, dans la prise de possession d'un espace qui leur est confié.

Le rapport de force reste donc particulièrement « feutré » : le tout est d'entretenir une certaine convivialité, en assouplissant les règles explicites de l'interaction. Ainsi la gestion des horaires s'inscrit dans cette perspective : si l'arrivée des vacanciers ne se fait presque jamais de nuit, du fait du rythme de vie domestique de la structure, l'heure à laquelle sont pris les repas communs est souvent négociable.

Le petit déjeuner, par exemple, peut souvent être pris dans des tranches d'horaires assez souples. Pour Nathalie, malgré toute la bonne volonté du monde, les horaires du petit déjeuner doivent être établis avec les touristes, mais surtout respectés : « *Pour que tout roule bien, je dois donner une heure pour le petit-déjeuner. Je n'aime pas ça, mais je suis obligée de le faire. La liberté doit être canalisée, sinon on peut pas s'en sortir* ». Pour les propriétaires, le respect des règles établies est un impératif au fonctionnement de l'hébergement, mais aussi le respect d'une identité investie dans la propriété.

Ainsi, comme nous avons pu l'observer, le registre de la chambre d'hôtes n'a de cesse d'osciller entre économie de service et hospitalité domestique. Ces deux notions s'articulent autour de l'interaction entre hébergeurs et vacanciers, dans l'élaboration, selon les termes de C. Giraud (2007), de « services matériels », soit l'hébergement et les repas, et de « services relationnels », soit le fait de « traiter les touristes en ami ». Envisager un « service relationnel », c'est penser l'intersection de ces deux registres : l'accueil en chambre d'hôtes semble, en effet, être constitué par un ensemble de stratégies déployées par les hébergeurs pour faire hospitalité.

III. Une économie de l'hospitalité



Vue sur le plateau de Valensole - ©Fabien Gervais

Après avoir envisagé l'hospitalité comme le partage du «chez-soi», le constat d'une ambivalence entre convivialités et relations économiques nous interroge sur la qualité d'une hospitalité qui n'implique pas gratuité. En effet, nous serions tentés de penser, dans un premier temps, l'hospitalité comme une «forme de don sans contrepartie exigible» (Gotman, 2001). Le philosophe des Lumières, Rousseau, imaginait, quant à lui, «qu'il n'y a que l'Europe seule où l'on vend l'hospitalité», comme si l'envergure économique de la relation pervertissait le don sincère de l'accueil. Il est vrai qu'il semble s'opérer ici une forme «d'instrumentalisation de l'hospitalité par l'argent» (Montandon, 2001). Pour certains, les règles du marché du tourisme privilégieraient l'échange monétaire aux relations humaines «authentiques» (Michel, 2003)

Néanmoins, une réflexion qui me semble plus juste, consiste à penser l'hospitalité non pas comme un geste désintéressé, mais plutôt comme une «prestation totale» (Mauss, 1923). En effet, même en dehors du circuit des gîtes et des chambres d'hôtes, et plus généralement en dehors des hébergements de tourisme, l'hôte invité constitue souvent une source économique potentielle, mais aussi une source d'information, de prestige, ou encore d'alliance. L'opposition entre une hospitalité traditionnelle «sincère», et une hospitalité marchande du tourisme, apparaît alors comme relevant plus d'un fantasme que d'une réalité socio-culturelle.

Quoi qu'il en soit, l'hospitalité des acteurs du tourisme constitue une part primordiale de l'expérience du service. Comme me l'affirme Arno, précédemment directeur de camping, désormais propriétaire de gîte, « *on n'a pas le droit de gâcher les vacances des gens* ». La satisfaction du séjour des touristes en chambre d'hôtes et gîte repose grandement sur la qualité de l'accueil qui leur a été fait. De ce constat, il semblerait que les hébergeurs de ces structures, non formés aux métiers du tourisme, mettent en place un certain nombre de stratégies dans l'optique de rendre compte de la convivialité et de l'hospitalité supposées dont font preuve leurs services.

Ainsi, s'organise une véritable mise en scène marchande de l'intimité familiale, dans l'objectif de « créer de la familiarité, une atmosphère qui tranche avec un cadre marchand standardisé et anonyme » (C. Giraud, 2007)

Pour le label Gîtes de France, les propriétaires des locations doivent eux-mêmes effectuer l'accueil des vacanciers. Cette démarche, semble-t-il, permet de faire passer le vacancier du statut de l'inconnu, à celui de l'hôte-client. La présence du propriétaire permet aux vacanciers de sentir une forme de légitimation à leur présence, dans un lieu qui s'entoure des représentations de l'intimité familiale : il est celui qui permet d'entrer à la fois dans la bâtisse et dans le cercle social constitué.

Aussi, toujours dans le cadre de ce label, il est écrit noir sur blanc que les touristes doivent être traités « en amis » : c'est bien autour de la dénégation du service marchand que doit se modéliser l'interaction. La mise en scène amicale des rôles et des services donne au touriste un statut d'« hôte-payant » : il s'inscrit dans des relations d'amicalité qui lui sont « offertes » pour le temps de la prestation.

En effet, la notion de don est omniprésente dans la manière dont les propriétaires proposent leurs services. Le petit-déjeuner, par exemple, est présenté comme « offert », alors qu'il fait partie intégrante des prestations attendues et annoncées. Le « panier pays » offert à l'arrivée des vacanciers fait lui aussi partie des incontournables. S'il fut un temps fourni par la région, selon l'un de mes informateurs, « *Maintenant que ça n'existe plus on le fait nous-même. Deux bricoles quoi. Ça coûte rien, mais ça fait plaisir !* » (Arno). Geste qui fait figure de don spontané, il participe à la dénégation du cadre commercial. L'anticipation des besoins du touriste, la préparation des chambres avant son arrivée, l'anticipation de ses demandes, permet aussi de dissimuler l'échange commercial forcé.

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est sous fond de relation égalitariste que s'articule la relation. Si Y. Winkin conceptualise le terme de relation « enchantée » pour définir les échanges entre les guides et les touristes, dans le sens de l'illusion de « rapports directs personnels et transparents », il semblerait que ce soit ce même type de représentation qui soit à l'œuvre dans les gîtes et les chambres d'hôtes. En effet, c'est le rôle de sa propre personne que le propriétaire doit jouer dans l'interaction : dans ce cadre d'interprétation, être professionnel, c'est être « vrai », être un ami, le masque du professionnalisme ne faisant pas sens ici. Ainsi, on attend

des hébergeurs qu'ils soient avenants, et qu'ils éludent la dimension commerciale au profit de l'intimité de son amitié.

La poursuite de l'interaction après le départ des vacanciers semble aussi être porteuse de ces dimensions commerciales et personnelles. D'un côté, selon Thierry, « *la meilleure des publicités, c'est les gens quand ils partent. S'ils ont aimé, ils en parlent à leurs amis.* ». De l'autre, ce sont des cartes postales qui sont souvent envoyées aux propriétaires de gîtes et de maison d'hôtes, si l'accueil a été considéré comme chaleureux. L'ajout de commentaires sur les sites qui proposent ces services d'hébergement permet aussi aux vacanciers de perpétuer l'interaction. Le livre d'or participe aussi à la création d'une relation qui perdure dans le temps. Véritable invitation à apprécier l'accueil des hébergeurs, il est pour le touriste l'occasion de laisser une trace, tandis qu'il devient, pour l'hôte, une source de gratification : « *moi ce que je veux, c'est le ressenti des gens. Ça vous permet de voir que les efforts que vous faites sont quand même récompensés. Ça nous permet de nous remémorer, de garder des contacts éphémères.* » (Nathalie)

La mise en scène de l'hospitalité proposée dans les gîtes et les chambres d'hôtes renvoie donc à des rôles, des valeurs, des normes qui se placent en opposition de la dimension marchande. Si C. Giraud affirme que le moment du paiement est celui du désenchantement, il me semble intéressant d'envisager cet événement comme le dénouement d'un accord tacite.

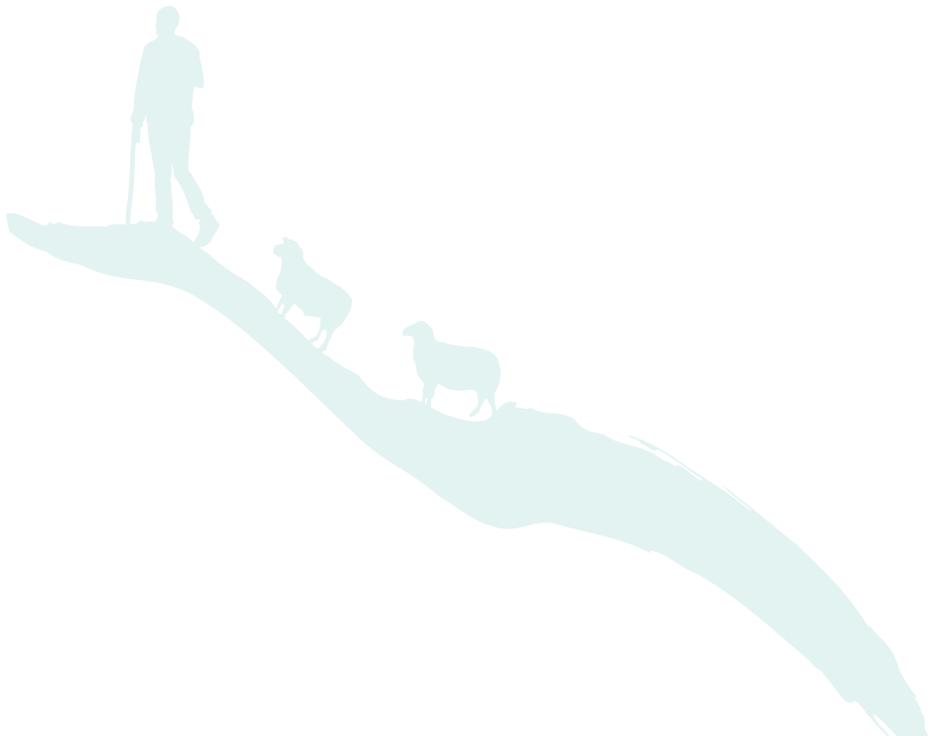
Les touristes ne sont pas des personnages crédules qui tomberaient dans l'illusion d'une hospitalité chaleureuse et d'une amitié sincère. Il apparaît que, conscients des enjeux économiques qui sous-tendent la relation, le tout pour les vacanciers est de tomber dans le « jeu » de l'hospitalité. Ainsi, la pratique des gîtes et des chambres d'hôtes apparaît comme un service de l'hospitalité, qui répond à une demande de la part des dynamiques touristiques. Témoin privilégié de cette interaction, l'activité des hébergeurs consiste en un déploiement d'un ensemble de stratégies d'accueils et de relations humaines, et c'est en cela que l'on peut parler d'« hospitalité ».

Si le fantasme d'un don désintéressé de la personne et de sa propriété s'éloigne des réalités économiques dans lesquelles sont engagés les propriétaires, nombreux sont ceux qui se satisfont de la dimension humaine de cette activité : « *C'est agréable le contact, les échanges, voir que l'humain a encore des bonnes valeurs.* » (Nathalie)

Promoteurs de leur région, les locaux qui se sont lancés dans l'activité des chambres d'hôtes en viennent finalement à voyager depuis chez eux : les livres d'or que j'ai pu lire ne désemplissent pas d'idéogrammes japonais ou chinois. Finalement, ce que propose le tourisme rural, c'est de partager le point de vue « enchanté » des locaux sur leur région.

Bibliographie :

- COURADE Georges, Cazes Georges, « Introduction : les masques du tourisme », *Tiers-Monde*, 45-78/2004, pp. 247-268
- DISEZ Nathalie, Agrotourisme, « Logiques d'acteurs ou logiques de territoires ? », *Économie rurale*. 250/1999. pp. 40-46, Consulté le 03 janvier 2015. URL: /web/revues/home/prescript/article/ecoru_0013-0559_1999_num_250_1_5074,
- DUBOST, Françoise, et Lizet Bernadette. « Conclusion. Pour une ethnologie du paysage », *Paysage au pluriel : Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995
- GIRAUD Christophe, « Recevoir le touriste en ami », *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/ 2007 (n° 170), p. 14-31. URL: www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-ensciences-sociales-2007-5-page-14.htm.
- GIRAUD Christophe, « Division du travail d'accueil et gratifications dans les chambres d'hôtes à la ferme », *Cahiers du Genre*, 2/ 2004, p. 71-91 URL : www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2004-2-page-71.htm.
- MAMDY Jean-François, Guillot Marion et Disez Nathalie , « Quel avenir pour l'hébergement touristique rural ? », *Téoros* [Online], 26-3/2007, consulté le 3 janvier 2005. URL : <http://teoros.revues.org/1024>
- RAUCH André, « Le tourisme ou la construction de l'étrangeté », *Ethnologie française* 3/ 2002, p. 389-392. URL : www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2002-3-page-389.htm.
- WINKIN Yves, « Le touriste et son double », *Anthropologie de la communication*, Paris, Seuil, 2001, p. 206-224.



« L'ENGAGEMENT SOCIAL » À TRAVERS UN CENTRE SOCIAL ET CULTUREL DE VINON-SUR-VERDON²⁴

Par Chloé Blancke

Qu'est-ce que « faire du social » dans le territoire du Verdon ? Comment et pourquoi s'engage-t-on dans une activité de cet ordre ? Voilà les premières questions qui se sont posées à moi en arrivant sur le terrain.

En plein centre-ville de Vinon-sur-Verdon se situe le centre social et culturel du haut-Var-Verdon, qui se définit comme un centre d'animations socio-culturelles, unique sur le territoire. Cette association créée en 2012 sous l'impulsion d'une employée à un haut poste de la mairie, comprend une vingtaine de bénévoles ainsi que quinze salariés. Elle reçoit toute personne habitant les cantons et agglomérations environnantes, moyennant une adhésion de dix euros par famille.

Cette étude cherche ainsi à mettre en lumière les pratiques étant définies comme « engagées dans et pour le social » dans cet espace particulier. [...] C'est notamment en rencontrant les différents acteurs du centre que je me suis aperçue que l'expression « faire du social » était très discutée, ce qui justifie ma reformulation par l'« engagement social ». Le développement de cette étude devrait nous permettre de le comprendre. Nous cherchons donc à répondre à la problématiques suivantes : qu'est-ce qu'implique cet engagement social à l'échelle locale ? [...] [Quelles sont les dynamiques interculturelles générées par le centre social ? Ndrl]

[...]



Champs de coquelicots à Vinon-sur-Verdon par Elodie Masson - Parc naturel régional du Verdon

24 Tous les noms ont été changés Ndrl

Création d'un espace microsocial

Le prisme du transculturel

Le projet social du centre, toujours dans l'objectif de lutter contre l'isolement, « favorise la mixité culturelle » à travers des animations ciblées telles que les « journées cuisine du monde » organisées deux fois par mois ou par des événements plus ponctuels comme le « Noël autour du monde » par exemple, où chacun apporte un plat de son pays d'origine. De plus, cette volonté est retrouvée dans d'autres activités de manière plus sous-jacente : lors des classes de langue observées, les encadrantes opèrent régulièrement un va-et-vient entre leur propos et les différentes participantes en leur demandant comment telle ou telle chose prend forme dans leur pays d'origine, en soulevant les similitudes et particularités. Selon Roberts (1999), cela nous dévoile « la nature construite des contacts interculturels dans les sociétés plurielles et fragmenté ». Dès lors, comment comprendre cette volonté de « croiser les cultures » ?

Pour réussir à comprendre la dynamique interculturelle, nous devons nous pencher sur la dimension à la fois collective et individuelle du concept de culture. La « culture » est rattaché, d'une part, à un ensemble de personnes ou « groupe » la partageant - et dépasse ainsi l'individu et son moment vécu, (Puren, 2005) - et d'autre part, à un individu, pouvant être amené d'une certaine manière, à être considéré et/ou se considérer comme un représentant de sa culture, devenant ainsi porteur des valeurs, des représentations et des savoir-faire de celle-ci. C'est du moins le mécanisme sur lequel s'appuie l'inter-culturalité, qui s'aborde comme un « partage des cultures », et sous-entend donc une multi-culturalité du groupe où elle s'opère. Dans cette logique, la dynamique interculturelle dans laquelle s'inscrit le centre social produit-elle un mécanisme de façonnement de sujets « culturalisés » avant d'instaurer leur mise en rencontre ?

Si nous partons du principe que l'« on ne peut s'ouvrir aux autres que dans la mesure où l'on est assuré de sa propre identité » (Puren, 2005 : 505), cette dynamique paraît, elle aussi, s'inscrire dans un processus identitaire, par une identification à une culture donnée, qui rend possible le processus de socialisation. La construction du « rapport à soi » et du « rapport à l'autre » ne doit pas s'entendre comme des processus où les sujets sont pris passivement dans les mécanismes produits par une idéologie de l'interculturel, mais où les individus adhèrent à des valeurs qu'ils co-produisent avec les autres par et pour l'action commune (Vermeersch, 2009).

D'après ce qu'évoque le terme « culturel » du centre social, pour Adèle, une salariée, nous pouvons émettre l'hypothèse que ce type de production de l'altérité est mis au service de l'intégration des bénéficiaires. En effet, les ateliers « interculturels » permettent selon elle de « valoriser » les participants, pour qu'ils prennent progressivement confiance en eux, et ainsi indirectement les aider à rechercher de l'emploi et plus simplement, s'inscrire dans une dynamique de partage.

L'apport théorique de Roberts, concernant l'apprentissage d'une seconde langue, une activité proposée, entre autres, par le centre, paraît particulièrement intéressant pour aborder ce que nous nommons « processus de socialisation ». « Le processus de socialisation dans une langue seconde ne consiste pas simplement à devenir un communicateur compétent dans un groupe social donné. Il s'agit plutôt d'un processus hybride qui consiste à apprendre à devenir membre d'une communauté tout en restant différent - à avoir plusieurs identités et affiliations sociales à plusieurs langues - [...] » (Roberts, 1999 : 109). Nous devons comprendre ici qu'en apprenant le français comme une langue seconde à leur langue maternelle, les participants d'origine étrangère intériorisent peu-à-peu les représentations (cette « mise en ordre du monde ») véhiculées par la structure de la langue, et apprennent ainsi les codes qui régissent les interactions de leur monde environnant. Mais plus encore, par la démarche interculturelle dans laquelle s'inscrit le centre, les apprenants sont pris dans un système qui attend d'eux qu'ils gardent leur identification à une « culture d'origine » tout en se sociabilisant dans ce cadre normatif spécifique.

Dès lors, nous pouvons nous demander si le « mélange des cultures » dans ce cadre spécifique ne revient pas à mettre en lumière les « individus mélangés » qui y participent, dans le sens où ils paraissent « faire partie » d'un lieu et d'une culture d'origine, tout en ayant rompu avec elle par leur migration. Ainsi, par le processus de socialisation, le bénéficiaire n'étant pas originaire de Vinon, apprendrait progressivement à « faire partie » de la communauté tout en étant renvoyé implicitement au statut de membre émergent affilié à une autre communauté. Mais c'est très justement ce « contrat sous-jacent » qui permet au groupe créé de prendre sens. La dynamique interculturelle s'inscrit donc un mécanisme plus large d'apprentissage à devenir membre de cet espace microsocial qui implique l'ensemble des membres participant à l'activité du centre social et culturel. Mais si nous avons été amenés à employer le terme « communauté », c'est dans l'optique de retranscrire la représentation que les acteurs se font de cet espace microsocial, que nous développerons dans un troisième temps.

Pour le moment, penchons-nous sur la manière dont est construit ce processus de socialisation, par quelles stratégies et comment il est représenté. Pour cela, nous allons voir comment le centre se fait médiateur entre son collectif (regroupant acteurs et bénéficiaires) et des instances plus larges.

Un rôle médiateur

Ce que nous nommons médiation est cette « intervention qui prolonge l'action des institutions au plus près des gens » où « il s'agit de combler un vide apparu entre les institutions et les habitants » (Clavier, 2007 : 250). Lorsque Meggie a eu à remplir des formulaires administratifs pour devenir auto-entrepreneur, elle en a parlé autour d'elle, et une autre bénévole qui connaissait le sujet, lui a proposé son aide, le centre social mettant également officiellement en place une aide aux démarches administratives pour les étrangers.

M : Le centre, on peut juste y passer, je crois qu'à la mairie, il faut prendre rendez-vous, tout ça. Je crois que, pour moi, la mairie c'est plutôt pour gérer et le centre social c'est plutôt pour toucher.

Dans son discours, nous voyons que le réseau d'entraide qu'elle s'est constitué en fréquentant le centre est perçu comme informel, moins intimidant, justifié par une proximité et un suivi avec le vécu des individus, alors que les institutions sont renvoyées à l'officiel et la gestion. Cela nous a mené à penser que le travail effectué par les salariés du centre social, où le « travail de terrain » (J.R, fondatrice) permet d'avoir une action immédiate et adaptée sur la vie des habitants, « par opposition à l'action plus distale et plus clinique des professionnels en institution ». (Couturier, 2012 : 148). Pourtant, sa création est à l'origine d'un projet municipal et, bien qu'il soit considéré aujourd'hui comme indépendant dans sa gestion, nous pouvons avancer qu'il obtient un rôle de médiateur entre les habitants et les institutions, rendu possible par la création d'une ambiance familiale et informelle.

Dans cette même optique, le centre propose également des « activités culturelles » à travers ses différents ateliers concernant les familles et les personnes âgées. En effet, des visites de Vinon et ses alentours sont organisées et les thèmes traités par les ateliers de langue paraissent généralement abordés à travers la « culture locale », française ou varoise. Nous pouvons dès lors nous demander si le centre, à travers ses activités, ne devient pas un indice de lecture de ce qu'est la culture locale. En effet, une bénévoles explique qu'aborder les spécificités de Vinon durant les activités permet aux apprenants de s'approprier l'histoire du lieu et de pouvoir ensuite la mobiliser lors de leurs interactions avec un public étranger.

Son discours met également en lumière que ce qui est nommé « culture » est une initiative reliée aux institutions, ce qui nous mène à penser que les acteurs du centre se font vecteurs, par leurs pratiques et leurs discours d'une délimitation du territoire et d'une histoire façonnée dans un premier temps politiquement.

Ainsi, « avec le temps, l'apprenant prend part à la vie interactionnelle de sa nouvelle communauté et, progressivement, est initié à ce que l'on tient pour les discours spécifiques de cette communauté. » (Roberts, 1999 : 106). Nous pouvons dès lors penser que l'appropriation de ces discours par les usagers du centre socio-culturel participe à élargir leur sentiment d'appartenance, non plus restreint à l'association, mais au territoire délimité comme ce qui relève du « local ». De plus, comme nous l'avons évoqué précédemment, Vinon est présenté par la fondatrice, employée à un haut poste de la mairie, comme un lieu de passage - le village étant traversé par les migrations pendulaires - mais nous pouvons également ajouter que certains des « arrivants » sont des familles dont l'un des membres a trouvé un emploi à travers des projets implantés dans la région comme ARIP et dont l'installation durable dépend parfois des renouvellements de contrat. Ainsi, nous pouvons émettre l'hypothèse que la dynamique dans laquelle s'inscrit le centre est portée par une volonté politique de faire de Vinon un lieu où l'on vit et où on s'installe

en opposition avec la représentation que l'on en a aujourd'hui. Comme l'écrit très justement Couturier (2012) en ce qui nous concerne : « ces activités ont moins pour finalité l'intervention directe sur les problèmes sociaux ou de santé que l'amélioration de la qualité de vie par la création de liens entre les individus d'un territoire particulier. » (Couturier, 2012 : 149)

Ce qui revient dès à présent à élargir notre question, tout en restant dans cette optique de jeu d'échelle entre microsocial et macrosocial, pour concevoir l'ensemble de l'action que mène le centre social et culturel comme une volonté de « faire société ».



Place du village de Vinon-sur-Verdon par Annie Robert - Parc naturel régional du Verdon

S'engager à « faire société »

D'après Couturier (2012), les intervenants conçoivent la communauté comme un réseau de liens sociaux, et leur capacité à prendre racine dans ce réseau communautaire est « l'un des déterminants premiers de leur performance » (Couturier, 2012 : 151). Ce qui pourrait justifier aisément le recours systématique au collectif dans les discours, soit par l'usage du « on », soit par des références régulières au vécu des autres acteurs. Mais nous pouvons également nous demander, après l'ensemble de notre réflexion, si ce réseau ne fait pas communauté par l'action même de ses participants, premièrement parce qu'il paraît se dessiner comme un objectif, direct ou indirect, et secondement parce qu'il implique sans cesse la participation des usagers dans la construction de cette communauté. Il apparaît dans les discours de la fondatrice que l'implication sociale des bénéficiaires est une manière de leur « donner place dans la société ». De plus, s'il va sans doute que le bénévolat se représente comme un acte de volontariat, la seule modalité attendue pour participer aux activités en tant que bénéficiaire est qu'il faut « y venir volontiers », qu'il soit « volontaire » (J.R, fondatrice). Mais cette exigence paraît ancrée dans une conception plus large, où les acteurs se représentent les bénéficiaires comme en

proie à une certaine forme d'indépendance, ou, du moins, sont formés²⁵ à pratiquer de façon autonome cette participation à la vie « communautaire ». Joëlle utilise ici une métaphore qui reflète la manière dont se conçoivent l'action et les attentes du centre. Il s'agit de donner à chacun la possibilité qu'il donne à son tour pour ainsi recevoir de tous.

J.R : C'est pas juste : j'ai un gâteau, je le mange et après je l'ai mangé, je n'ai plus rien. C'est : on m'a donné un gâteau, peut-être que si j'en donne un bout à mon voisin, à mon autre voisin, à mon autre voisin, on va en avoir tous un bout chacun. Mais peut-être que lui quand il en aura un, il m'en donnera un bout, et ainsi de suite. Donc, du coup, au lieu de manger juste aujourd'hui, je vais peut-être manger pendant une semaine, vous voyez ce que je veux dire ? Voilà, c'est un état d'esprit propre, j'ai envie de dire, au développement social.

Ainsi, dans sa démarche, le centre a une façon de procéder qui se définit en opposition à l'assistance. En effet, si l'assistance sociale met en scène un demandeur-receveur face à un aidant, ou, autrement dit, un assisté et un assistant, l'animation sociale doit se penser, au contraire, comme une microsociété où chacun a la responsabilité de son implication. Pour Adèle, l'animation sociale doit se distinguer du travail social ou d'une aide sociale individuelle, en cela qu'elle est collective. Ce terme est particulièrement important selon elle, puisqu'il met en avant le bienfait pour les bénéficiaires, au quotidien, du travail autour de la création et stabilisation de liens sociaux dans lequel s'inscrit le centre. En effet, « faire communauté » renvoie ici à la volonté de mobiliser chacun, par leurs interactions avec les autres, dans une dynamique de coproduction des valeurs qui porte cet espace microsocial, et qui permettra ainsi de faire sens à leur socialisation.

Conclusion

Pour conclure, nous voyons ici que le terme d'engagement paraît plus approprié à l'expression « faire du social » dans le sens où il s'agit moins de création que d'un investissement dans une pratique qui valorise le « social », entendu comme « la vie en société ». Les acteurs du centre social et culturel haut-Var-Verdon s'inscrivent, à travers les animations qu'ils proposent et qui paraissent structurées par un ensemble de stratégies, dans une dynamique qui prend en compte ses bénéficiaires comme inscrits dans un processus de socialisation. Le participant développant ainsi un sentiment d'appartenance à un espace défini comme « local ». À travers la création d'un espace microsocial qui se fait médiateur entre les usagers et les institutions, l'enjeu au niveau macro-social est de réussir à mobiliser l'ensemble des habitants par la création de réseaux de solidarités, pour faire du territoire un espace qu'ils s'approprient et qu'ils participent à rendre familier.

²⁵ Par la progressive prise de confiance en soi par exemple, qui est vu comme une conséquence de la valorisation de la culture de chacun

Bibliographie

- COUTURIER Yves, POTVIN Louise, LORTIE Maude, ETHERIDGE Francis, LANTAGNE Isabelle, LACASSE-BÉDARD Joanie et BÉDARD Johanne, 2012, « Modélisation d'un métier du lien social dans le cadre d'un programme d'intervention nutritionnelle en contexte scolaire défavorisé », *Nouvelles pratiques sociales*, vol 22, n°2, pp 145-158 URL : <http://id.erudit.org/iderudit/044225ar>
- LENOIR. E, 2002, « Présentation des conclusions de la présidence française de l'Union européenne sur la médiation sociale et l'évolution de la question en France », in C. Younes et E. Le Roy, *Médiation et diversité culturelle. Pour quelle société ?*, Paris, Karthala. Pp 209-2011
- MARTIN Claude, 2008 « Qu'est-ce que le social care ? Une revue de questions », *Revue Française de Socio-Économie*, n° 2, p. 27-42 . URL : www.cairn.info/revue-francaise-de-socioeconomie-2008-2-page-27.htm.
- PUREN Christian, 2005, « Interculturalité et interdidacticité dans la relation enseignement-apprentissage en didactique des langues-cultures », *Ela. Études de linguistique appliquée*, n°4 140, p. 491-512. URL : <http://www.cairn.info/revue-ela-2005-4-page-491.htm>
- ROBERTS Celia, Grandcolas Bernadette, Arditty Jo, 1999, « Acquisition des langues ou socialisation dans et par le discours ? Pour une redéfinition du domaine de recherche sur l'acquisition des langues étrangères ». In: *Langages*, 33e année, n° 134. . *Interaction et langue étrangère*. pp. 101-115. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1999_num_33_134_2195.
- HURTUBISE Roch, 2000, Aide alimentaire et pauvreté : vers de nouvelles formes de priorisation des clientèles et des interventions, *L'étranger urbain*, Danielle Laberge (dir.), Editions MultiMondes, pp 347-358, URL: http://books.google.fr/books?id=DT6s1U5m8_oC&lpq=PA347&ots=kAm1X_UQRf&dq=soupe%20populaire%20b%C3%A9n%C3%A9vole&hl=fr&pg=PA347#v=onepage&q=soupe%20populaire%20b%C3%A9n%C3%A9vole&f=false.
- VEITH Blandine, 2005, « Engagement associatif et individuation de femmes migrantes », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 21 - n°3, consulté le 26 novembre 2014. URL : <http://remi.revues.org/2512>
- VERMEERSCH Stéphanie, 2009, Que faire du « plaisir » en sociologie ? L'exemple de l'engagement bénévole, *Ethnologie des gens heureux*, Les éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 71-80. URL: <http://books.google.fr/books?id=rs9GWzbuFDsC&lpq=PA75&dq=soupe%20populaire%20b%C3%A9n%C3%A9vole&hl=fr&pg=PA71#v=onepage&q=soupe%20populaire%20b%C3%A9n%C3%A9vole&f=false>.

REMERCIEMENTS

Nous tenons tout particulièrement à souligner
notre plaisir à engager un partenariat avec Aix-Marseille Université
et son département d'anthropologie
et à travailler avec des enseignantes - chercheuses motivées,
Laurence Hérault et Eléonore Armanet,
ainsi que tous les étudiants curieux qui se sont prêtés,
pour la première fois, au jeu de l'enquête de terrain.

Il est également important de remercier Danielle Musset,
ethnologue et membre du conseil scientifique du Parc, qui,
tout au long de ces deux années de travail,
a apporté son regard bienveillant et constructif.

Nous sommes reconnaissants de l'ensemble des auteurs des textes,
chercheurs ou érudits, tous passionnés par le Verdon,
pour leur contribution et de la captation sonore
assurée par Radio Verdon.

Une mention spéciale à toutes les associations
et les communes qui nous ont accueillis
pour les veillées du CrieuR du Verdon,
à la compagnie les Menteurs pour incarner ce personnage
depuis plusieurs années et l'avoir amené vers de nouvelles aventures.

Enfin, nous tenons à remercier la Région
Provence-Alpes-Côte d'Azur
pour son soutien financier.



Le courrier scientifique est une publication périodique
du Parc naturel régional du Verdon.

Directeur de la publication :
Paul Corbier

Coordination :
Audrey Zorzan

Suivi et corrections :
Jean-Philippe Gallet, Annie Robert

ISSN : 21019-3288

Mise en page et graphisme :
©autrementdit.fr • 04 92 33 15 33

Achévé d'imprimer en décembre 2015,
sur les presses de l'imprimerie
Pure Impression à Maugio
S.A.S E-FACTORY
Siren : 394 550 701

Nous avons choisi une entreprise soucieuse
de réduire son impact sur l'environnement,
pour imprimer ce document sur papier recyclé.

