folklore

REVUE D'ETHNOGRAPHIE MÉRIDIONALE

TOME XXV
35e Année — N° 1
PRINTEMPS 1972

145

FOLKLORE

REVUE D'ETHNOGRAPHIE MÉRIDIONALE

fondée par le Colonel Fernand Cros-Mayrevieille

Directeur :

J. CROS-MAYREVIEILLE

Domaine de Mayrevieille

par Carcassonne

Secrétaire Général :

RENÉ NELLI

22, Rue du Palais

Carcassonne

Secrétaire :

JEAN GUILAINE

87, Rue Voltaire

Carcassonne

TOME XXV

35e Année — N° 1

PRINTEMPS 1972

RÉDACTION : René NELLI, 22, rue du Palais - Carcassonne

Abonnement : **7 F** par an — Prix au Numéro : **2 F.**

Adresser le montant au :

« Groupe Audois d'Etudes Folkloriques », 32, rue A.-Ramon, Carcassonne

Compte Chèques Postaux N° 20.868 Montpellier.

FOLKLORE

Tome XXV - 35e Année - No 1 - Printemps 1972

SOMMAIRE

Enquête Ethnologique en Pays de Sault.

Rapport d'activité Eté-Automne 1971.

III

CLAUDINE FABRE

Carnaval, étude d'ethnologie culinaire (suite).

* * *

DANIEL FABRE - JACQUES LACROIX

Avant-Propos.

* * *

JEAN-PIERRE PINIÈS

Note sur le livre de magie, de l'inscription sociale au discours fantasmatique.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

Lucienne A. ROUBIN : *Chambrettes des Provençaux, une Maison des Hommes en Méditerranée septentrionale.* (D. Fabre et J. Lacroix).

Carnaval

Etude d'ethnologie culinaire

(suite)

LE COMPORTEMENT CARNAVALESQUE

L'unité alimentaire est aussi confirmée par l'unité de comportement festif du groupe social pendant cette période. Certainement, il faut voir là un résidu de cérémonies plus complètes ayant disparu peu à peu mais dont certains aspects sont restés, car profondément liés à des traditions alimentaires qui, elles, demeurent vivaces.

Ces coutumes sont celles de la quête, du repas collectif, du déguisement, du vol rituel, des farces et des jeux. Elles sont organiquement liées dans les récits d'informateurs que nous allons présenter ; aussi commenterons-nous chacun d'eux en fonction de l'élément dominant.

1. - Les Quêtes.

Témoignage n° 1 : Mazuby (Louise Savy, 60 ans).

« Les jeunes ramassaient la farine le dernier jour avant de brûler Carnaval. Sur la place, ils faisaient un grand feu, apportaient un grand chaudron, puis faisaient le *milhas*. On apportait une grande table avec une nappe propre et on y étalait le *milhas* une fois cuit. Ensuite on transportait la table de maison en maison et on en offrait à tous les habitants qui « payaient » un coup à boire. Ça s'est fait jusqu'à la guerre de 14 ».

Témoignage n° 2 : Munès (Pierre Pous, 42 ans).

« On achetait des masques à la foire de Rodome en Février, des têtes burlesques, d'ivrognes ; on se déguisait et il fallait pas se faire reconnaître sinon ça perdait tout le charme. Ceux de Munès, un jour, on est allé tous avec les filles, toutes déguisées en hommes, à Caillens. Ils ont cru qu'on était les jeunes de Rodome et ils ont dû nous payer à boire. On allait dans toutes les maisons avec un panier et on nous donnait des œufs et de la « cansalade » [chair de cochon salée]. Du saucisson, des fois on le volait. Après, on allait dans une maison abandonnée et on soupait entre jeunes. On mangeait toute la nuit. Les œufs quand on en avait trop on en vendait. On achetait de la saucisse, du vin. Les filles faisaient des « coques », des crêpes. »

A partir de ces deux témoignages, un premier commentaire peut être fait, concernant les quêtes alimentaires et les conditions dans lesquelles elles se déroulaient. Plusieurs questions demandent réponse : Par qui sont-elles faites, comment sont-elles faites, dans quel but ?

C'est le groupe des jeunes qui s'en charge bien avant le Mardi-Gras. Ils se rendent, munis de hottes, paniers, *aspes* (piques de broches), qui serviront à embrocher les morceaux de petit salé, dans toutes les maisons du village et dans les hameaux et fermes isolés qui en dépendent.

La population leur offre surtout des œufs, et des morceaux de lard salé, plus rarement des saucissons. Il est de tradition de faire boire tous les participants.

Le produit de ces quêtes est destiné à fournir en vivres le groupe des jeunes pour le repas collectif qui les réunira dans une maison généralement désaffectée pour les deux grandes nuits de Noël et du Mardi-Gras et pour la fête du cochon (30). Parfois, comme c'est le cas à Mazuby, on trouve des quêtes doublées de restitution. La notion de collectivité est ici élargie à la communauté entière, à laquelle on distribue le *milhas*, concrétisation d'un désir d'unité de la part du groupe comme en témoigne sa préparation sur la place publique dans le grand chaudron (celui du cochon, *la pairola)* qui mêle les offrandes particulières. Ce repas, par sa mise en scène, son cérémonial presque liturgique — la nappe blanche sur la table — présente un caractère sacré, il est une véritable communion scellant la fraternité du groupe entier (31).

Cependant, habituellement, c'est le repas entre jeunes qui clôture ces quêtes. Il se compose aussi d'éléments apportés par chaque membre du groupe directement de son foyer, chacun selon ses moyens. A ce propos, résumons une anecdote significative au sujet de cette coutume impérative : un jeune homme de Rodome n'ayant rien trouvé chez lui, se rend à la lapinière de sa grand-mère, tue un lapin d'un coup de poing, et annonce chez lui qu'il y a un lapin qui a « crevé ». Il demande ce qu'on va en faire, prévoyant la réponse de sa grand-mère qui effectivement lui dit d'aller le jeter, que « jamais elle ne mangera d'une bête morte de maladie ». Il prend le lapin et l'apporte triomphalement à la maison où doit se faire le repas des jeunes, car pour rien au monde il n'aurait accepté d'y participer sans apporter sa part.

Une tradition s'est implantée depuis la fin du XIX[e] siècle, celle des repas entre « retraités » — veufs et célibataires — pensionnés de guerre qui, à l'instar des jeunes se réunissaient plus particulièrement pour la *triponada* ou repas du cochon et pour Carnaval. Moyennant une somme modique, on leur préparait un repas généralement composé de boudin,

---

(30) Par suite du développement des cafés, c'est dans ces derniers qu'elles ont eu lieu et de plus en plus. Le café fournissait le pain, le vin et le couvert.

(31) Ces coutumes se retrouvent en Catalogne et en Languedoc pyrénéen. Ainsi, Amades (op. cit., p. 166 sq.) rapporte que la nuit de Noël, les jeunes faisaient la soupe aux choux avec des choux volés la veille dans les jardins. Dans certaines localités un repas commun était pris sur la place publique pour Mardi-Gras. R. Jalby (op. cit., p. 144), quant à lui, indique qu'à Montgaillard, près de Foix (Ariège), des quêtes de vin se faisaient dans un tonneau. On préparait aussi sur la place publique un chaudron de vin chaud. A Bourbon-les-Bains, signale A. Varagnac (op. cit., p. 91), les jeunes confectionnaient aussi une bouillie de maïs qui était distribuée à la cuiller aux habitants.

côtelettes, saucisse fraîche que ceux « faisant » le cochon leur avaient offert en « présent », et auxquels le cafetier ajoutait une omelette et des haricots (32). Cette tradition n'est pas destinée à survivre à ceux qui en ont eu l'initiative.

2. - Les mascarades.

Les quêtes, si elles débouchent toutes sur le repas collectif, sont en rapport avec le déguisement et le jeu. En effet, il ne faut surtout pas être reconnu des personnes chez qui l'on va et qui doivent essayer de découvrir l'identité des visiteurs.

Ces déguisements étaient plus ou moins complexes. Ils consistaient parfois seulement à se noircir le visage avec le noir de la poêle et à revêtir de vieux vêtements : chemises usagées surtout, bonnets de nuit. Parfois ils étaient plus élaborés : costumes complets de femmes avec fichus, robes, tabliers pour garçons, costumes d'hommes pour les filles lorsqu'elles participaient à la quête comme dans le cas présenté par le témoignage n° 2.

Lorsque les premiers masques de carton ont fait leur apparition sur les foires, ils ont été adoptés rapidement et ont remplacé la *careta* que certains se faisaient avec de véritables têtes de cochon, tout l'épiderme en ayant été détaché, avec le museau, les oreilles et grossièrement fixé sur le visage de quelques jeunes gens qui s'amusaient ainsi à poursuivre et à lutiner les filles des maisons où ils se rendaient sans se faire reconnaître d'elles, au Clat et Munès notamment.

Mais ces déguisements offraient aussi d'autres possibilités, comme l'indiquent les récits qui vont suivre.

3. - Les vols rituels.

Témoignage n° 3 : Bessède (Mme Martimort, 50 ans).

« Une fois c'était Carnaval, on avait tué le cochon et on l'avait suspendu dans la « passade ». Des jeunes sont venus, deux bandes de jeunes pour prendre la longe (filet). Mais le chien a aboyé et ils sont partis à toute allure. On les a pas reconnus parce qu'ils étaient déguisés. Des fois, les jeunes, quand ils y arrivaient, ils la gardaient et ils allaient la manger ensemble. Aussi on faisait attention ».

Témoignage n° 4 : Munès (Pierre Pous, 42 ans).

Nous résumons ce récit, intégralement enregistré et que nous ne pouvons reproduire à cause de sa longueur, en voici l'essentiel : Un jour ceux du moulin avaient tué le cochon. Les jeunes de Munès déguisés s'y rendent, prennent un filet, le seul qu'ils trouvent, le cachent dans leur veste et vont se faire inviter à la veillée par la meunière en lui annonçant triomphalement leur vol. Celle-ci ne les croit pas, va voir son cochon : il

(32) Sur ces repas et leurs modalités, nous possédons des renseignements précieux fournis par les livres de comptes des épiciers (Rodome) que nous avons pu consulter pour les années 1870 à 1920.

manquait les deux filets. On regarde plus attentivement et l'on s'aperçoit que l'un des deux est placé dans la gueule du cochon (on apprend ultérieurement que ce sont les jeunes de Rodome qui ont fait cette première farce). Les jeunes de Munès gardent leur longe qu'ils mangent grillée, entre eux, malgré les protestations de la meunière.

Ainsi, une phase importante du rituel carnavalesque est le vol d'aliments par le groupe des jeunes. Il est favorisé par le déguisement qui autorise, sous le couvert de l'anonymat, des actes normalement prohibés.

Le témoignage n° 2 indiquait déjà qu'au cours des quêtes on s'emparait parfois des saucissons qui se trouvaient à portée de main. Il ne faut pas oublier en effet que la charcuterie était pendue aux poutres du plafond de la grande salle. Les jeunes du village de Courtauly, dans le Chalabrais, au Nord-Est du plateau de Sault avaient trouvé un moyen particulièrement efficace. Lors d'une quête de Carnaval, ils avaient mis sur le dos du plus solide des jeunes, une hotte à l'intérieur de laquelle était caché le plus léger d'entre eux qui, pendant que les autres se faisaient donner œufs et « cansalade », prélevait dans chaque maison un saucisson (33).

Enfin, nous l'avons signalé, le coq de Noël était aussi volé par les jeunes et le vol était toléré par les propriétaires.

Ces vols présentent donc un aspect rituel. On peut les considérer comme un tribut prélevé par le groupe des jeunes sur le village à l'occasion des fêtes de Noël, du cochon et du Mardi-Gras. En même temps, ils font intervenir la notion de jeu, d'adresse.

Lorsqu'ils sont sanctionnés par la réussite, le produit du vol peut être gardé sans qu'il y ait aucune représaille de la part de la victime. En effet, selon nos informateurs, celle-ci a souvent été choisie par le groupe « pour de bonnes raisons » : intolérance, associabilité, comportement sexuel répréhensible, position économico-sociale élevée (34).

Selon la gravité des griefs, trois scénarios sont applicables.

— Le premier consiste à cacher la longe de façon à faire croire à un vol. (Ainsi les jeunes de Rodome la cachent dans la gueule du porc).

— Le second à la voler effectivement (on nous a cité le cas d'un cochon entier !) de façon à susciter une émotion, puis à la restituer.

— Le troisième, le plus sévère, à la voler et à la garder pour la consommer.

Le groupe des jeunes semble donc exercer à cette occasion une fonction juridique à l'encontre de certains adultes.

---

(33) Raconté par Charles Camberoque, qui tient cette histoire de son grand-père actuellement âgé de 83 ans.

(34) On sait que le Carnaval s'appuie sur une « suspension » de la hiérarchie sociale en vigueur.

4. - Jeux et farces.

Les farces faites aux vieilles filles et vieillards grincheux sont traditionnelles : évier ou cheminée bouchés ne manquent pas la nuit de Noël ou du Mardi-Gras. Parfois c'est tout le village qui est visé. Ainsi la nuit de Noël, les jeunes de Munès décident d'aller à Rodome cacher toutes les charrettes du village dans la cour de l'école. Ils forment deux équipes qui s'activent, car celle qui en aura emmené le moins devra payer à boire à l'autre.

Toutes ces activités ont un caractère ludique et compétitif. Affrontement à deux niveaux : entre deux groupes d'un même village qui rivalisent d'adresse et de force, ou de deux villages voisins ; entre le monde des jeunes et celui des adultes provoqué soit dans son ensemble : charrettes à Rodome, soit dans une fraction représentative : les jeunes de Munès vont crier sous les fenêtres d'une maison où l'on fait la veillée du cochon : « un tel, un tel et un tel qui sont là sont des *colhons* » [imbéciles] ; soit à travers un individu : à Carnaval on peint les sabots du meunier qui ne les reconnaît plus.

Cette tradition Carnavalesque de la farce et du jeu, atteint son paroxysme le jour du cochon pendant tout le temps que dure sa préparation de la mise à mort à la veillée. Ces jeux ont un caractère sexuel et initiatique. Ils mettent en scène le thème carnavalesque du démembrement du corps. Ils visent plus particulièrement les femmes et les filles et les invités occasionnels non avertis.

On demande par exemple à une fille de venir tenir le cochon une fois qu'il est pendu et de se mettre derrière lui. Celui qui officie détache les voies urinaires et le sexe de l'animal et fait *petar le pisholièr sus le nasic* [péter la verge sur le nez].

Un autre jeu consiste à s'approcher d'une fille et à lui dire : « je vais te donner un coup d'œil ». Aussitôt on lui fait « péter » sur la figure l'œil accroché au bout du nerf optique.

La femme chargée de recueillir le sang du porc pendant qu'on le saigne est toujours « baptisée » d'un *gisclet* [giclée].

Les allusions scatologiques sont nombreuses et liées au déroulement des activités ; elles accompagnent surtout la confection des boudins, saucisses et saucissons. La veillée clôture le tout au cours de laquelle les filles sont encore soumises aux garçons qui rivalisent d'imagination lorsqu'il s'agit de leur trouver des gages au cours du jeu de *Torolha Morolha* (34) par exemple : à Munès, une fille doit en gage « faire » quelques gouttes d'urine, trois seulement sur la plaque de la cheminée. Evidemment, comme le rapporte notre informateur, après avoir éprouvé des difficultés pour commencer, elle ne peut plus s'arrêter et « inonde » la plaque.

---

(34) Jeu consistant à cacher dans sa main un objet que l'on fait circuler parmi les participants, l'un des joueurs sorti doit deviner qui détient l'objet.

On peut retenir en conclusion de cette analyse les traits suivants comme caractéristiques du comportement social en période carnavalesque :

— Activité débordante des jeunes, liée aux quêtes alimentaires. Cette force vitale n'agit pas de façon désordonnée, mais est canalisée dans des actes comme les vols, libérateurs certes, mais obéissant à un rituel précis.

— De même, la sexualité est exprimée mais à travers des jeux ou des actes symboliques qui la limitent. La matière alimentaire joue son rôle symbolique tout au long de la période.

— Autre caractère du cycle : l'individu y est libéré de la notion de responsabilité ou de culpabilité. C'est en effet le groupe des jeunes qui règne en maître pendant toute sa durée, assurant plus que jamais son homogénéité par les déplacements en bande et repas collectifs et son anonymat derrière les déguisements et les actes nocturnes.

Cependant toute communication avec le groupe n'est pas exclue, au contraire : les quêtes assurent l'unité de la communauté entière, elles sont encore plus signifiantes bien sûr lorsqu'elles se doublent, comme à Mazuby, d'une restitution.

— Enfin, c'est autour de la matière alimentaire et de sa consommation que se développent toutes les activités énumérées au long de ces pages, c'est elle qui suscite, justifie et unifie le comportement du groupe social pendant tout le cycle.

CONCLUSION

1. - **Résumé.**

Rappelons d'abord les principaux résultats de notre étude en suivant la progression même de l'exposé. Dans un premier temps, nous mesurons le rythme spécifiquement alimentaire gras vs maigre en caractérisant rapidement les périodes de jeûne. Ensuite nous nous centrons plus précisément sur l'alimentation des jours gras de Carnaval et analysons *le comportement alimentaire* aux trois niveaux suivants :

— *La matière consommée* (éléments,, préparations, menus) dans laquelle dominent des séquences charcuterie-porc-haricots, produits lactés et œufs (crèmes, gâteaux).

— *La quantité consommée* qui, dans l'opposition ordinaire/extraordinaire et surtout gras/maigre est un trait pertinent fondamental. En fait, au-delà de la simple mesure, c'est le mode de consommation (total, ludique, gratuit) propre au Carnaval que nous caractérisons.

— *Les signifiés symboliques* manifestés dans les repas qui renvoient selon nous à la maturation infantile des pulsions. Le Carnaval serait, d'après une hypothèse à approfondir, la scène collective de la libido où l'on poserait plus particulièrement l'égalité inconsciente ordinairement refoulée : Aliment = Excrément = Sexe.

Ensuite, *l'extension calendaire de cette alimentation* (au sens large) nous amène à définir un cycle hivernal carnavalesque centré autour de la *Fèsta del Porc*. La période s'ouvre après l'Avent avec la *Nuèit de l'Afart*, rite de passage alimentaire unique, à notre avis, et se clôture avec Carnaval dont quelques thèmes peuvent être rappelés à Pâques pour marquer la fin du Carême.

Enfin, dans l'ensemble de ce cycle sont présents quelques comportements cérémoniels dispersés mais qui permettent de vérifier l'unité postulée plus haut d'autant que les vols, quêtes, farces et jeux sont centrés autour de l'alimentation carnavalisée. A ce niveau, le repas est collectivisé au maximum puisque directement ou non toute la communauté villageoise — bourg et hameaux — y participe.

2. - Réflexions méthodologiques.

Notre propos n'était pas technologique, des études de ce type suivront, mais c'était plutôt le sens de la cuisine carnavalesque qui nous intéressait. Seule une enquête ethnographique précise et minutieuse pouvait mettre à jour des matériaux nombreux. Il fallait éviter à tout prix la conception sclérosante du « plat cérémoniel » qui définirait à lui seul une fête, ainsi, les crêpes de la Chandeleur et de Carnaval.

Les données comparatives nous ont été dans l'ensemble très utiles. Parfois, notre interprétation s'est enrichie ou a été confirmée par les données relevées ailleurs, Plateau de Puivert et Montagne Noire, et par les descriptions des ethnographes Catalans et Galiciens que nous saluons au passage.

Un phénomène de portée très générale, le procès de signification a été çà et là défini, rappelons pour terminer les conclusions essentielles :

(1) Un élément ne signifie rien isolément. Le sens est donné par la préparation, l'intégration dans une séquence alimentaire, la position dans un menu.

(2) Le sens est toujours le produit d'une différence. Notons quelques oppositions binaires : gras vs maigre, bouilli vs rôti, blanchi vs non-blanchi, etc...

(3) Dans la nourriture tout signifie : forme, couleur, goût, odeur, autant de caractères de diagnose qui révèlent une conception synesthésique de l'aliment.

(4) Le sens n'est lisible que dans l'exploration des manières de table, des entours de la cuisine, des comportements cérémoniels. C'est dans cette vaste unité que la cuisine festive prend du sens cependant que la fête, dans ses aspects les plus spectaculaires, ne signifie rien sans la cuisine.

ANNEXE I

Canson de Carnaval		**[Chanson de Carnaval]**
Adiu paure, Adiu paure *Adiu paure Carnaval* *Tu t'en vas e ieu demori* *Adiu paure Carnaval.*	[Refrain]	Adieu pauvre, Adieu pauvre Adieu pauvre Carnaval Tu t'en vas et moi je reste Adieu pauvre Carnaval.
El biou canta, l'ase dansa *El moton diu la lhesson* *E la lhèbre canta el crèdo* *E l'aucèl diu le pater.*	I	Le bœuf chante, l'âne danse Le mouton dit la leçon Et le lièvre chante le credo E l'oiseau dit le pater.
(Ref.)		
Catarina la pishosa *Porta la civada als bious* *E de blat a las galinas* *Si vos que te fason d'ious.*	II	Catherine la pisseuse Porte de l'avoine aux bœufs Et du blé aux poules Si tu veux qu'elles te fassent des œufs.
(Ref.)		
La junèssa fan la fèsta *Totis li que i èm ongan* *E les filhas fan las cocas* *Per celebrar Carnaval.*	III	La jeunesse fait la fête Tous ceux qui sont là cette année Et les filles font des gâteaux Pour célébrer Carnaval.
(Ref.)		
Pot pas bèure, pot pas bèure *Pot pas bèure qu'es bandat* *A manjada trop de salsissa* *E de cambajon salat.*	IV	Il ne peut pas boire, il ne peut pas boire Il ne peut pas boire tant il est saoûl (1) Il a mangé trop de saucisse Et de jambon salé.
Adiu paure, Adiu paure *Adiu paure Carnaval* *Tu t'en vas e ieu demori* *Per manjar la sopa a l'al.*	[Variante du Refrain]	Adieu pauvre, Adieu pauvre Adieu pauvre Carnaval Tu t'en vas et moi je reste Pour manger la soupe à l'ail.

(1) littéralement : bandé.

Cette chanson de Carnaval, citée par notre informateur de Munès présente pour nous un intérêt particulier car elle illustre sur certains points notre propos. Elle met en évidence l'importance de l'alimentation en période de Carnaval par des précisions d'ordre *qualitatif* (œufs nécessaires à la préparation des pâtisseries, « coques », vin saucisse et jambon) et

quantitatif dans le dernier couplet surtout en insistant par la triple répétition sur la réplétion de l'individu : *es bandat, trop de salsissa e de cambajon salat.*

Enfin, elle fait allusion au comportement festif par l'évocation de la jeunesse (élément masculin) et des filles pâtissières. Le dernier vers du refrain annonce l'entrée en Carême avec la soupe à l'ail qui caractérise le jeûne mais aussi la diète.

Précisons en dernier lieu que cette chanson est en fait formée de bribes de chants indépendants : chanson de mensonge (I), complainte de la Catarina (II). La qualification « Catarina la pishosa » est elle-même une trace d'un proverbe météorologique :

> « *Santa Catarina la pissaire e Sant Vincent le foiros*
> *S'en van a la fièra totis dos.* »
>
> [Sainte Catherine la pisseuse et Saint Vincent le foireux
> S'en vont à la foire tous les deux.]

Mais cet ensemble apparemment hétéroclite vient se régler sur la logique Carnavalesque : inversion, excentricité, mise en scène de l'égalité : scatologie = érotisme = consommation alimentaire.

ANNEXE II

Index des préparations

BETTERAVE / *bledarava* (Potagère, *blanche de Silésie*) : La betterave blanche consommée lors du repas de l'*Afart*, est coupée grossièrement et cuite dans un pot, *topin*, rempli d'eau salée. Les morceaux sont ensuite pelés et recoupés. On les assaisonne d'une vinaigrette.

CANSALADE / *carnsalada* : Terme du français méridional pour désigner la chair salée de la poitrine de porc. On en fait une grande utilisation dans la cuisine traditionnelle. Elle remplace souvent dans la soupe le jambon que l'on économise. On l'utilise dans tous les fonds de sauce coupée en morceaux grossiers. En *salpiquet* (hachée avec de l'ail et du persil), dans les omelettes et les haricots qu'elle relève. On la fait frire ou griller par tranches pour le déjeuner ou le goûter et on la mange avec du *milhas* et des œufs. Les couennes sont gardées pour les haricots et les soupes. On en donne aux jeunes enfants « pour se faire les dents ». On aime le goût de « rance » qu'elle prend quand elle est trop vieille et on en conserve toujours un morceau à cet effet, car le « rance » est l'ingrédient indispensable à une bonne soupe qu'il parfume et rend d'apparence laiteuse. De plus, il est considéré comme fortifiant. Cependant, quand il devient trop fort, trop « amer », on fait bouillir une marmite d'eau salée dans laquelle la pièce est plongée quelques minutes, on la met ensuite à sécher et on peut à nouveau l'utiliser.

CHARCUTERIE (pas de collectif dialectal, en français régional : cochonaille) : Ce n'est pas notre dessein ici que de faire une étude exhaustive de tous les procédés et de toutes les formes de charcuterie.

Déjà dans notre zone d'enquête, les variantes sont nombreuses, tant au niveau des mots que des choses. Dans un prochain article sur la *fèsta del porc*, nous nous livrerons à ce travail et présenterons un index détaillé et un glossaire sur la charcuterie traditionnelle.

Cependant, nous croyons nécessaire de définir rapidement quelques variétés de charcuterie, notamment celles que l'on trouve dans le plat de hors d'œuvres du Carnaval. Une hiérarchie s'impose dans la préférence que l'on accorde à certaines de ces préparations. Viennent d'abord, le jambon (que l'on aime gras), la saucisse sèche et le saucisson (que l'on préfère maigre) et de qualité : celui fait avec le filet. Le boudin ensuite, noir, *tripon negre*, ou blanc, *tripon blanc*, gros ou petit. Le plus gros boudin, le *galabar*, fait dans la plus grosse tripe : *la tripa del quiol*, composé de petits morceaux de viande (langue, rate, cœur), de couennes et de sang, parfumé au laurier et fortement épicé est servi le jour de Mardi-Gras. Le boudin blanc (couennes, mie de pain et œufs) est surtout apprécié des enfants (il est assez fade) qui en font ce jour-là une friandise. Le pâté complète le plat, il est découpé en grosses tranches et a plutôt l'air d'un farci. Il est assez grossier et parfois un peu sec, car il est cuit dans des terrines au four à pain sans couvercle. On le consomme assez rapidement car il ne se conserve pas longtemps.

D'autres formes de charcuterie sont destinées à être cuites dans des soupes et des fricots. Nous en parlerons en même temps que des haricots.

COQUES : Terme du français régional issu de *cocas*, collectif désignant les gâteaux en occitan mais aussi une pâtisserie légère, briochée assez semblable au gâteau des rois actuel. La pâte, composée de farine, lait, œufs et levain, était parfumée par des grains d'anis. On la répartit en boules légèrement aplaties sur des morceaux de papier huilé, on la laisse lever puis on la sucre et on l'enfourne dans le four à pain encore chaud. C'était une pâtisserie facile à faire et les filles encore peu expertes en cuisine en faisaient pour Carnaval ainsi que des crèpes d'ailleurs.

CREME : Elle accompagne presque toujours les coques, que l'on y trempe. Il arrive que l'on fasse de grandes quantités de crème dans des chaudrons pouvant contenir sept à huit litres de lait sucré et une soixantaine de jaunes d'œufs que l'on incorpore petit à petit sans cesser de remuer jusqu'à ce que la consistance devienne onctueuse. Ces crèmes sont toujours naturelles, aucun ingrédient ne les parfume ou ne les solidifie.

CREPES / *pescajos :* Elles sont le met « typique » de Carnaval, mais ressemblent assez peu à celles que nous connaissons aujourd'hui. Les crêpes traditionnelles sont un amalgame de lait coupé d'eau et de farine grossière auquel on ajoute parfois un œuf. Certaines même, ne sont composées que de farine et d'eau. La pâte, semi-liquide, est cuite à la poêle et prend la consistance d'une omelette que l'on n'aurait pas roulée. On fait bien dorer d'un côté et de l'autre puis on sucre avec du miel ou de la confiture.

CROUSTADE / *crostada :* Terme du français régional. L'une des pâtisseries les plus élaborées, cuite dans la *cuèta,* sorte de casserole en terre munie d'un manche creux. On fait un feuilletage en pliant et repliant la pâte que l'on étale ensuite et coupe en deux morceaux. Le premier étant placé dans la casserole dont il épouse la forme, on remplit alors avec des morceaux de pommes ou des petites poires, *perots,* préalablement cuites au vin rouge. On recouvre ensuite avec le deuxième morceau de pâte que l'on pince tout autour pour qu'il adhère à l'autre, ce qui forme une espèce de bourrelet. On parsème la surface de grains d'anis et de sucre pilé et on enfourne.

ESCARGOTS / *cagarol :* le gros gris (Hélix Aspersa),
cagarola : le petit rayé (Hélix Vermiculata, H. Asperta).

Nombreux dans notre zone d'enquête où on les ramasse la nuit à la lanterne ou à la lampe de poche de la mi-août à octobre.

On les consomme soit sur le gril (*cargolada* = nom donné à ce repas) sans les avoir fait jeûner, soit après un jeûne, en sauce. Ils ont alors été blanchis dans un court-bouillon aromatisé et on les prépare le plus souvent à la tomate et au jambon avec beaucoup de feuilles de menthe.

Manger des escargots est toujours une fête à laquelle on invite souvent les proches parents. Certains villageois en font presque l'élevage, les conservant plusieurs mois dans des cages où ils les nourrissent de farine ou de pain.

HARICOTS / *fabols :* Il s'agit d'haricots secs blancs que l'on met à tremper la veille et que l'on prépare ensuite en « fricot ».

On les fait blanchir une heure environ dans de l'eau salée, puis on jette la moitié de cette eau et l'on ajoute alors de l'ail, du thym, du laurier et divers morceaux de cochon. Essentiellement du jarret, des côtes *(costelons),* des couennes, du saucisson gras (saucisson composé de couennes surtout et de graisse), du jambon rance, de la saucisse confite et de la « cansalade ». Pour Carnaval et pour le cochon, c'est ainsi que sont préparés les haricots. Cependant, ordinairement, on met moins de porc et on ajoute des navets ou des pommes de terre. Une poignée de haricots est ajoutée à la soupe pour l'épaissir. Il fallait en consommer au moins deux fois par semaine ou trois, car on économisait les pommes de terre plus onéreuses.

LAPIN : Préparé souvent en sauce au vin ou « sauce de viande ». Cette préparation a pour but de donner au lapin l'apparence d'un civet de lièvre. La sauce est la même que celle du lièvre, mais la liaison, au lieu d'être faite au sang est faite avec un jaune d'œuf amalgamé à un peu de farine que l'on délaie ensuite dans du café. C'est un « truc » qui, paraît-il, « trompe même les plus forts » ! On mangeait le lapin ainsi préparé avec du *milhas.*

LONGE / *lonja :* Filet du porc dont on consomme une partie le jour du cochon, en la faisant griller, c'est la *carbonada,* l'autre sert à faire les saucissons les plus fins.

MORUE / *merlussa :* Mangée la plupart du temps comme nous l'avons indiqué, mais l'on en fait aussi une sorte de ragoût, le *merlussat,* auquel on ajoute des oignons et des pommes de terre.

MILHAS : Terme occitan désignant le plat « national « languedocien. C'est généralement une bouillie de farine de maïs refroidie et solidifiée que l'on découpe ensuite en carrés destinés à être frits et que l'on peut sucrer ou saler. Cependant, dans notre zone d'enquête où la farine de maïs semble avoir été introduite tardivement, début vingtième siècle, c'est le blé noir ou sarrazin qui compose ce plat. C'est d'ailleurs la seule céréale consommable qui ait pu être cultivée sur les plateaux élevés de la région. Nos informateurs connaissent le *milhas* de maïs, en ont fait, mais préfèrent celui de blé noir qu'ils préparent de deux manières. Le *milhas* de maïs, lui, est fait toujours de la même façon (1). Il est « remué » *(remenat)* seulement. Alors que le *milhas* de sarrazin est ou « bouilli » *(bolhit)* ou « remué ».

I. - *Le milhas bouilli :* C'est celui que l'on fait ordinairement.

a) *préparation :* Le chaudron étant rempli aux deux tiers d'eau salée, on attend qu'elle bouille pour y verser en une fois la farine. Celle-ci forme un bloc au milieu du chaudron. Avec un bâton ou la pointe d'un couteau, on trace un sillon de part et d'autre de ce bloc. Aussitôt l'eau se précipite et imprègne alors la farine. On le laisse cuire sans le toucher demi-heure environ, puis on l'enlève du feu et le chaudron étant maintenu immobile, généralement en le coinçant avec des pierres, on se met à le remuer avec vigueur une demi-heure environ avec un bâton réservé à cet usage, la *remèna.* Ce travail étant fait, on égalise la surface avec une assiette et on rapproche le chaudron du foyer. On l'incline légèrement le cul tourné vers la flamme. Afin que le fond se dessèche et se détache. On le retire ensuite et le renverse sur la table. On laisse refroidir ce bloc puis on le découpe en tranches.

b) *utilisation :* Ce *milhas* est dur, compact, il tient bien. On le mange souvent frit et sucré en dessert, ou bien sur le gril avec une tranche de « cansalade ». Il permet d'économiser le pain qu'il remplace avantageusement. On en faisait de grosses quantités, pour deux, trois jours. Pas plus, car il aigrit.

II. - *Le milhas remué.*

a) *préparation :* Il demande environ une heure de cuisson. L'eau frémissant, on y jette la farine de blé noir ou de maïs sans cesser de remuer et petit à petit, ceci jusqu'à obtention d'une pâte lisse. L'opération est fatiguante car la *remèna* a de plus en plus de peine à se mouvoir, la chaleur est forte. Pour se protéger de la flamme, on interpose souvent entre le chaudron et l'officiante une ardoise réservée à cet usage et appelée *la lausa del milhas.* Lorsque la pâte est à point, on la verse vite avant qu'elle

(1) Il est intéressant de constater que dans la Montagne Noire où seul est consommé le *milhas* de maïs, les deux méthodes sont présentes avec la même répartition.

ne durcisse sur la table recouverte au préalable d'un carré de toile, *carièr*, ou bien on la distribue dans des assiettes et on la mange encore tiède avec du lait frais de la traite, des œufs ou du miel auquel on ajoute un filet de vinaigre. Pendant la tuée du cochon, une fois les boudins terminés, on utilise souvent l'eau dans laquelle ils ont cuits : on y ajoute des fritons (petits morceaux de viande grasse frits) et on fait du *milhas* qui est consommé ensuite avec la fricassée (ragoût de viandes saignantes : gorge essentiellement).

b) *utilisation :* Ce *milhas*, plus souple, plus fin que l'autre, se prête mieux à un amalgame avec un corps liquide comme le lait qu'il accompagne fréquemment ; il sert alors de plat pour le dîner. Il est servi avec les viandes en sauce, daubes et civets pendant les fêtes à la place d'un légume.

ŒUFS / *ious :* Ils entrent dans beaucoup de préparations carnavalesques (crèmes, pâtisseries), sont consommés sous forme d'omelettes surtout au jambon ou au saucisson (à Pâques). On mélange souvent aux omelettes pour les allonger une cuillerée de farine et deux de lait.

OREILLETTES / *aurelhètas :* On en fait pour Carnaval et pour la Fête du Cochon de pleins paniers. La pâte parfumée à l'anis et à la fleur d'oranger, doit être lisse brillante, on amalgame pour cela d'abord farine, lait, sucre, levain et graisse fondue et ajoute ensuite les œufs, l'un après l'autre jusqu'à saturation. Cette pâte est mise à lever dans un gros panier la plupart du temps sous l'édredon, à la chaleur. Le lendemain, on l'étale sur la table avec une bouteille, en un seul morceau qui recouvre à la fin toute la table et tombe même comme une nappe sur les côtés, on coupe alors des carrés que l'on jette dans l'huile chaude et que l'on retourne prestement avec une fourchette. Une fois dorée, l'oreillette est égouttée au-dessus de la poêle ou de la bassine remplie de graisse fondue et mise dans une grande corbeille, au fond de laquelle s'étale un linge blanc. On sucre au fur et à mesure. La confection des oreillettes mobilisait toute la maisonnée ; elle demandait patience et habileté.

RIZ AU LAIT : Terme français seul employé, car le plat est d'introduction relativement récente.

Mets de prestige qui a peu à peu remplacé le *milhas* lors de la *Nuèit de l'Afart* et qui s'est imposé lors des mariages, des baptêmes. Et pourtant, au dire de nos informatrices, c'est un plat qui ne l'égale ni en finesse ni en saveur. Le riz est de mauvaise qualité, friable et long à cuire, on le met à bouillir dans un pot remplit de lait sucré vanillé ; il devient pâteux et collant, on verse dans un plat de terre et l'on saupoudre de sucre pilé. On le décore en appliquant sur toute la surface les pincettes *(mordassas)* rougies au feu, qui caramélisent le sucre et forment des croisillons brunâtres. C'est la seule façon de cuire le riz. Peu à peu, on l'a intégré au menu hebdomadaire, épisodiquement, en le préparant au gras, avec des abattis et de la saucisse. On en consomme cependant assez peu.

VIN CHAUD / *vin caud :* C'est la boisson traditionnelle des grandes nuits de veille. C'est un homme qui la prépare car c'est une boisson précieuse. On met à chauffer dans un chaudron 2/3 de vin rouge et 1/3 d'eau, on sucre et parfume avec des clous de girofle, de la cannelle, de la vanille, des peaux d'orange. Il ne faut pas, bien sûr, atteindre l'ébullition sinon l'alcool s'évaporerait. On le boit dans des verres pendant la partie de cartes et tous, grands et petits, y ont droit ; il donne du lait aux nourrices et fortifie le enfants chétifs. Il a des vertus thérapeutiques et l'on en donne aux vaches malades ou sur le point de vêler.

Cl. FABRE.

Avant-propos

La magie, thème de recherche de Jean-Pierre Piniès, est un champ intellectuel extrêmement difficile à circonscrire et à pénétrer. On s'accorde généralement à reconnaître que le refoulement de la magie, tant en milieu urbain que rural, est imputable à l'action successive ou conjuguée de la théologie catholique, du rationalisme laïque et de l'empirisme scientifique.

Son incidence au niveau de *l'enquête de terrain*, a pour conséquence, comme le rappelle fort opportunément à propos du discours sur la sorcellerie Jeanne Favret (1), que le chercheur ne peut se cantonner dans la situation ordinaire de communication où l'informateur parle en son nom propre. En effet, la croyance n'est assumée par le sujet parlant que dans quelques cas précis :

a) avec un proche qui révèle la situation d'envoûtement ;

b) à l'intérieur du cercle familial ;

c) avec le devin ou la voyante.

On pourrait ajouter une quatrième situation, celle de l'échange de confidences entre victimes, mais celle-ci est souvent confondue avec la situation décrite en a).

Il s'ensuit que l'enquêteur est tenu d'occuper en face de l'interlocuteur et au vu et au su de la communauté, l'une des positions suivantes : victime, révélateur, désenvoûteur, chasseur de sorciers parfois. Cette disponibilité de l'ethnographe, d'une part, permet de dépasser les lectures et les interprétations réductrices des discours judiciaire et psychiatrique, mais d'autre part, entraîne les limitations ci-après, quant à la qualité objective de l'information recueillie :

a) aucune information ne peut être vérifiée ;

b) rares sont les voies de pénétration qui existent entre la sphère d'activité de la victime et celle du sorcier. Notons à ce propos que lors d'une enquête concertée avec J.-P. Piniès (2e trimestre 1969) nous avons pu nous entretenir avec un sorcier qui a expérimenté ses pouvoirs devant nous. C'est le seul cas rencontré au cours de plus de trois années d'enquête où l'on ait pu collecter les versions d'un même événement de deux points de vue antagonistes ;

c) l'enquête ponctuelle est très délicate à mener, car dans la mouvance de l'analyste, on craint la magie de la parole ;

---

(1) J. Favret, *le malheur biologique et sa répétition*, Annales, E.S.C., N° 3 et 4, Paris, 1971, pp. 873-888.

d) la position d'extériorité est insoutenable comme nous l'avons rapporté.

C'est alors que l'archéologie — au sens que Michel Foucault donne à ce terme — vient à la rescousse du subjectivisme de l'enquête, *l'analyse des textes* permet de reconstituer en partie le discours de l'épistémé populaire occulté par l'interdit, le conseil, la critique du prêtre, du médecin et de l'instituteur.

Nous distinguerons deux grands groupes de textes, dans le premier on rangera le vieux fonds méditerranéen : l'Histoire Naturelle de Pline, Le Liber Medicinalis de Quintus Serenus auquel il faut accorder une place de choix dans la somme que représente la Medecina Plinii Secundi (2) et les manuscrits latins du Haut Moyen Age ; dans le deuxième groupe prendront place les attestations occitanes : les œuvres des Troubadours, le *registre d'Inquisition de l'évêque J. Fournier* (1318-1325) (3), les six opuscules anonymes du 15e siècle (4), *las Ordenansas et Coustumas del Libre Blanc* (XVIe siècle) (5), les œuvres de la médecine de la Renaissance, P.J. Fabre (6) et le précieux *Tableu de la Bido del Parfet Chrestia* (XVIIe siècle) du Père Amilha, notamment.

L'étude de ces textes met en évidence les trois grandes fonctions qui se partagent le domaine magique dans la pensée populaire occitane (8) :

a) le sorcier, *breish (-a)* qui fait le mal, il est qualifié par un code d'attributs relativement complexe, son acte principal est l'envoûtement (9);

b) le devin, *endevinaire*, qui est à la fois contre-sorcier et guérisseur (10) ;

c) l'armier ou messager des âmes, *armièr, armarièr, armassièr* qui est chargé des contacts avec l'au-delà.

Ce tripartisme se rencontre rarement à l'état pur alors qu'il était très solide au Moyen Age. Les traits caractéristiques de l'état moderne de la pensée magique sont au nombre de deux :

---

(2) Quintus Serenus, *Liber Medicinalis*, texte établi, traduit et commenté par le Docteur R. Pepin, Paris, 1950.

(3) *Registre d'Inquisition de l'évêque Jacques Fournier*, publié par J. Duvernoy, Toulouse, 1965-1966, 3 volumes.

(4) *Recettes médicales, alchimiques et astrologiques du XVe siècle en langue vulgaire des Pyrénées*, publiées par C. Brunel, Toulouse, 1956.

(5) *Las Ordenansas et Coustumas del Libre Blanc*, publiées par le Docteur J.-B. Noulet, Paris, 1878.

(6) P.J. Fabre, *Traité de la Peste selon les Médecins Spagyriques*, Toulouse, 1619.

(7) Amilha, *Tableu de la Bido del Parfet Chrestia en Berses*, Toulouse, 1663.

(8) C'est à René Nelli que l'on doit la première mention de ce tripartisme fonctionnel in *Le languedoc et le Comté de Foix, le Roussillon*, Paris, 1958, pp. 196-207.

(9) Cf. J.P. Piniès, *Essai sur la magie populaire dans les Pays d'Aude*, première partie : *le sorcier*, Institut d'Etudes Méridionales, Toulouse, 1970.

(10) Cf. notre étude : *Eléments de l'épistémé populaire, un cahier de « secrets » languedocien* in D. Fabre et J. Lacroix, *Images de la culture populaire*, Via Domitia, Université de Toulouse, 1970, pp. 1-50.

a) le syncrétisme des fonctions : un même individu peut être à la fois guérisseur et messager des âmes ;

b) la vulgarisation des pouvoirs : des individus peuvent posséder un nombre limité de pouvoirs sans exercer de fonction sociale. L'un connaît, par exemple, quelques « secrets » thérapeutiques, l'autre « communique » avec les morts de sa famille.

Cet état de dispersion s'applique parfaitement à la société étudiée, mais le recul du système ne signifie aucunement un recul de la croyance.

J.P. Piniès a choisi de présenter un des attribut-clés du sorcier, *l'objet : livre de magie.* Ce choix est opportun car le livre se situe au point de convergence des séries privilégiées dont nous avons parlé, à savoir : dans le discours sorcellaire entre la victime qui a développé autour du livre une mythologie considérable et l'agresseur pour qui il est objet biographique et dans l'espace intertextuel entre le discours de l'épistémé populaire et le discours scientifique.

Comme le montre l'auteur, l'objet : livre, relève plutôt d'une logique de la *différence,* c'est-à-dire du statut que d'une logique des *opérations pratiques,* c'est-à-dire de l'utilité. En effet, *le Petit Albert* tient sa valeur/signe d'une rumeur mythique (11) et non d'une lecture réelle de son contenu. Nous rejoignons le sociologue Jean Baudrillard pour rappeler que « l'objet signe... est approprié, détenu et manipulé par les sujets individuels comme signe, c'est-à-dire comme différence codée » (12). Nous dirons alors en paraphrasant Henri Hubert et Marcel Mauss que le livre de magie a bien l'air d'être une gigantesque variation sur le principe de la différence.

Il restera à l'auteur à définir avec précision, dans une étude à venir, le point d'insertion du livre de magie dans la logique sociale des groupes étudiés du point de vue de la théorie des objets (13).

D. FABRE et J. LACROIX.

---

(11) On se reportera utilement aux études d'Isac Chiva sur la rumeur atomique in *Imagination collective et inconnu, Echanges et Communications,* Mélanges C. Levi-Strauss, Paris-La Haye, 1970, pp. 162-168 ; et d'Edgar Morin sur la rumeur antisémite in *La rumeur d'Orléans,* Paris, 1969.

(12) Cf. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* Paris, 1972, p. 63.

(13) Cette théorie est en cours d'élaboration, voir notamment : *Les Objets,* Communications, N° 13, Paris, 1969.

Note sur le livre de magie

De l'inscription sociale au discours fantasmatique

A Amapola

Le grimoire ou livre de magie a de tout temps joué un rôle important dans la mythologie sorcellaire : instrument de transmission du savoir ou attribut fondant les pouvoirs, il enrichit le discours de l'imaginaire magique, allant jusqu'à susciter son discours propre, tout en reflétant l'ordre social dans lequel il s'inscrit.

Or, si nous connaissons bien, maintenant, quelques-uns des symboles qu'il connote, sa trace matérielle donc le rapport marchandise/idéologie a été volontairement occulté au nom de principes idéalistes qui permettaient son renvoi dans le domaine de la superstition, ou de l'irréel, feignant d'ignorer la violence latente de sa négation ou mieux laissant à l'institution le soin d'assigner les limites de son lieu.

En quelques lignes, il serait téméraire, sinon vain, de prétendre éclairer complétement un phénomène dont la complexité est redoublée par la relation ambiguë qui lie la chose et le dire, sans oublier les interférences provoquées par la multiplicité des lectures. Aussi n'espérons-nous remplir que quelques cases de l'espace où se déploie l'objet en ses multiples.

L'INSCRIPTION SOCIALE

LIVRE ET SOCIETE TRADITIONNELLE.

Somme toute, nous ne possédons que peu de connaissances sur l'état réel de la scolarisation élémentaire (lecture, écriture) durant le XIX[e] siècle, si nous n'accordons qu'une foi circonspecte aux déclarations des tenants de l'impérialisme linguistique français ou à la représentation épinalienne de Jules Ferry (1).

(1) Notons cependant les données suivantes sur l'alphabétisation des campagnes audoises d'après les enquêtes de L. Maggiolo, analysées dans : M. Fleury et P. Valmary, *Les progrès de l'Instruction élémentaire de Louis XIV à Napoléon III*, Population 12, (Janvier-mars 1957, pp. 71-92, 10 à 19 % des conjoints signent leur acte de mariage ; un siècle plus tard, entre 20 et 29 % ; en 1871-1875, entre 60 et 69 %. Mais les zones montagnardes du département restent très attardées jusqu'au milieu du XIXe siècle et l'alphabétisation des femmes ne devient équivalente à celle des hommes qu'autour de 1890.

Un document intéressant, quoique à manier avec prudence (le désir de ne point paraître « sauvage » ayant pu fausser certaines réponses : l'affirmation du Club de Carcassonne prétendant que « le patois semble tomber en désuétude » nous fait sourire) est constitué par les réponses qu'obtint Grégoire lors de son enquête sur les patois de France (2).

S'il envisage la situation à la fin du XVIII[e] siècle, il n'en est pas moins une des meilleures sources sur la lecture et les livres dans les milieux populaires, d'autant que la situation ne changea guère jusqu'à la fin du XIX[e] siècle.

Il est certain que savoir lire était un privilège qui s'explique aisément par les conditions d'instruction :

« La paresse des curés et des vicaires s'étend à tous les paroissiens : ils ne lisent qu'autant qu'ils sont sur les bancs, c'est-à-dire jusqu'à la première communion » (3).

« De vingt villages, un seul possède un maître qui sait à peine épeler, et le curé fait répéter les mots du catéchisme à ses paroissiens perroquets » (4).

De ce fait, le livre prenait une valeur particulière, assurant à celui qui le possédait un prestige certain, en même temps qu'il devenait objet de valeur au même titre qu'un meuble ou un souvenir familial.

« Les livres des paysans sont toujours en mauvais état, quoique exactement serrés. Ils se les transmettent en héritage » (5).

La possession du livre, source de respect, était donc plus importante que sa lecture et le cas devait être fréquent exposé par un correspondant de Grégoire : « Un jeune homme n'était pas plus tôt parvenu à la possession des Heures du diocèse, qu'il les avait constamment dans sa poche au travail, et dans les mains au moment du repas. Il lisait toute sa vie et mourait sans avoir jamais su lire » (6).

Perdant donc sa fonction essentielle de communication, le livre ne naît pas à sa véritable existence mais devient un objet utilisé et perçu comme cultuel.

LE GOUT POPULAIRE.

Déterminé, comme nous le verrons plus loin, par les conditions de vente, le goût populaire l'est aussi par les traditions orale et écrite (Bibliothèque Bleue) l'influence du clergé (livres pieux) ou par des soucis très pratiques (almanachs).

« Quelles espèces de livres trouve-t-on plus communément chez eux (les gens de la campagne) ?

---

(2) *Lettres à Grégoire sur les patois de France.* 1790-1794. Avec une introduction et des notes par A. Gazier, Paris, 1880.

(3) *Grégoire,* op. cit., p. 61.

(4) *Grégoire,* op. cit., p. 164.

(5) *Grégoire,* op. cit., p. 143.

(6) *Grégoire,* op. cit., p. 98.

— Catéchisme, Almanach, Heures du diocèse, Imitation de J.-C. et autres livres de piété, l'Histoire des quatre fils Eymon, d'Eiguillerie, etc...

— Ils ont beaucoup de goût pour les complaintes et en général pour tout ce qui est merveilleux (7).

— On trouve plus communément chez eux « l'Almanach de Liége », de « Larivay », le « Messager Boîteux », etc... (8).

— Les quatre fils d'Aymon, des livres de sorcellerie, opinion très accréditée dans notre contrée parmi les peuples des villes et des campagnes, ce qui atteste leur ignorance ; des contes de fées, de nécromanciens, Barbe-bleue, etc... (9.

Il est intéressant de noter le voisinage des livres de piété et des livrets de colportage, ce qui n'est pas pour rien dans la confusion fréquente livre religieux/livre de magie ou dans l'attribution aux prêtres de livres qu'ils condamnent.

LES CONDITIONS DE VENTE.

L'essor de l'imprimerie au XVIII[e] et au XIX[e] siècles n'a sans doute guère concerné les campagnes, ou plutôt elle s'est mise au service d'un public dont elle connaissait déjà fort bien les goûts : les « canards », les complaintes ou les éditions successives de l'Albert avaient sans doute plus de chance d'être vendus dans les campagnes que les livres de Voltaire, par ailleurs trop pernicieux.

Qui plus est le paysan se rendant à la ville avait sans doute d'autres occupations que de visiter les librairies et pourquoi l'aurait-il fait alors qu'en la personne du colporteur les livres venaient à lui et qu'importât que le registre en fût restreint dès l'instant où il trouvait ce qu'il désirait.

Si les imprimeurs satisfaisaient leur clientèle tout en servant la morale établie (merveilleux épique ou piété valent mieux que libertinage), il n'en reste pas moins qu'ils la violaient à l'occasion en répandant des grimoires dont le plus célèbre reste le Grand et le Petit Albert.

LA CENSURE.

L'interdiction et les condamnations qui pesaient sur ces petits livres ne manquaient pas de les mettre en valeur et de leur attribuer un prestige dont l'obscurité n'était pas le moindre intérêt, sans oublier que la nature de l'interdit était double : en effet, leur diffusion et leur lecture étaient aussi bien défendues par la loi que par l'Eglise.

Ainsi la censure remplissait bien son rôle dès le moment où elle accentuait la mythification dans la pratique sociale avant de permettre le discours fantasmatique qu'elle s'était efforcée de créer.

---

(7) *Grégoire*, op. cit., p. 20.
(8) *Grégoire*, op. cit., p. 81.
(9) *Grégoire*, op. cit., p. 152.

LE DISCOURS FANTASMATIQUE AUJOURD'HUI

LE SILENCE COMME LIEU DE L'INCONSCIENT.

Bon nombre des informateurs (10) refusent de parler de ces livres et surtout du Petit Albert.

— *Ieu l'ai pas jamai legit.*
(Moi je ne l'ai jamais lu).

— On ne l'a jamais vu ni lu.

— *Aquel libre le cal pas legir. L'ai jamai vist.*
(Ce livre il ne faut pas le lire. Je ne l'ai jamais vu).

Le refus de l'information répond à deux motivations : d'abord, comme dans le cas de la maladie ou du sorcier, le signe vaut l'objet et le terme précis est remplacé par un substantif vague voire méprisant de peur que le nom prononcé n'amène une manifestation objective.

Ensuite, il faut savoir qu'en matière de sorcellerie, la rumeur suffit à créer le coupable, sans doute en vertu du précepte qu'il n'y a pas de fumée sans feu, et parler du livre c'est avouer qu'on le connaît ainsi que ses pouvoirs, et qui sait ? qu'on l'a lu ou qu'on l'a utilisé.

Rendue difficile, la parole n'existe alors qu'au prix de la compensation par une autre parole qui rassure et estompe la première.

Le cas le plus fréquent est l'insertion du discours magique dans un discours religieux qui nie par son essence la vérité possible (a) ou sert de défense (b) :

— (a) Moi, vous comprenez, je n'y crois pas à toutes ces bêtises.

— (b) Ce sont de mauvais types qui les lisent ces livres, ils ont pas de religion.

Le renvoi à la tradition narrative relève du même processus à cette différence : c'est la double trame du vécu et de l'oral perennisé qui crée l'écart où se profile, se voulant libérée de son référent, la parole :

— *Nous autres l'avèm pas legit mas mon paire m'a racontat que...*
(Nous, on ne l'a pas lu, mais mon père m'a raconté que...)

— *Aquo se disia que...*
(Ça se disait que...)

— *Son istorias que se racontavan a las velhadas.*
(Ce sont des histoires qui se racontaient aux veillées).

NEGATION ET NAISSANCE.

Le bégaiement ambigu de sa désignation est aussi dû à la nature du livre, à la rupture de la norme, œuvre de la limite ou anti-livre refusant

---

(10) Les enregistrements ont été effectués essentiellement à Rodome, au hameau de Munès (un informateur principal), à Bessède (enregistrement d'une réunion de femmes). Les données sur le grimoire sont extraites de notre enquête globale.

d'assumer la communication minima qui le fonderait, dans l'absence du rapport à son lecteur.

Marchandise niant l'apparence de son profit, interdit dans le chemin de son commerce, prisonnier de la déchirure nominale le texte vit sa contrainte dans une différence ou un ailleurs dont l'imaginaire répète la naissance tandis que se dessinent les signes du fantasme.

LES SIGNES DU FANTASME

De l'origine à la fin se constitue alors le domaine d'une fiction dont les figures imitent les rapports du réel investis par les variantes d'une culture.

L'ORIGINE.

Il semble que la culture populaire ait effacé, comme elle le fait pour les contes ou les chants, la trace de la création, le passé l'authentifiant sans l'enfermer dans les limites de l'individu-créateur pour mieux lui assurer une vérité intemporelle.

— C'est un vieux livre et les anciens m'en ont parlé.

L'INTERDIT.

La censure sociale se décalque dans la pratique du texte, redoublant l'interdiction de la possession par un déterminisme du Mal.

— *Le calià pas legir aquel libre.*

(Il ne fallait pas le lire ce livre).

— Il fallait pas le garder dans la maison car ça portait malheur.

— Ma mère n'aurait pas permis ces choses et elle aurait vu un livre comme ça, elle l'aurait détruit.

LE DESTIN.

Victime de tous les refus, une telle lecture ne pouvait assumer sa transgression qu'en enfermant l'iconoclaste dans un destin où mort et folie justifient l'impossible tentative démiurgique :

— *Un jove a R. avia le Petit Albert. Son paire volià li prener. Refusava de le balhar, aurià preferat le tuar. Era coma possedat.*

Alavetz es vengut cap-bort e l'an embarrat amb les caps-borts a Limos.

(Un jeune, à R., avait le Petit Albert. Son père voulait le lui prendre. Il refusait de le lui donner il aurait préféré le tuer. Il était comme possédé.

Alors il est devenu fou et on l'a enfermé avec les fous à Limoux).

— Soi-disant *que travalhava l'esperit, qu'a força vos fasia virar el cap.*

Era un pauc coma una droga. Les tipes qu'avian comencat podian pas s'en passar.

(Soi-disant que ça vous travaillait l'esprit, qu'à force ça vous faisait tourner la tête. C'était un peu comme une drogue. Les types qui avaient commencé ne pouvaient plus s'en passer).

— Le Petit-Albert, il fallait pas le lire, sinon on devenait fou. Mon Dieu, j'ai connu un garçon qui en est mort, à force de lire ce livre. Il en est devenu fou le pauvre. Il était très, très intelligent, mais c'était un besoin de ce livre quand il avait commencé, il était possédé.

— *Le calia pas legir aquel libre ; A R. i avia un tipe qu'èra malaut, que fasia pas res ; avia la camisa totjorn desfèita, que fèc fred, que fèc caud. Alavetz m'avièn dit a ieu qu'avia legit aquel Petit Albert.*

(Il fallait pas le lire ce livre. A R. il y avait un type qui était malade, qui ne faisait rien ; il avait la chemise toujours défaite, qu'il fasse froid, qu'il fasse chaud. A moi on m'avait dit qu'il avait lu le Petit-Albert).

— *I avia una filha à M. soi-disant que l'avia legit. Morièc jova et morièc d'una congestion cerebrala. Se venguèc avucle e se morit a trenta-cinc ans.*

(Il y avait une fille à M. soi-disant qu'elle l'avait lu. Elle mourut jeune et elle mourut d'une congestion cérébrale. Elle devint aveugle et elle mourut à trente-cinq ans).

— J'avais un copain de l'Assistance publique ici. Son père avait le livre et il l'avait lu. Et cet homme aussi il a mal fini et il a mis son fils à l'Assistance. Pour en avoir assez de la vie c'est qu'il devait être malheureux : on dit qu'il avait avalé du vitriol.

LES POUVOIRS.

Pour braver les dangers encourus et le fatum tragique, il fallait que les pouvoirs prêtés à l'Albert soient à la mesure de ce risque en accordant au participant la clé des désirs et des merveilles réservés dans la tradition orale au héros ou au diable.

1. - Le mal.

La tentation démiurge est une constante du monde sorcellaire, ou du moins est-elle perçue comme telle par ceux qui le refusent, victimes inconscientes de leur désir.

— Si on voulait faire du mal à quelqu'un il fallait lire celà.

— Une femme avait le Petit-Albert et elle jetait des sorts.

2. - Le diable.

Le diable, création religieuse ou savante, ne joue qu'un rôle mineur dans la magie populaire, tout au plus y sert-il à figurer la source du mal, à fin d'une plus grande expression :

— Ce petit, je ne sais pas si c'est vrai ou si c'est pas vrai, on m'a raconté, qu'un soir où il dormait avec son père, qu'il a senti son père vibrer dans le lit et en levant les yeux, il a vu le diable. C'était tout rouge et ça faisait peur, il s'est mis la tête sous les draps.

3. - Les charrettes renversées.

Dans ce cas le livre s'intègre au quotidien, prenant l'aspect d'un jeu méchant ou d'une vengeance.

— *L. fasià virar las carretas.*

Consi fasià ?

Devià aver le famos libre en question. L'Albert, le Petit et le Grand. Mai es el Grand le mai dolent.

(L. renversait les charrettes.

Comment faisait-il ?

Il devait avoir le fameux livre en question. L'Albert le petit et le grand. Mais c'est le Grand le plus mauvais).

4. - L'amour.

La passion ne vivant que d'éphémère et de contradiction, le Petit Albert ne pouvait qu'asservir le désir, à la confluence du Mal et de l'Eros :

— *Un jorn m'a montrat aquel libre e m'a dit : « Vesès amb aquo podrai me fer aimar de X. (qu'èra mai riche qu'el) e l'esposar ».*

(Un jour il m'a montré ce livre et il m'a dit : « Tu vois avec ça je pourrai me faire aimer de X. (qui était plus riche que lui) et l'épouser).

5. - Le sommeil.

Le sommeil magique, lui aussi, fait partie d'une tradition orale bien connue que Perrault n'hésita pas à fixer.

— Il y avait une institutrice à A. ; elle était jeune et elle prenait pension au café.

Un jour on parlait de ce Petit-Albert, elle n'en croyait rien :

« Moi, ce sont des blagues, je n'y crois pas. Vous pouvez faire ce que vous voudrez, ce sont des bêtises ».

Alors, ils l'ont lu, ils ont tourné et viré. C'est qu'ils l'ont endormie. Et après une peur terrible : elle ne se révellait pas.

— Comment ferons-nous pous la réveiller ?

Alors, à force de lire, ils ont vu à la fin le système qu'il fallait pour la réveiller.

6. - Le Petit-Albert et le Spiritisme.

Si par les traits qu'il emprunte au merveilleux oral (diable, amour, sommeil...) le livre rejoint l'intemporel mythique, il s'enrichit aussi dans l'Histoire d'éléments nouveaux qui le datent avant de s'intégrer ou de contaminer les éléments plus anciens quand ils ne les transforment pas par un besoin de modernité.

Il en est ainsi pour les rapports du livre et des morts. Les textes de l'Antiquité ou du Moyen Age assimilent souvent le sorcier au nécromancien, il est dit que les cimetières sont le lieu favori des pratiques, que le sorcier cherche à s'attirer le secours des morts. Cette tradition va rencontrer vers le milieu du XIX[e] siècle un phénomène très important — il transformera souvent le sens de la magie et de la sorcellerie accordant aux morts et aux esprits un rôle dévolu jusqu'alors à un obscur principe du Mal — qui est le Spiritisme.

Cette pratique, moins urbaine qu'on ne pourrait le croire, va rapidement s'introduire dans les campagnes et le Petit-Albert trouvera une nouvelle mission :

— Des fois dans certaines maisons ils faisaient tourner une table. Des gens avaient le Petit-Albert et moyennant quelque chose les tables tournaient et après on pouvait pas les arrêter.

— *Amb aquel libre n'i avia tanben que fasian tornar las tablas a tres pès.*

Pendent la guèrra mon oncle èra prisonier e ma tanta de C, i crei un pauc en aquel trabalh e avia passat un pauc sens novèlas.

Un bon jorn per saber si èra mort o si èra viu n'agafèc una d'aquelas tablas aqui, nos i fèc mestre les mans totis dessus e prononçava paraulas :

« Esprit es-tu là ? Si tu es là tape trois fois ».

Aquela tabla se metèc a trucar e i èran totis, tota la vèlhada.

(Avec ce livre il y en avait aussi qui faisaient tourner les tables à trois pieds. Pendant la guerre, mon oncle était prisonnier et ma tante de C... y croit un peu dans ce travail et elle avait passé un temps sans nouvelles. Un beau jour pour savoir s'il était mort ou s'il était vivant, elle attrapa une de ces tables, elle nous y fit mettre les mains tous dessus et elle prononçait ces paroles :

« Esprit es-tu là ? Si tu es là tape trois fois ».

Cette table se mit à taper et nous y étions tous, toute la veillée).

TEXTES ET IMAGES.

La double interdiction du livre a donc aidé à la création d'un discours d'autant plus significatif quant aux attitudes sociales et spirituelles qu'il portait sur un objet que l'on ne voyait jamais et dont la légende suffisait à assurer l'existence.

L'interdiction a-t-elle été transgressée ? Sans doute (nous possédons une édition avec annotations manuscrites) mais il est bien entendu très difficile d'avoir des informations précises sur la lecture effective de ce qui était à la fois délit, sacrilège et aventure métaphysique.

Un seul informateur, jusqu'à présent, a avoué avoir vu et feuilleté le livre — en étant assez précis pour confirmer son dire — encore qu'il se défende de l'avoir lu :

— *Ieu l'ai vist aquel libre. Era pas le Petit, èra* « Les Secrets du Grand Albert dévoilés ».

Dorbiri la primièra paja, parlava, explicava ço qu'èra la magie. Aux temps reculés les mages, les rois mages et tout le restant. *Ièu me digueri, aquo tempa bo pasque aviai entendut dire que es quicom que quand avètz vist quicom volètz veser quicom mai, après aquo te travalha el cap.* « *Anem, vai, pasque après viraràs aquela, en viraràs una autra. Benlèu t'empecharà de dormir. Es tranquile, demoras i* » *E li tornèri tempar. Dins aquel libre i avia de recetas per provocar plan de causas :*

« Comment rendre un taureau furieux, comment gagner aux cartes, comment provoquer un accident, comment chavirer une charrette ». *Per aquo calià un cap de vispèra, sai pas que calià encara. Le tampèri e voilà.*

(Moi je l'ai vu ce livre. C'était pas le Petit, c'était « Les Secrets du Grand-Albert dévoilés ».

J'ouvris la première page, ça parlait, ça expliquait ce qu'était la magie. Aux temps reculés les mages, les rois mages et tout le restant. Moi je me dis : ça ferme-le, parce que j'avais entendu dire que c'est quelque chose que quand vous avez vu quelque chose vous voulez voir quelque chose de plus, après ça te travaille la tête. « Allez, vas, parce qu'après tu tourneras celle-là, tu en tourneras une autre. Peut-être cela t'empêchera de dormir. Tu es tranquille, restes-y ». Et je le refermai.

Dans ce livre, il y avait des recettes pour provoquer beaucoup de choses :

« Comment rendre un taureau furieux, comment gagner aux cartes, comment provoquer un accident, comment chavirer une charrette ». Pour cela il fallait une tête de vipère, je sais pas ce qu'il fallait encore. Je le fermais et voilà.)

Les autres informations que nous avons recueillies sur le contenu de l'Albert obéissent toutes à une même règle. Celle de la sublimation négative.

En effet, sans qu'il y ait eu lecture ou connaissance effective, les participants au système sorcellaire vont imaginer un texte qui soit en accord avec les valeurs imposées par les institutions sociales (Etat-Eglise) et corresponde au système élaboré (origine, danger, pouvoirs...). (Toutes ces opérations, susceptibles de variantes et bien sûr simultanées, sont découpées ici par l'analyse).

Le grimoire, méchant livre, devient alors un ouvrage démoniaque, antimessianique, qui ne peut être l'œuvre ou la lecture que de révolutionnaires et d'ennemis de l'ordre social.

— Dedans, il y avait des images terribles, du sang, des mauvaises choses. Il faisait peur.

— On m'en a fait voir un qui avait dessus en grosses lettres : Grand-Albert. Chaque page vous avez quelqu'un avec une croix qui tue quelqu'un plus, du sang et rien que des choses comme cela.

— *L'ai pas legit mai m'an dit qu'èra dolent. Porta mishantas causas aquo : i avia que de revolucionaris, de mishantis, et de monde qu'anonçavan que mishantas causas.*

(Je ne l'ai pas lu mais on m'a dit qu'il était mauvais. Ça porte de méchantes choses ça ; il n'y avait que des révolutionnaires, des méchants, et des gens qui annonçaient de méchantes choses).

LA FIN IMPOSSIBLE.

La malédiction annoncée et la victoire institutionnelle n'auraient pas été complètes si cette lecture avait pu être envisagée comme un jeu, dangereux certes, mais que l'on pourrait arrêter à sa guise.

Nous avons déjà vu le destin tragique qui attendait l'imprudent ou trop audacieux lecteur : la folie et la mort. En effet, seul l'initié pouvait lever une partie du sort, mais il restait impuissant devant le livre car celui-ci au contraire de toute matière refusait la destruction, même apparente. Plus fort que la matière, indestructible, l'Albert ne connaît pas le temps et ses ravages car son intemporalité n'est plus de cet ordre, mais de celui du Mal.

Telle était donc l'ultime vision qui s'offrait à celui qui voulait désobéir à la Loi et à l'Ordre.

— Il n'y a que celui qui l'avait lu complètement qui pouvait le délivrer.

— Il paraît qu'ils pouvaient pas s'en débarrasser et qu'ensuite ils avaient des malheurs dans la maison.

— Ils l'ont foutu dans le feu mais ce livre n'a pas voulu brûler.

DOCUMENT

Ce dernier texte nous semble particulièrement intéressant car il contient la description de nombreux attributs du livre de magie tout en introduisant un nouvel élément : l'institution étant maître de son idéologie, le récit de ses pouvoirs ne sert qu'à la renforcer.

— A J. il y avait une famille qui avait un fils curé. En étant curé ils avaient tous les livres possibles : il y avait le Grand Albert, le Petit Albert, il y avait tout. Ils avaient mis ce livre sur le four.

Un jour, du temps qu'ils étaient à la messe, son frère, un petit, se met à fouiller sur le four.

Voilà qu'il trouve ce livre.

Alavetz le rector avia dit : « Tustetz pas jamai en aquel libre ». Solament anatz empachar un mainatge d'anar tustar. Pren aquel libre, se fot sus la tabla e se met, parlem pas a legir — se pot pas legir aquel libre, ieu n'ai vist un — mas i a d'imajas et vesètz le rotge exactament coma de sanc.

Alavetz aquel petit regardava aqua, tornavà la pajà et ainsi de suite.

Quand agèc legit aquel libre aquel petit sens le poder tener dins l'ostal.

La fenêtre même il aurait sauté. *El paire l'atrapèc, la maire tanben e an vist aquel libre.*

El paire justament erà en tren de voler pastar. Se diu el paire, atendi, per pas li tornar veire anem el fotre dins el forn. El forn erà alumat, te pesca aquel libre e'l fot dedins. Mais il n'a pas voulu brûler ce livre.

Alors voilà que le curé arrive :

« N'as fait de propre », diu el paire.

— Mai vos avia dit de pas o tustar ».

El rector el torna tirar dedins el foc coma l'avian mes, sens voler brular.

Alavetz se fotèc a fer de signes aqui, sus el libre e t'el tornà metre a punt.

Autrament el petit sautava coma un lapin dins la cosina.

(Le curé avait dit : « Ne touchez pas à ce livre jamais ». Seulement allez empêcher un enfant d'aller tripoter. Il prend ce livre, il se fout sur la table et se met, ne parlons pas à lire — on peut pas le lire ce livre, moi j'en ai vu un — mais il y a des images et vous voyez le rouge exactement comme du sang.

Alors ce petit regardait ça, il tournait la page et ainsi de suite.

Quand il eût lu ce livre, ce petit sans pouvoir le tenir dans la maison. La fenêtre même il aurait sauté. Le père l'attrapa, la mère aussi et ils ont vu ce livre.

Le père justement était en train de vouloir faire la pâte. Le père se dit, attends, pour ne plus le voir on va le mettre dans le four. Le four était allumé, il te pêche ce livre et le fout dedans. Mais il n'a pas voulu brûler, ce livre.

Alors voilà que le curé arrive.

« Tu as fait du propre », dit le père.

« Mais je vous avait dit de ne pas le toucher ».

Le curé l'enleva du four comme ils l'avaient mis, sans vouloir brûler.

Alors il se mit à faire des signes ici, sur le livre et il le remit en place.

Autrement le petit sautait comme un lapin dans la cuisine.)

CONCLUSION

Une séquence d'attributs a donc pu être reconstituée que d'autres enquêtes, en d'autres lieux, confirment : le livre est en soi maléfique, le possesseur est la première victime de l'objet qui lui confère des pouvoirs (renverser les charrettes, se faire aimer, endormir, à la rigueur envoûter), mais c'est essentiellement comme indice de différence et donc comme un des « topoï » de la rumeur que le livre fonctionne.

Cette analyse rapide montre aussi qu'il est impossible de séparer le signe de son référent dans l'étude des pratiques populaires — ici la lecture — en même temps que des conditions sociales et matérielles dans lesquelles elles se réalisent puisque les règles de l'économie (production / consommation de l'objet) déterminent sans les clore les figures du discours mythique (11).

J.-P. PINIÈS.

(11) Dans un travail en cours nous définissons cette inscription socio-historique de la mythologie de l'Albert en partant de la légende médiévale, base des épitomes humanistes diffusés par l'imprimerie naissante puis par la production de masse du colportage. L'image produite vient assumer la fonction constante de définition de *la parole magique*.

Les prochaines livraisons de ce rapport d'enquête comprendront les articles suivants :

— Daniel FABRE et Jacques LACROIX : **Présentation du terrain et déroulement de l'enquête.**

— Daniel FABRE et Jacques LACROIX : **Le Blason populaire, éléments d'une analyse différentielle des micro-cultures.**

— Daniel FABRE et Jacques LACROIX : **Le Village occitan, bibiographie sélective.**

BIBLIOGRAPHIE

Lucienne A. ROUBIN : **Chambrettes des Provençaux, une Maison des Hommes en Méditerranée septentrionale,** Paris, Plon, 1970, 251 p.

On sait que dans les communautés provençales se réunissait en une ou plusieurs « chambrettes » sous la forme d'association élective, la Société des Hommes.

L'analyse de cette institution ignorée a été conduite par Mlle L. A. Roubin à la fois par traitement de données provenant de l'observation directe et par dépouillement de documents d'archives et selon la méthode comparative.

Ainsi, deux couches historiques de l'institution ont pu être dégagées : celle qui constitue le type traditionnel encore vivace jusqu'en 1925 et celle qui laisse apparaître le type actuel ou « cercle » inséré dans la société industrielle.

La physionomie de l'institution témoigne, depuis le XIXe siècle, de traits constants comme le schéma d'association, le principe du recrutement, les pratiques d'admission et de son insertion continue dans le cadre étroit du terroir local.

C'est dans cet espace privé, à la fois, refuge et lieu idéologique que s'articulent autour de ses sociétaires : vignerons, bergers, marins, l'essentiel de l'activité et de la dynamique villageoises.

La situation de l'institution dans l'espace communautaire amène l'auteur à définir en quelques pages décisives les rapports de la Société des Hommes avec la Société des Femmes, à inventorier les attributs respectifs de leur espace propre et finalement à examiner les formes de leur conjonction autour de la Fête Patronale notamment.

Au terme de l'Etude, il apparaît que la Chambrette-Cercle possède en Provence, les caractéristiques contemporaines d'une Maison des Hommes, institution des plus anciennes dont seule l'étonnante souplesse a pu permettre de s'ajuster étroitement aux époques et aux milieux. Au-delà de son originalité locale, la Chambrette-Cercle appartient à l'ensemble de ces associations électives masculines qui assurent à des individus de rang égal leur devenir collectif sous la forme d'un pacte permanent d'assistance.

En appendice sont fournis entre autres, des témoignages sur des institutions homologues de Méditerranée Orientale comme l'Oda turc.

L'ouvrage de Mlle L. A. Roubin apparaît comme une contribution de tout premier ordre à l'étude anthropologique du domaine occitan.

D. Fabre et J. Lacroix.

Gérant : U. GIBERT Imp. Gabelle, Carcassonne